










St. Albert's College Library

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY



1000 1000 1000 1000



Digitized by the Internet Archive  
in 2022 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY







1834  
8

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ADMODUM REVERENDI ET EXIMII PATRIS

JOANNIS A S. THOMA

CURSUS THEOLOGICUS

I

\*  
\* \*

PARIS. — IMPRIMERIE V<sup>o</sup> P. LAROUSSE ET C<sup>o</sup>

19, RUE MONT-PARNASSE, 19

\* \*  
\*



JOAO de SANTO THOMAS

ADMODUM REVERENDI ET EXIMII PATRIS

# JOANNIS A S. THOMA

ORDINIS PRÆDICATORUM, DOCTORIS THEOLOGI

IN COMPLUTENSI ACADEMIA PROFESSORIS PRIMARI, SUPREMI FIDEI CENSORIS

## CURSUS THEOLOGICUS

IN SUMMAM THEOLOGICAM D. THOMÆ

NOVA EDITIO

AD LUGDUNENSEM ANNI MDCLXIII ACCURATISSIME EXPRESSA, MENDISQUE EXPURGATA

### TOMUS PRIMUS

SUMMA TEXTUS MAGISTRI SENTENTIARUM

ISAGOGE AD D. THOMÆ THEOLOGIAM. — DE APPROBATIONE ET AUCTORITATE DOCTRINÆ D. THOMÆ  
IN PRIMÆ PARTIS QUESTIONES I-VII



PARISIIS

LUDOVICUS VIVÈS, EDITOR

13, VIA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXXIII





# LECTORI

Ad divinæ Sapientiæ inaccessibilem lucem, et ad caliginem montis, de quo loquitur Deus, non proprio ausu irruentes, sed ipsius invitatu ex auxilio freti properamus. Nec mirari oportet, quod Divinæ Sapientiæ mons caligine tanta offunditur, et absconditur: nam summa cognitionis humanæ altitudo quæ de Deo in hac vita haberi potest, non nisi in caligine Deum tangit, cælum videt: « Per effectus enim (inquit D. Thomas III contra gent. cap. XLIX.) de Deo cognoscimus quia est, ac aliis supereminens et ab omnibus remotus, et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita (ut Dionysius dicit in libro de mystica theologia) cum Deo quasi ignoto conjungimur. Unde et ad hujus sublimissimæ cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur Exodi xx, quod accessit ad caliginem, in qua erat Deus. » Non potest creata infirmitas ad Deum ascendere in seipso, magis autem descendit Deus ad nos, sicut Exodi xix, scriptum est: *Descendit Dominus super montem Sinai in ipso montis vertice, et vocavit Moysen in cacumen ejus.* Nec enim in ipso etiam montis cacumine, id est sublimitate contemplationis, posset Moyses ad Deum accedere, nisi ipse Dominus descendisset; ut ex hoc sciamus, quantumcumque sublimis sit contemplationis gradus in hac vita, ad hoc solum posse pertingere, ut quasi descendentem ad se Dominum amplectatur, non ut ultra ad ipsum in se possit ascendere. Descendit autem Deus caligine quasi nube circumdatus effectuum, per quorum gradus in mentes nostras se transfert, sicut in Psal. xvii dicitur: *Inclinavit cælos, et descendit, et caligo sub pedibus ejus;* quasi ex ipso descensu caliginem induens, qui in se splendor lucidissimus est, apud quem tenebræ non sunt ullæ. Et ideo, dum in fidei velamine quasi in nubibus cæli Dominum majestatis speculamur, dum vestigia pedum ejus nitimur comprehendere, et ad montis caliginem in qua Deus est, per nostræ rationis circuitus accedere laboramus, alter nobis Moyses optandus est, qui solus intra illam admissus caliginem, securioris conductus inde nobis commeatum reportet, sicut ex ipso ore Domini populi illi non minus duræ cervicis, quam intumescantis scientia ductor ille prædicavit et docuit: *Contestare, inquit, populum, ne forte velit transcendere terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo.* Tanta est enim humani cordis impatientia, et irrupentis curiositatis vis, ut nullis retineri terminis, nullis arceri repagulis, nullis constringi vinculis possit, ne ultra sibi concessa præsumat, ne ardua scandat, ne illicita tentet, et pro consequenda divinitatis scientia sive in bonum, sive in malum, etiam mortis pomum degustare, appetitus nostri mulier non recuset. In ipso igitur theologiæ limine, quam favente Domino explicandam aggredimur, contestamur omnes quotquot ad hujus sapientiæ montem laborant accedere, ne forte velint transcendere terminos ad videndum Dominum, et sub tali pietatis prætextu



(quid enim posset honestius videri, quam ipsam summam honestatem velle videre?) ultra terminos populorum quos constituit Deus præsумamus discurrere. Nam si alio colore, et inanibus propriæ gloriæ titulis effuderimus super nos animas nostras, quam excusationem poterimus obtendere, cum nec ad videndum Dominum, septa illa montis et designatos limites transcendere populo concedatur? Propter hoc etiam in initio hujus theologiци cursus, brevem summam textus Magistri sententiarum, et contexturam totius summæ theologicæ D. Thomæ proponimus, ut in illis attendamus ad peccatam, de qua excisi sumus, et ad cavernam laci de qua præscisi sumus, nempe ad veram theologiam, quam scholastico more ex sanctorum patrum dictis et intelligentia, illi primi theologiæ parentes peperere : hoc tantum nobis contestantes, ne velimus patrum et antiquorum transcendere terminos, etiam ad videndum Dominum, et pereat plurima multitudo. Periclitatur enim multitudo populi, si nimia sit in speculando doctoris præsumptio. Ergo non altum sapientes, sed plane timentes, ad sobrietatem sapere studeamus, et pro solo divinæ gloriæ intuitu, excrescentes propriæ inventionis novitates amputantes, in labores aliorum introcamus, quia etsi alius sit qui seminat, et alius qui metit, tamen juxta verbum veritatis : *Et qui metit mercedem accipit, et congregat fructum in vitam æternam, et qui seminat simul gaudeat, et qui metit.* Ita aliquando adimpleri mihi voveo, ita expostulo. Vale.



# NOTITIA HISTORICO-LITTERARIA

## IN AUCTOREM.

(Apud ECHARD, *scriptores Ordinis Prædicatorum*, tom. II, pag. 538 et sq.

---

F. JOANNES A SANCTO THOMA, sic in religione dictus, splendidissimum sæculo hoc xvii Hispaniæ provinciæ lumen, Lusitanus ortu fuit, Olyssipone natus ix julii MDLXXXIX ac in ecclesia parochiali S. Mariæ de Martyribus lustrali aqua tinctus. Patrem habuit Petrum Poinsoy Viennensem Austriæ superiori e Pannonia stirpe nobili oriundum, Alberti Austrii archiducis ab intimis cubicularium, eique principi opprime charum, quicum Olyssiponem ubi appulisset, Mariam Garcez, Lisbonensem gentem, ipsam nobilitate insigni, torquatosque regio militaris Christi Ordinis stemmate avos et consanguineos numerante satam, sibi despondit, ex qua hunc nostrum habuit Joannem. Hic Conimbriæ litteris humanioribus tum et philosophicis instructus, artiumque lauream adolescens assecutus, in Belgium evocatur a patre: eo enim is jam ab anno MDXCVI archiducem Isabellæ Philippi II primogenitæ nuptiis Belgarum principem secutus fuerat. Quo ubi anno MDXVIII advenit Joannes, ut quem totum sibi litteræ devinxerant, theologiam in academia Lovaniensi aggressus est, magistrumque ac præceptorem Hispanum, virum hac ætate celeberrimum et eruditissimum S. Thomam de Torres, patria Matritensem conventusque S. Mariæ de Atocha alumnum, publicum professorem feliciter nactus, sub tanti viri disciplina ita profecit, ut inter sodales emineret, brevique baccalaurei gradum ascenderit. Tum vero ipsius mentum subiit de secessu cogitare, deque abdicandis ultro mundi hujus inquinamentis et illecebris; quod cum præceptori, viro pari pietate et prudentia atque eruditione conspicuo, aperuisset, laudato ille probatoque discipuli, cui ob acre sagaxque ingenium morumque ingenuitatem mire afficiebatur, consilio, illi auctor fuit ut relicto Belgio Matritum contenderet, futuris ibidem voti sui compos. Libenter assensus est Joannes, alacrisque in Hispaniam ac festinus perrexit, Matritensisque de Atocha conventus priorem adiens, inque illius ascisci sodalitiū ardentius petens, summum tum sui tum et sodalium omnium desiderio et gaudio, qui tantæ spei tantarumque dotum sibi adjungi virum gestiebant, receptus est, et veste nostra donatus anno MDXII aut MDXIII. Elapso summa cum omnium approbatione tirocinio, professus mox Complutum missus est suisque philosophiam tum et theologiam edocendis applicitus: quibus muniis quindecim annos circiter perfunctus, tantam in ea universitate sibi peperit famam, ut promotus ad primariam matutinam theologiæ cathedram publicam F. Petro de Tapia, xx septemb. MDCCC, eidem in vespertina itidem publica suffectus fuerit, quam et decem annis solidis rexit, usquequo eodem de Tapia ad Ecclesiam Segobiensem evecto anno MDCCXL, ipsam etiam matutinam primariam consecutus est. Quamdiu vero utrum-

que lector et magister administravit, tantam auditorum accivit frequentiam, ut vix unquam alius tot et tantos habuisse credatur. Assequendo illustrandoque doctori angelico præceptori suo Aquinati assiduus erat, a quo vel minimum aberrasse summa illi religio semper fuit, cujus et propterea ubique audiit fidissimus interpret. Fidei censor Conimbricensis aliarumque in Hispaniis inquisitionum, tum et supremæ generalis allectus, quam graves multiplicesque ea de causa sustinuerit labores vix dici potest: ut enim maxima illi erat apud omnes ab eruditione et pietate auctoritas, majora illi ac præcipua demandabantur plerumque negotia, tantique eum fecit sacer ille Hispaniarum senatus, ut vel uni illius fidei commiserit novi prohibitæ lectionis fermentatæque doctrinæ librorum expurgatorii recensendum opus. His vacabat otioque litterarum nulla majora cogitans, adeo demisse de se sentiebat, cum anno MDCXLIII, circa pentecosten, a rege catholico Philippo IV deligitur, cui non sua tantum, sed semetipsum credat, cujus et in sinum cordis arcana deponat. Haud aliter regii delectus mandatque suscepit nuntium, quo e cella ad aulam, e schola et musæo ad regiam vocabatur et palatium, quam si capitis illi lata sententia fuisset, ita infremuit et indoluit; munus tamen seu potius onus subiit invitus, et superiorum imperio adactus, in eoque ita se gessit ut regionum confessoriorum haberi possit exemplar absolutissimum. Hæc ut nec cæteras ejus virtutes religiosasque ac serveriorem totius vitæ rationem fusius non prosequor, qui synopsis ejus vitæ ad caput tomi ejus ultimi theologi curis mei Jacobi Quetif editi præfixam dedi, quam qui plura volet lector consulat. Addo solum non diu eo munere functum; nam anno sequenti MDCXLIV, dum Fragæ, Aragoniæ regni haud ignobili loco ad Cingam posito, regi adest individuus æstantis ardentissimæque febris typho correptus, intra paucos dies interiit xv junii, ætatis lv nondum plene exacto, vir sane longiori vita dignus, sed immortalitati jam maturus. Hæc ejus operum series:

1. *Artis logicæ I pars de Dialecticis institutionibus, quas summulas vocant*, Compluti, 1631 et 1634, in-8; Romæ, Manelphi, 1636, in-12.

2. *Artis logicæ II pars in isagogen Porphyrii, Aristotelis categorias, et perihermenias ac posteriorum libros*, Compluti, 1632, in-4; Romæ, Manelphi, 1637, in-8; Matriti, 1640, in-4.

3. *Naturalis philosophiæ I pars, quæ de natura in communi, ejusque affectionibus disserit*, Matriti, 1633, in-4; Romæ, Manelphi, 1637, in-8; Cæsaraugustæ, 1644, in-4.

4. *Ejusdem II pars, in VIII libros physicorum: iisdem locis eademque forma.*

5. *Ejusdem III pars quæ de ente mobili corruptibili agit, ad libros Aristotelis de anima*, Compluti, 1635, in-4.

6. *Ejusdem IV pars quæ de ente mobili animato, ad libros Aristotelis, de ortu et interitu, cum decem tractatibus de meteoris*, Compluti, 1634, in-4.

Hæc vero omnia simul prodierunt Matriti, 1648, in-4; Coloniæ, 1638, in-4, tomis tribus; Romæ, Manelphi, 1636 et 1637, in-8, tomis IX; Lugduni, 1663, in-fol.

*Theologiæ tom. I*, Compluti, Ant. Vasquez, 1637; Januæ, 1654; Lugduni, Benedicti Guaschi, 1663, in-fol. ubique, in *I. p. D. Thomæ*, a q. i ad q. xv.

*Theologiæ tom. II*, Lugduni, Petri Prost, 1643; iterum Guaschi, 1663, in-fol. in *I. p. D. Thomæ*, a q. xv ad q. xxvii.

*Theologiæ tom. III*, Lugduni, apud eodem et toties, *De Trinitate et Angelis*, a q. xxvi et deinceps.

*Theologiæ tom. IV*, Matriti, 1645, in-fol. opus posthumum curis F. Didaci Ramirez, conventus de Atocha alumni, auctoris discipuli, S. Th. lectoris: ac iterum Lugduni, Guaschi, 1663, in-fol. *De ultimo fine et actibus humanis*, in *Primam secundæ D. Thomæ*, a q. i ad xxi.



*Theologiæ tom. V*, ibidem Matriti et Lugduni, iisdem annis et forma, in *Primam secundæ*, a q. XXI ad LXX, et a CIX ad CXIV.

*Theologiæ tom. VI*, Matriti, eodem Didaco Ramirez editionem adornante et curante, 1649, in-fol. Iterum Lugduni, Guaschi, 1663, in-fol. in *Secundam secundæ*, a q. I ad XXIII, et in qq. LXIV, LXXXI, LXXXIII, et LXXXVIII. Subjecit Ramirez *quæstiones quodlibeticas septem*, ex pluribus ab auctore olim agitatæ selectas quas *expositivas* nuncupat.

*Theologiæ tom. VII*, Matriti, typis regiis, 1656, in-fol. eodem curante Ramirez; ac iterum Lugduni, Guaschi, 1663 in-fol. *De incarnatione, in tertiam partem, D. Th.* a q. I ad q. XXVI.

*Theologiæ tom. VIII et ultimus*, Parisiis, Antonii Bertier, 1667, in-fol. pp. 360, editionem curantibus Francisco Combefis et Jacobo Quetif ex mss. auctoris : *De Sacramentis in genere, de eucharistia et de pœnitentia*. Reliqua enim desiderantur.

Seorsim prodiit, quem tom. I theolog. præmisit, tractatus *de doctrina S. Thom.* hoc titulo : *Speculum sine macula, id est, tractatus de approbatione, auctoritate et puritate doctrinæ D. Thomæ Aquinatis*, Augustæ Ubiorum, Jo. Busæi, 1658, in-8, pp. 174.

Quædam alia opuscula sermone vernaculo prodierunt.

---



TRES TRACTATUS  
AD THEOLOGIÆ  
TYROCINIUM PRÆMISSI.

PRIMUS  
UNIVERSUM TEXTUM MAGISTRI

sententiarum in ordinem redigit.

SECUNDUS  
OMNIUM QUÆSTIONUM D. THOMÆ

et materiarum in sua summa connexionem explicat.

TERTIUS  
VINDICIAS D. THOMÆ PRO DOCTRINÆ

ejus puritate, probitate, et singulari approbatione offert.

*ab eodem Auctore M. Fr. Joanne de Sancto Thoma collecti.*





A D

# SUMMAM TEXTUS

## MAGISTRI SENTENTIARUM

### ADNOTATIO

Textus Magistri sententiarum continet ipsam originem totius scholasticæ theologiæ, quæ ex sanctorum patrum fontibus derivata est ad nos, et ideo jure summam sibi in scholis auctoritatem vindicavit. Ut ergo totum textum clarius, ac lucidius percipere possimus, et ad publicas, ac solemnes lectiones accommodare, visum est in ordinem, ac dispositionem convenientem illum redigere, ut facilius percipi possit, non solum quidquid in unaquaque distinctione tractat Magister et præcipua puncta, in quæ unaquæque distinctio distribuitur, sed etiam ordo ipsarum distinctionum inter se, quæ mirabili artificio sunt dispositæ. Unde advertet lector, cum aliqua illi inciderit distinctio prælegenda, ut per ipsa capita distinctionum percurrat ad inveniendum ordinem, connexionemque cum reliquis, id enim in initio cujuslibet distinctionis insinuare curamus, sicque ordine ipso, et dispositione distinctionum declarata, illustrior apparebit contextura ipsa, atque explicatio litteræ Magistri, et scientificæ ejus intentum comprehendetur in qualibet distinctione. Porro ad excitandas quæstiones, seu difficultates super qualibet distinctione, illæ, magis legitimæ, ac germanæ, ipsique textui inhærentiores visæ sunt, quas excitat D. Thomas dum Magister litteram commentatur. Illas post litteram adnotamus, simulque loca in partibus summæ theologicæ, ubi a D. Thoma tractantur. Et omitimus allegare auctores, qui eas pertractant, quia viso loco summæ ubi illæ disputantur a D. Thoma, facile est commentatores illorum locorum perlustrare, et in eis difficultates perlegere, et quia in his commentariis, suis locis videri possunt. Ex antiquioribus vero auctoribus, qui non summam D. Thomæ, sed libros sententiarum sunt commentati, facile est videre illos super distinctionem, quæ explicanda est. Quod semel in limine admonuisse sufficiat, ut nostri hujus laboris rationem redderemus. Vale.

## SUMMA TEXTUS

### *libri primi sententiarum.*

In toto opere sententiarum, quod quatuor libris comprehenditur, divisit Magister totam tractationem theologicam de Deo in quatuor partes. In prima agit de Deo in se, de mysterio Trinitatis, et divinis perfectionibus. In secunda de Deo creatore, quatenus per creaturarum productionem manifestatur, præsertim

creaturarum rationalium, de earumque motibus in Deum, vel contra Deum. In tertia de Deo restauratore per incarnationem, et gratiis, ac virtutibus nobis collatis. In quarta de medicinis quibus ad salutem reparamur, scilicet de Sacramentis, et tandem de glorificatione ad quam pervenimus.

## PROLOGUS.

In primo ergo libro præmittit prologum in quo declarat Magister intentionem suam principaliter quantum ad tria, scilicet ex arduitate tractandi theologiam, quæ potius ipsum retrahere videtur, et ex motivo, quod maxime incitat ad prosequendum, scilicet, quia ex charitate erga proximos, et zelo gloriæ Dei procedit, magnumque præmium ex hoc præstolatur, ideoque non esse timendas adversariorum calumnias, sed despiciendas : tum denique ex puritate doctrinæ, quam præcipue ex sanctis et antiquis patribus hausit, ex quibus tantum hoc opus compilavit addita nonnunquam propria sententia non excedente patrum limites. Et sic tandem ab utilitate ipsum commendat, desiderans non solum pium lectorem, sed liberum correctorem.

Circa prologum excitatur quæstio de ipsa theologia : An sit scientia, an una, an speculativa, an supernaturalis, an subalternata beatorum scientiæ de quibus tractatur diffuse I p. q. I.

## DISTINCTIO PRIMA.

In hac distinctione ponit Magister generales divisiones eorum de quibus tractat theologia. Et dividitur in duas præcipuas partes. In prima ponit quasdam divisiones eorum de quibus agit hæc doctrina. In secunda ponit quasdam quæstiones, et determinat.

Circa primum. Prima divisio ex Augustini omnis doctrina, vel est rerum, vel signorum. Res dicuntur proprie, quæ non ad significandum adhibentur. Signa, res illæ quarum usus est in significando, et primo,

hic agitur de rebus, deinde de signis. Secunda divisio. Rerum aliæ sunt quibus est fruendum, aliæ quibus utendum, aliæ quæ utuntur, et fruuntur. Res quibus est fruendum, sunt quæ beatos nos faciunt, et sunt Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Res quibus est utendum sunt quibus tendentes ad beatitudinem adjuvamus, et sunt mundus, et in eo creata, ut ex Augustino probat. Res quæ fruuntur et utuntur, sumus nosmetipsi, et angeli sancti. Tertia divisio. Frui est amore inhærere alicui propter seipsum. Uti est id quod in usum venerit, referre ad illud obtinendum, quo secundum est. Augustinus aliter etiam definit in x de Trinitate quod uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et frui est uti cum gaudio non adhuc spei, sed rei.

Circa secundum, quæstiones quatuor ponit. Primo, quia si secundum Augustinum illi tantum fruuntur, qui in re gaudent, non in spe, ergo in hac vita ubi solum gaudemus in spe, non fruimur, cum tamen inhæreamus alicui propter seipsum, scilicet Deo. Respondetur dupliciter. Primo quod et hic, et in futuro fruimur Deo, sed hic imperfecte, et in spe, ibi plene, et in re. Secundo, quod etiam hic habemus gaudium in re, et non solum in spe, quia delectamur in eo, quod diligimus, et sic jam fruimur Deo inhærendo ei propter seipsum. Secunda quæstio : An homines se ipsis debeant frui, vel uti? Respondet, quod non debent frui se ipsis, sed uti, quia non debent ponere spem in se ipsis, nec propter se diligere se debent, sed propter aliud, scilicet propter Deum. Quod autem dicit Apostolus, ita ego te fruar in Domino, dicendo in Do-



mino, ad ipsum Deum fruitionem retulit, et amorem. Tertia quæstio : An Deus fruatur nobis, vel utatur? Respondetur nullo modo frui, quia non diligit nos propter nos ipsos, utitur autem, sed non sicut nos, quia non propter suam utilitatem, vel necessitatem, sed propter nostram. Quarta quæstio : An virtutibus sit utendum, vel fruendum? Respondetur quibusdam videri juxta Augustinum quod eis non sit fruendum, quia propter beatitudinem non propter se diliguntur, habent enim se ut media ad beatitudinem. Aliis ex Ambrosio videtur, quod eis sit fruendum, quia sunt fructus Spiritus Sancti et sic propter se petendæ sunt. Respondetur ergo virtutibus non esse fruendum ut objecto fruitionis ultimo, respectu enim hujus se habent ut medium, et utendum est illis, sed ut opere a nobis exeunte, et gaudium, ac delectationem causante, et ut per eas fruamur summo bono, non illis ut re fruenda.

Circa primum quæstio est de fruitione, an sit actus voluntatis, et quid sit de quo 1-2 quæst. XII, et D. Thomas hic. Item, an beatitudo nostra constat in actu fruitionis voluntatis, vel apprehensionis intellectus, de quo 1-3 quæst. IV, diffuse.

## DISTINCTIO II.

Ab hac distinctione incipit materia hujus primi libri. Qui generaliter dividitur in duas partes. In prima agit de unitate, et Trinitate usque ad distinctionem XXXV. In secunda de attributis scientiæ, potentiæ, et voluntatis ex quibus completur ratio productionis creaturarum. Circa primam hoc ordine procedit Magister ut primo ostendat dari hoc mysterium unitatis, et Trinitatis, quod pertinet ad quæstionem an est, et hoc

usque ad distinctionem VIII, deinde specialiter, et sigillatim agit. de his, quæ pertinent ad unitatem, et de his, quæ pertinent ad Trinitatem.

Igitur in hac secunda distinctione incipit ostendere dari hoc mysterium per testimonia. Et ad hoc facit tria. Primo, proponit modum investigandi hoc mysterium, et quid intenderint catholici tractatores. Secundo, affert testimonia veteris Testamenti pro unitate, et Trinitate. Tertio, affert testimonia novi Testamenti, quæ sunt expressiora.

Circa primum, ostendit circa hoc mysterium cum timore, et modestia agendum, quia nullibi erratur periculosius; et hoc intendisse omnes catholicos tractatores, ut secundum Scripturas docerent Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum unius esse substantiæ, et inseparabilis æqualitatis, ut ex Augustino probat.

Circa secundum, plures adducit auctoritates ex veteri Testamento probantes unitatem, et Trinitatem Dei. Unitatem quidem, ut est illud Deut. VI : *Audi Israel : Dominus Deus tuus, Deus tuus est.* Trinitatem, ut est illud Genesis I : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram ;* ubi in ly imagine unitas, in ly faciamus, et in ly nostram pluralitas designatur Personarum, ut ex Augustino lib. de fide ad Petrum, et ex Hilario III et IV de Trinitate probat. Adducit etiam illud Genesis I : *In principio creavit Deus cælum et terram,* per Deum significans Patrem, per principium Filium, et nomen Deus per Elohim in plurali, quod significat judices, designatur. Item ex illo Psalm. XXXII : *Verbo Domini cæli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Item Psal. LX : *Benedicat nos Deus Deus noster, benedicat nos Deus,* ubi triplex Dei repetitio, Trinitatem Personarum designat. Et Isai. VI illa trina Seraphinorum re-

petitio *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth*. Et Psal. CIX : *Dixit Dominus Domino meo sede a dextris meis*; cujus etiam ineffabilis generatio Isaïæ LIII pronuntiatur : *Generationem ejus quis enarrabit?* Et Proverb. I de divina sapientia : *Necdum erant abyssi, et ego jam concepta eram, ante omnes colles ego parturiebar*. Specialiter vero de Spiritu Sancto aliqua testimonia adducit, ut Genes. I : *Spiritus Domini ferebatur super aquas*; Sapient. I : *Spiritus Sanctus disciplinæ effugiet fictum*; Isaï. VI : *Spiritus Domini super me, etc.*

Circa tertium, testimonia ex novo Testamento pro stabiliendo mysterio Trinitatis sunt, in primis Matth. XXVIII : *Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*; I Joan. V : *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt*; Joan. I : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum*; Joan. X : *Ego et Pater unum sumus*, et alia similia, quæ passim in novo Testamento reperiuntur.

Circa secundam distinctionem illa est genuina quæstio etiam ad expositivos pertinens. Utrum in veteri Testamento sufficienter mysterium Trinitatis fuerit expressum, et quid circa illud credere obligabantur tunc fideles; de quo interpretes D. Thomas ad 2-2 q. II art. VIII, et alii circa materiam Trinitatis, probando illam contra hæreticos et circa q. XXXII, I p. In eadem distinctione tractat D. Thomas de distinctione attributorum quomodo stet cum unitate Dei.

#### DISTINCTIO III.

Postquam Magister præcedenti distinctione ostendit dari mysterium Trinitatis ex testimonio Scriptura-

rum, an præsentī ostendit hoc mysterium quantum ad duo; primum quantum ad unitatem per rationes, secundo quantum ad Trinitatem per similitudines. Et in has duas partes dividitur hæc distinctio, quæ valde longa est.

Circa primum, ostendit quomodo Deus ut unus per rationes a philosophis investigatus est, juxta quod dicit Apostolus I : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Et proponit quatuor rationes Prima ex Ambrosio quia videmus aliqua esse facta, quæ a nulla creatura fieri, vel destrui possunt. Quis enim tale cælum, et talem terram facere poterit? Ergo aliud est ultra omnem creaturam a quo talia facta sunt. Secunda ex Augustino viderunt philosophi nullum corpus esse Deum, et ita corpora transcenderunt; viderunt nihil mutabile, esse summum primumque principium et ita omnem animam, spiritusque mutabiles transcenderunt; denique viderunt omne mutabile non posse esse nisi ab eo, qui incommutabiliter est, ergo intellexerunt aliquem a nullo factum omnia fecisse. Tertia : Quid in substantiis est vel est corpus, vel spiritus, et spiritus melior est, quam corpus, sed longe melior, qui spiritum fecit, et corpus. Quarta : Cognoverunt dari speciem intelligibilem corporis, et hanc esse factam, intellexerunt etiam intelligibilem speciem præstantiorem esse sensibili, si autem omni specie carere possent, nulla essent, cognoverunt ergo aliquid esse quo illa speciosa facta essent, ubi est prima, et incommutabilis species, et primum principium quo omnia facta sunt, et hoc est Deus.

Circa secundum, inquit et explicat quomodo sit aliquod vestigium Trinitatis in creaturis. Et supponit per creaturas non haberi sufficientem notitiam Trinitatis, sed solum



per revelationem, adjuvamus tamen in explicanda fide Trinitatis per ea quæ facta sunt quasi per umbram. Vestigium ergo Trinitatis est anima humana, quæ est facta ad imaginem Dei. Et in ea explicat Magister esse imaginem Trinitatis tum secundum suas potentias, tum secundum actus. Quantum ad potentias, explicat quomodo in illis sit similitudo ad Trinitatem Personarum, et quomodo dissimilitudo. Potentiæ animæ in quibus attenditur hæc imago sunt intelligentia, memoria, et voluntas. In quibus similitudo attenditur in primis, quia hæc tria in eadem anima unam vitam, et essentiam animæ habent, sunt vero tres potentie, quæ ad aliquid dicuntur, id est ad objecta, et ad se. Item sunt omnino æqualia, id est æqualis capacitatis inter se, quia se invicem capiunt, et totum quod est in una capio per aliam, intelligo enim me velle, et volo me intelligere, et totum hoc memini, et e contra. Quidquid etiam volo intelligo, aut meminisse possum, et quidquid ignoro, nec volo, nec memini. Unde cum ad invicem se totas capiant, æqualitatem habent. Dicuntur autem esse unam essentiam, vel substantiam, quia in ipsa anima substantialiter existunt, hoc est radicantur, non sicut accidentia ad extra adveniunt. Et dicuntur inter se relative, quia non potest mens se amare, vel meminisse, nisi se etiam noverit. Est autem dissimilitudo ad Trinitatem Dei, tum quia homo habet istas tres potentias, sed ipsæ non sunt homo, sed hominis, tres autem Personæ sunt ipse Deus; tum quia unus homo habens illas tres potentias, una persona est, Trinitas vero non est una Persona, sed tres in uno Deo. Ultimo explicat quomodo hæc imago Trinitatis inveniatur in homine, non solum secundum potentias,

sed etiam secundum actus, scilicet quia in homine est mens, et notitia, et amor, quæ procedunt ab ipso, in his enim invenitur imago Trinitatis, præsertim cum anima se cognoscit, et amat, in quantum est processio unius ab alio, notitia enim gignitur a mente, et amor a notitia, et manent in substantia animæ et non est minor una, quam alia, quia anima tantam se novit quanta est, et tantam se amat quanta est, et notitia manet in mente, et amor in notitia, seu memoria, ex quibus omnibus epilogat in calce distinctionis, quo modo intelligamus Deum esse unum non duo, et similiter habere tres Personas distinctas secundum relationem, et tamen unius naturæ.

Circa hanc primam partem distinctionis III est quæstio, an Deum esse sit demonstrabile, vel per se notum. Item, quæ sint rationes demonstrantes Deum esse; de quo I p. q. II. Et ibi interpretes, et de eodem agit hic D. Thomas, q. I.

Circa istam secundam partem distinctionis moveri possunt tres difficultates. Prima, utrum mysterium Trinitatis possit cognosci quoad an est per creaturas, et in eis sit vestigium Trinitatis, de quo I p. q. XXXII, et III p. q. XI art. I. Et hic D. Thomas, qu. II. Et ibi interpretes. Secunda, quomodo distinguantur potentiæ animæ, de quo D. Thomas hic, q. IV; et I p. q. LXXVII. Et ibi interpretes, et in II de anima. Tertia, quomodo penes potentias, vel actus attendatur imago Dei in homine, de quo D. Thomas hic, q. IV. art. IV; et I p. q. CXCIII. art. VIII.

## DISTINCTIO IV.

Ostensa Trinitate Personarum cum unitate essentiæ, quoad quæstionem, an est, in quatuor sequentibus distinctionibus dissolvit Magister quas-

dam difficultates, et quærit circa hoc mysterium sic in communi explicatum, quæ multum deserviunt ad modum loquendi. In quarta distinctione ponit difficultates circa quasdam prædicationes de Deo in concreto. In quinta circa prædicationes in abstracto. In sexta circa modum generandi et producendi, an genuerit voluntate, vel necessitate, etc. In septima circa communicationem, vel non communicationem potentiæ generativæ.

Igitur in hac distinctione quartæ tres quæstiones seu difficultates proponit Magister circa tres prædicationes de Deo in concreto sumpto. Prima, utrum concedendum sit, quod Deus genuit Deum. Ratio dubitandi est, quia vel genuit se Deum, vel alium Deum. Non primum, quia nihil generat seipsum. Non secundum quia tantum est unus Deus, non alius. Respondetur certum esse, quod Deus genuit Deum, ut in symbolo dicitur Deum de Deo, lumen de lumine. Ad instantiam vero negat utrumque scilicet quod nec se Deum genuit, nec alium Deum, sed Filium Deum, de quo statim dicit in calce distinctionis. Secunda quæstio, an genuerit Deum, qui est Deus Pater, vel qui non est Deus Pater. Si primum, genuit ergo se ipsum. Si secundum, ergo Deum distinctum. Respondetur quod non genuit Deum, qui est Pater, sed Deum, qui non est Pater, sed est Filius, non tamen sequitur esse alterum Deum, sed eundem Deum cum Patre, solum vero esse aliam Personam in Deo, quam Pater. Tertia quæstio, an sicut conceditur tres Personas esse unum Deum, sit concedendum, quod unus Deus est tres Personæ, quod aliqui negant? Respondetur utrumque esse concedendum, sunt enim idem Trinitas, et Deus, idque probat ex Augustino. In calce distinctionis reddit ad illam propositionem, quod

Deus, nec se Deum genuit, nec alterum Deum; sed alteram Personam in eodem Deo, licet enim Filius sit alius a Patre, non tamen aliud.

Circa hanc distinctionem ponit tres difficultates D. Thomas. Prima, an in Deo sit generatio, de qua etiam i p. q. xxvii. Et ibi interpretes. Secunda, de veritate illarum: Deus genuit Deum, genuit se Deum, vel alterum Deum, de quo etiam i p. q. xxxix, art. iv. Tertia, quo modo possint Personæ prædicari de essentia vel contra, de quo i p. q. lix, art. vi.

#### DISTINCTIO V.

Expeditis difficultatibus circa prædicationes de Deo in concreto, agit de prædicationibus de Deo in abstracto. Et proponit tres difficultates circa tres prædicationes, circa quas duo facit in hac distinctione. Primo, propositis quæstionibus resolvit primam, et quamdam objectionem contra illam solvit. Secundo resolvit alias duas, et objectiones duas contra illas solvit. Quæstiones sunt istæ. Primo, an sit concedendum, quod Pater genuerit divinam essentiam. Secundo, an divina essentia genuerit Filium. Tertio, an divina essentia genuerit essentiam.

Circa primum ergo respondet negative. Et probat tripliciter. Primo, quia si Pater generaret divinam essentiam, essentia divina relative se haberet ad ipsum utpote genita, et sic opponeretur illi. Secundo, quia si generaret essentiam esset genitor ejus rei, quæ est ipse. Tertio, quia alias esset Deus ea re, quam generat, siquidem essentia divina Pater est Deus, quod a simili negat Augustinus dum dicit, quod Pater non est sapientia, quam generat. Non potest autem id quod aliquis generat esse ratio, et causa, ut sit ipsum generans. Sed objicit Augus-



tinus lib. de fide ad Petrum ubi dicit, quod Deus cum genuit Verbum, id quod ipse est genuit, nec de nihilo, nec de aliqua jam facta materia. Item hoc ad se ipsum indicandum genuiti, id est, quod est ipse, qui genuit. Respondetur sensum illorum verborum esse, quod Pater de se genuit Filium, qui est id quod Pater, nam quod est Pater est Filius, licet qui est Pater non sit Filius.

Circa secundum, ad alias duas quæstiones respondet negative, divina enim essentia non genuit Filium, quia Filius non esset divina essentia. Nec essentia genuit essentiam, quia sic essent duæ essentiæ, non una, et simplicissima res. Sed objicit duo. Primo, quædam verba Augustini et Hilarii. Dicit enim Augustinus quod Filius est sapientia de sapientia, essentia de essentia, et divinitatem Filii de natura Patris esse natam. Respondetur Augustinum sumere abstractum pro concreto, et sensum esse, quod Filius, qui est sapientia, qui est divinitas, qui est essentia, est de Patre, quod ex ipso Augustino in vii de Trinitate confirmat. Verba etiam Hilarii sunt: «Nihil nisi natum habet Filius, cum ergo habeat essentiam, et naturam, illa est nata.» Et expresse dicit in Filio ex Deo genitam esse naturam, et quod nativitas in unigenitam naturam subsistat. Sed respondet sensum horum verborum esse, quod Filius non habet aliquid nisi natum, id est nascendo acceptum, et ipse nascendo habet naturam Patris in se subsistentem, et sic natura genita est idem, quod generatione accepta. Secundo, objicit quod Augustinus multis locis docet Filium esse de substantia Patris, quæ utique est substantia etiam Spiritus Sancti, et Filii, alioquin vel esset de nihilo, vel de substantia creata, unde videtur consequi, quod divina natura, sive substantia ge-

nuit Filium. Respondetur sensum horum et similium verborum esse, quod Filius sit de Patre consubstantialis in eadem natura cum Patre, non autem quod ipsa natura, seu substantia sit gignens, an genita. Unde consequitur, quod Filius neque sit ex nihilo, neque ex aliqua materia; et similiter Filius dicitur substantiæ Patris, quia eadem cum Patre substantia est; et de essentia, seu natura Patris, et de scientia Patris, quia est ejusdem scientiæ, et essentiæ cum ipso, vel etiam, quia est ex Patre essentia, seu sapientia, est enim Pater ipsa essentia, et scientia Dei. Et solus unigenitus Dei dicitur Filius natura, quia ejusdem naturæ, et eadem natura est cum Patre.

Circa hanc distinctionem movet D. Thomas has quæstiones. Prima, utrum actus notionalis, ut generare, etc. possit dici de natura; et non solum de persona, de quo etiam agit i p. qu. xxxix, art. iv. Et ibi interpretes. Secunda, utrum Filius sit de substantia Patris vel ex nihilo, et quo modo hoc verificetur, de quo etiam i p. q. xli, art. iii. Tertia, an terminus generationis sit essentia, seu natura, an persona, de quo etiam i p. quæst. xxxix, art. v. Et agitari potest quæstio de formali termino generationis, et quid requiratur in divinis, ut sit generatio, de quo i p. quæst. xxvii, art. i et iii.

## DISTINCTIO VI.

In hac distinctione proponit tertiam difficultatem Magister circa mysterium Trinitatis, quomodo scilicet Pater genuerit Filium, voluntate, an necessitate, vel natura? Et circa hoc tria breviter facit. Primo, proponit quæstionem, et resolvit. Secundo, objicit contra eam, et solvit. Tercio, explicat, seu advertit

quædam circa resolutionem datam.

Circa primum respondetur difficultati propositæ. Ex Augustino quod Verbum est Filius natura non voluntate, nec etiam necessitate, id est, coactione. Quare concedendum non est, quod Deus volens, aut nolens produxit Filium, sed naturaliter, sicut etiam non est Deus volendo, aut nolendo, sed essentialiter.

Circa secundum, objicit contra prædicta: Voluntas Dei est natura, et essentia Dei, quia non distinguitur velle et esse, ergo si natura genuit Filium, etiam et voluntate. Sed facile respondetur quod licet voluntas, et essentia sint unum secundum rem, virtualiter est multiplex, et ita non quidquid voluntate facit, dicitur naturaliter facere, sicut voluntas, et scientia sunt idem entitative, et dicitur scire bona, et mala, non tamen velle bona, et mala, sed solum bona, et voluntate producit creaturas non natura, licet natura, et voluntas sint idem.

Circa tertium, advertit Magister quod quando dicitur Patre, nec voluntate genuisse Filium, nec necessitate, nec volens, nec nolens, intelligitur de voluntate antecedenti, id est quod voluntas non sit ratio, et causa generandi, non de voluntate concomitante, nam Deus simul habet voluntatem generandi, et volendi Filium, quando naturaliter generat illum.

Circa hanc distinctionem movet S. Thomas illam difficultatem: An actus notionales sint voluntarii, an vero necessitate facti, vel natura, de quo etiam tractat I p. quæst. XLI, art. II, et quæst. II de potentia, art. III. Videantur ibi interpretes.

#### DISTINCTIO VII.

In hac distinctione proponit Magister ultimam difficultatem circa

mysterium Trinitatis ex his, quæ in initio distinctionis quartæ diximus, videlicet circa id quod potest una Persona, et non alia, sicut Pater potest generare, non Filius. Et tota distinctio dividitur in tres partes, in quibus proponit tria quæsitæ. Primum est, si Pater voluit, et potuit gignere, ergo aliquid potuit, et voluit, quod non Filius, nec enim Filius potest gignere. Respondetur quod illud aliquid, scilicet generatio Filii non est subjectum potentiae, vel voluntatis, nec est aliquid inter omnia, vel de omnibus, sed super omnia, et ante omnia, sicut Pater potest, et vult esse patet, quod non vult, nec potest esse Filius, sed esse Patrem non est aliquid, sed ad aliquid.

Secundum quæsitum est circa quædam verba Augustini lib. I contra Maximum, qui dicebat Patrem potentiorum Filio, quia Pater potuit gignere, non Filius; Augustinus autem respondet, quod Filius non genuit, non quia non potuit; sed quia non oportuit, sequeretur enim processus in infinitum, quia etiam ille alter Filius debuit generare, et ille alius, etc. Est autem dubium quomodo dicatur, quod Filius potuit gignere alium Filium, sic enim potuit esse Pater, et non sui, quia nullus se generat, non Spiritus Sanctus, qui non potest gigni, non Patris, quia est innascibilis, non alterius, quia alia Persona non est. Respondetur ergo hoc posse sic intelligi, quod hoc non provenit ex impotentia, hoc est ex deficientia aliqua, sicut etiam Pater non potest esse Filius; sed non ex impotentia, sed provenit ex proprietate, qua iste est Pater, et ille Filius, et in hoc distinguuntur.

Tertium quæsitum, an potentia qua potest Pater gignere non sit in Filio, sic enim Pater haberet aliquam potentem, quæ non est in Fi-



lio. Respondet Patrem esse potentiam gignere ipsa natura, seu essentia. Unde eadem potentia qua potest Pater gignere, potest Filius gigni, et utraque est infinita seu eadem, licet proprietas genitoris et geniti sit diversa, non potestas. Et ita cum dicitur Filius non habere potentiam generandi, quam Pater habet, respondetur quod habet eandem potentiam cum Patre, sed non cum proprietate ut generet, sed ut generetur, sicut habet eandem voluntatem et essentiam cum Patre, sed non ut velit esse Pater, vel ut sit, sed ut sit Filius, et eodem modo Pater non habet potentiam vel voluntatem, ut sit Filius.

Circa hanc distinctionem movet D. Thomas duas quæstiones. Primo, an in Deo sit potentia generativa, quæ sit aliquid absolutum, vel respectivum, de qua etiam agit i p. q. xli, art. iv et v, et de pot. q. ii, ar. ii. Secundo, an potentia generandi sit in Filio, et cur non possit generare alium Filium, de quo hic, et q. ii, de potent. art. 5.

## DISTINCTIO VIII.

Ab hac distinctione post explicatum hucusque mysterium Trinitatis cum unitate essentiae quoad an est, incipit Magister agere determinate, et in speciali de singulis quæ ad hoc mysterium concurrunt, scilicet de his, quæ ad unitatem essentiae, et de his, quæ ad ipsas Personas, et de his, quæ ad proprietates. Et primo agit de istis secundum se a distinctione viii, usque ad xxxii. Denique agit de illis comparative inter se per duas distinctiones, scilicet xxxiii et xxxiv. De illis secundum se considerat ordine dicto; primo quædam, quæ pertinent ad unitatem Dei in hac distinctione viii. Deinde, quæ pertinent ad Personas divinas, earumque processiones a distinctione ix, usque ad

xxv, et tertio de proprietatibus personalibus a distinctione xxvi, usque ad xxxii.

Igitur in hac distinctione viii tria principaliter agit Magister tractans tria attributa quæ ad unitatem essentiae pertinent. In prima parte agit de ipso esse Dei, qui solus in veritate est, et sic est æternus. In secunda de immutabilitate Dei. In tertia de ejus simplicitate.

Circa primum ostendit ex Augustino Deo proprie competere ipsum esse, quia de se dicit: *Ego sum*, et sic ejus essentia non novit præteritum, nec futurum, sed est æterna. Quod etiam Hieronymus dicit in epistola ad Damasum, quod Deus tantum est, quia non novit fuisse, vel futurum esse. Circa quod tamen dubitat Magister quia frequenter reperimus scriptum, quia fuit semper, et erit in sæcula, sicut enim si solum diceretur de Deo, quod fuit, putaretur præterisse, ita si dicatur tantum quod est, putaretur, quod non semper fuerit. Et respondet, quod negatur de Deo præteritum, et futurum quantum ad significationem temporalis motus prætereundi, vel venturi, non quantum ad permanentiam substantiae, quæ semper fuit, et semper erit non desinendo, nec de novo addendo.

Circa secundum, ostendit solius Dei propriam esse immutabilitatem, et probat ex Augustino eo quod Deo nihil accidere potest, siquidem verissime, ac proprie habet esse, quod autem mutatur non servat semper idem esse, siquidem mutari potest, ergo Deus immutabilis omnino est, si est ipsum esse sine fuisse, vel futurum esse. Secundo, probat ex alia auctoritate Augustini adducentis illud Apostoli: *Qui solus habet immortalitatem*, id est, omnimodam immutabilitatem juxta quod dicitur Jacobi i. *Apud quem non est mutatio, nec vicissitudinis obumbratio*,

omnis autem mutatio quædam mors est, quia facit aliquid non esse, quod erat. Et ipsa anima, et Angelus, qui immortales in substantia sunt, peccando mutantur, et moriuntur, et quæcumque creatura non peccat, ex Dei gratia id habet. Solus ergo Deus natura sua omnino immortalis, seu immutabilis est.

Circa tertium, probat Deus esse summe simplicem tum in se, tum in comparatione ad creaturas, tum ex summa identitate eorum, quæ Deo conveniunt. In se Deus est summe simplex, quia nullam habet diversitatem, nec partium, nec accidentium, nec aliarum formarum. Comparative ad creaturas, quia omnis creatura est multiplex, nulla omnino simplex. Nam corporalis creatura est multiplex, quia multas habet partes, et accidentia. Spiritualis est multiplex, quia licet partes non habeat, et quantum ad hoc sit simplex, tamen plures habet potentias, et accidentia, et mutationes. Deus autem etsi multipliciter dicatur, v. g. bonus, magnus, sapiens, etc. Tamen omnia hæc idem sunt, eadem enim est magnitudo, quæ sapientia, et virtus. Unde cum Augustino inquit Deum multipliciter dici, licet simplex sit, non hoc dicitur propter diversitatem accidentium, sed propter diversum modum nominandi, et cognoscendi ipsum. Et sicut Augustinus docet in Deo nulla est accidentium diversitas; nec aliquod prædicamentum artis dialecticæ ei convenit, imo et ipsa substantia si sumatur, pro eo quod est esse subiectum accidentium, et substare illis, non invenitur in Deo, licet subsistens essentia inveniat. Denique simplicitas Dei declaratur ex identificatione omnium, quæ sunt in Deo, quia quidquid in Deo est, Dei esse, et Dei substantia est, nec aliquid accidens ei advenit, aut aliquid quod Deus non sit et cum eo

componat, sed idem est habens, et id quod habetur, ut ex pluribus auctoritatibus ibi probat, et de se manifestum est.

Circa hanc distinctionem movet S. Thomas quinque quæstiones. Primo, de esse: utrum sit ista proprium Dei, ut sit sua quidditas, et primum ejus nomen de quo etiam agit i p. q. iii, art. iv, et q. xiii, art. xi. Secundo, de æternitate Dei quid sit, et quomodo Deo conveniat, ubi etiam, an sit mensura durationis divina, et creaturarum de quo etiam i p. q. x, et q. xiv, art. xiii. Tertio, de immutabilitate Dei: quomodo sit omnino immutabilis, et creatura sit mutabilis de quo i p. q. ix. Quarto, de summa simplicitate Dei tam physica quoad compositionem partium et accidentium, quam metaphysica ex genere, et differentia, de quo etiam, i p. q. iii. Quinto, de simplicitate creaturæ, et quo modo anima sit simplex, vel divisibilis, de quo etiam i p. q. lxxxvi, art. viii, et q. lxxxv, art. i.

#### DISTINCTIO IX.

Explicatis in præcedenti distinctione his quæ pertinent ad unitatem Dei secundum se, hic incipit determinare de Personis. Et generaliter considerat tria. Primo, de distinctione Personarum usque ad distinctionem xix. Secundo, quantum ad æqualitatem eorum usque ad xxi. Tertio, quantum ad nomina, quibus distinctio Personarum, et unitas essentialis designatur a distinctione xxii, usque ad xxvi.

Igitur in præsentī distinctione agit Magister de processione Filii a Patre. Et dividitur in tres partes. In prima explicat fidem catholicam circa processionem Filii a Patre, et objectionem Arianorum dissolvit. In secunda proponit, et resolvit aliam difficultatem, scilicet, an



Filius semper generetur, et nascatur. In tertia quamdam hæreticorum objectionem solvit.

Circa primum, fides catholica in processione Filii fatetur, Patrem, et Filium et Spiritum Sanctum esse tres Personas distinctas tamquam alius et alius, esse autem eandem, et consubstantialem essentiam, nec esse aliud et aliud, et similiter sic esse genitum Filium a Patre, ut Pater ante non fuerit, sed est ei coæternus. Objectio autem Arianorum talis est Filius est natus, ergo esse cœpit, et sic non semper fuit. Respondet bene posse esse natum ex aliquo principio, et tamen illi coæternum, sicut splendor procedit a luce, et illi coævus est. Et cum Christus sit Dei virtus et sapientia, ut ait Apostolus nunquam sine Filio fuit Deus, quia nunquam fuit sine sua sapientia, et virtute. Quod si quæretur quomodo si Filius est, non habeat priorem Patrem. Respondet ex Ambrosio generationem illam esse ineffabilem, et sic credendum esse generationem illam, coæternum Filium habere, qui non in tempore, sed in æternitate genitus est. Licet autem aliqui ex Hieronymo dicant generationem illam non esse impossibile intelligi, sed difficile, id tamen Hieronymus non dicit, sed illa generatio æterna est, nec explicari potest, licet aliquid de illa sciamus.

Circa secundum refert Magister duas oppositas responsiones. Nam S. Gregorius Augustinus et Chrysostomus dicunt, quod Filius semper est natus, seu genitus, non semper gignitur, ut perfectio generationis designetur. Origenes vero dicit, quod Filius semper nascitur, et generatur, ne videatur generatio præcessisse: et similiter Hilarius dicit, quod Pater generat Filium, et Filius nascitur de illo. Respondet Magister utrumque sane posse dici, quia

Filius semper nascitur non iterando, seu mutando nativitatem, sed in eadem permanendo, quia æterna est, et semper est natus, quia perfecte per generationem est, et hoc secundum congruentius dicitur contra hæreticos.

Circa tertium excludit illam cavillationem hæreticorum, quia omne quod natum est non semper fuit, quia ad hoc natum est, ut esset. Respondet hoc intelligi in generatione creata, per quam aliquid habet esse ex non esse, non in divina in qua aliquid habet esse æternum, non esse post non esse, et ita sicut Pater in ratione, seu relatione Patris æternus est, ita Filius ei coæternus est, quia sine Filio non intelligitur Pater.

Circa hanc distinctionem duas quæstiones movet D. Thomas. Quomodo Filius sit alius a Patre, et an sit aliud, de quo etiam i p. q. xxxi, art. ii. Secundo, an Pater sit prior Filio, et quomodo origine possit, vel non possit dici prior, de quo etiam i p. q. xxxiii, art. iii, et opusc. i, cap. ii.

#### DISTINCTIO X.

Explicata distinctione Personæ, quæ procedit per generationem, consequenter agit de distinctione Personæ procedentis per voluntatem, quæ est Spiritus Sanctus, de quo tractat per plures distinctiones. Nam de processione ejus æterna tractat usque ad distinctionem xiii, de temporali vero per missionem, et dona sua a xiv, usque ad xviii.

Circa processionem æternam primo agit de modo processionis, quomodo sit per modum amoris. Secundo, de principio spirante, quod est Pater, et Filius, et de ordine inter se ad spirandum distinctione xi et xii. Tertio, de comparatione hujus pro-

cessionis ad generationem distinctione XIII. Igitur in hac distinctione x, duo facit. Primo, ostendit secundum Scripturam Spiritui Sancto proprie convenire esse amorem, et procedere per amorem. Secundo, id ostendit per auctoritates sanctorum. Primum probat, nam etsi i Joan. iv, dicitur absolute Deus charitas est, ibi tamen id non exprimitur in particulari de Spiritu Sancto, sed communiter de Deo, tamen ut advertit Augustinus sicut sapientia communiter de Deo dicitur, et tamen spiritualiter Filio appropriatur, ita et charitas, seu amor communiter convenit Deo, et specialiter de Spiritu Sancto dicitur, sicut etiam legis nomine aliquando totum vetus Testamentum intelligitur, aliquando sola lex Moysis. Filium autem specialiter dici sapientiam constat ex illo i Corinth. i: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam*. Et similiter dilectionem dici de Spiritu Sancto manifeste deducitur ex illo i Joan. iv: *Quia dilectio ex Deo est, et omnis, qui diligit ex Deo natus est*, quia Deus dilectio est, ergo dilectio, quæ est Deus est ex Deo, et sic procedit ex illo, quod utique Spiritui Sancto convenit. Et statim subjungitur: *In hoc cognoscimus, quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis*. Ergo Spiritus Sanctus de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, quod utique facit dilectio.

Circa secundum ostendit Spiritum Sanctum esse dilectionem ex Hieronymo qui id dicit super Psalm. xiv, et Augustino in vi de Trinitate. Cur autem vocetur Spiritus Sanctus cum esse Spiritum et esse sanctum, sit commune etiam aliis Personis? Respondet ex Augustino quod quia Spiritus Sanctus est communio, amicitiaque, seu amor amborum, ideo vocatur ipse proprie, quod ambo communiter,

charitas enim, seu amor, unio est, communioque duorum.

Circa hanc distinctionem D. Thomas, primo inquit utrum Spiritus Sanctus procedat per modum amoris. Secundo, quomodo sit unio, seu nexus duorum, et amor mutuus. Tertio, quomodo processio amoris Spiritus Sanctus dicatur, de quo etiam vide i p. q. xxxvi et xxxvii.

#### DISTINCTIO XI.

Explicata in præcedenti distinctione, processione Spiritus Sancti quantum ad modum, quia scilicet procedit ut amor, in hac xi distinctione inquit, de principio a quo procedit, scilicet, an a Patre, et Filio. Et facit tria. Primo proponit veritatem fidei catholicæ. Secundo adducit errorem Græcorum, eorumque fundamento respondet. Tertio ad rectam explicationem sententiam eorum reducit.

Circa primum, veritas catholicæ fidei est, quod Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit, nam ille Spiritus, quia a Patre dicit procedere in Scriptura, dicitur etiam esse Spiritus Christi, et mitti in nomine Christi, ut ad Galat. iv, Rom. viii, et ab eo accipere, quod sine processione a Filio non intelligitur.

Circa secundum, Græci dicunt Spiritum Sanctum a solo Patre procedere, tum quia Scriptura de Spiritu Sancto loquens solum dicit, quod a Patre procedit, Joan. xv: *Spiritus qui a Patre procedit*; tum quia in Conciliis generalibus, ut in Nicæno in symbolo dicitur, etiam Spiritum Sanctum a Patre procedentem cum Filio coadorandum, et ponitur anathema iis, qui aliter senserint in fide Trinitatis. Sed ad hæc respondet Magister quod cum dicitur in evangelio ex Patre procedentem, et in symbolo non dicitur ex solo Patre,

Unde qui addit ex Filio non contrariatur illi : solum autem prohibetur aliter sentire, seu prædicare, id est, contrarium illi fidei.

Circa tertium ostendit multos ex sanctis patribus Græcis dicere aperte, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, ut Athanasius in symbolo, Spiritus Sanctus a Patre, et Filio; Didimus, lib. II, in Joan. Quia ex se non est, sed ex Patre, et ex me est; Chrysostomus in homilia de expositione symboli, ipse est Spiritus procedens de Patre, et Filio. Et denique cum dicant Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii, id enim in Scriptura aperte dicitur, Rom. VIII : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra*, oportet quod dicant procedere ab illo, non enim alia ratione est Spiritus Filii, nisi quia ab eo procedit, sic enim est Spiritus Patris.

Circa hanc distinctionem movet difficultates D. Thomas. Primo, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre, et Filio contra Græcos. Secundo, utrum si non procederet a Filio distingueretur ab illo de quo etiam I p. q. XXVI. Tertio, utrumque sint unus spirator, et procedat ab eis ut sunt unum de quo etiam quæstione illa XXXVI, art. IV.

## DISTINCTIO XII.

In hac distinctione Magister explicato principio a quo procedit Spiritus Sanctus scilicet a Patre, et Filio, inquit de ordine quo procedit ab illis. Et ponit duas quæstiones. Prima, utrum prius procedat a Patre, quam a Filio. Secunda, utrum magis procedat, et principalius a Patre, ex quibus infert tandem duo corollaria.

Circa primum, ostendit ex Augustino, non esse aliquam proprietatem temporis inter processionem Filii, et Spiritus Sancti nec prius proce-

dere Spiritum Sanctum, eo quod processiones illæ sunt æternæ, et ibi non est prius, vel posterius temporale.

Circa secundum, ostendit similiter, quod non principalius, aut plenius procedit Spiritus Sanctus a Patre, quam a Filio, sed ab utroque, ut sunt unum spirandi principium; si quando vero dicitur principaliter procedere a Patre, ut dicit Augustinus in V de Trinit. ideo est, quia Filius habet a Patre hoc ipsum, quod procedat ab eo Spiritus Sanctus.

Ex quo infert duo corollaria. Primum, quod quando Hieronymus, vel alii dicunt Spiritum Sanctum proprie procedere de Patre, non intelligunt, quod magis, vel principalius ab illo procedat, sed quod a Patre, ut a principio dante Filio, ut etiam ab eo procedat. Secundum est, quod quando etiam dicitur Spiritum Sanctum mitti a Patre per Filium, vel esse a Patre per Filium, ut Hilarius dicit XII de Trinitate non est intelligendum, quod principalius est a Patre, sed solum significatur auctoritas primi principii in Patre, eo quod ab ipso habet Filius; quod procedat ab eo Spiritus Sanctus, solum enim Filius refert ad Patrem, etiam quod ipsius est, sicut et de quo ipse est, ut ait Augustinus; unde per hoc non negat, quod eadem principalitate a se procedat Spiritus Sanctus, sed unde Filius id habeat ostendit.

Circa hanc distinctionem movet S. Thomas illam difficultatem, quæ tangit modum loquendi in processione Spiritus Sancti, scilicet, an generatio sit prior processione, et an Spiritus Sanctus procedat a Patre mediante Filio, et principalius ab illo, quam ab isto, de quo etiam I p. q. XXXVI, art. III.

## DISTINCTIO XIII.

Post explicatum principium, or-



dinemque processioneis Spiritus Sancti explicat in hac distinctione Magister ipsam processionem per comparisonem ad generationem Filii. In qua tria facit. Primo tractat cur Spiritus Sanctus non sit genitus cum procedat de substantia Patris, cum etiam Filius, et genitus sit, et procedens. Secundo, quomodo differant generatio, et processio. Tertio, an saltem possit Spiritus Sanctus, dici ingenuitus.

Circa primum, respondet ex Augustinus Spiritum sanctum non esse genitum, quia procedit a duobus, nullus autem est Filius duorum nisi alter sit pater, alius mater, dicere autem Filium matrem Spiritus Sancti absurdissimum est. Quod vero Filius dicatur etiam procedere, licet sit natus, non obstat, quia procedere est nomen genericum, alio autem modo procedit Filius, scilicet dicendo, et nascendo, quam Spiritus Sanctus scilicet spirando.

Circa secundum, ostendit ex Augustino inter generationem et processionem hoc differre, quod licet uterque procedat, Filius tamen ab uno, Spiritus Sanctus a duobus, et ideo si de illis nasceretur, duorum filius esset. Nec tamen plene explicari potest quid interfit inter nasci et procedere, omne enim, quod nascitur, procedit, sed omne, quod procedit nascitur; sed distinguere inter hanc processionem, illam generationem dicit Magister se nescire, quia utraque est ineffabilis, et enarrari non potest.

Circa tertium, refert duas sententias, alteram S. Augustini ad Orosium, et xv de Trinitate quod Spiritus, nec genitus, nec ingenuitus dici debet. Non genitus, quia non est Filius, non ingenuitus, quia non est Pater, proprium enim Patris est esse ingenuitum: alteram S. Hieronymi qui Spiritum Sanctum appellat ingenuitum, et non factum. Sed utrumque

facile componitur, quia Augustinus accipit ingenuitum pro eo, quod a nullo est, et sic soli convenit Patri. Hieronymus vero pro eo quod est non esse Filium, seu non genitum, licet sit procedens, et hoc modo Spiritus Sanctus ingenuitus est. Et sic Hieronymus dicit, omne quod est, aut genitum, aut factum esse, et Spiritum Sanctum dicit esse, nec natum, nec factum. Sumit ergo ingenuitum pro non genito, seu non nato.

Circa hanc distinctionem, illa est celebris quaestio: Cur processio Spiritus Sancti non sit generatio, de qua etiam S. Thomas i p. q. xxvii, art. iv.

#### DISTINCTIO XIV.

Hucusque egit Magister a distinctione x de processio aeterna Spiritus Sancti. Ab hac incipit agere de processione ejus temporali, quatenus per missionem, effectum aliquem temporalem operatur in creatura rationali. Et primo agit de hac temporali processione in communi, tam hic, quam in sequenti distinctione xv; in hac quidem distinctione ostendendo dari temporalem processionem Spiritus Sancti, in sequenti vero inquirendo, an etiam a se ipso detur, quod pertinet quasi ad qualitatem hujus processioneis, seu missionis. Deinde vero de specialibus modis missionis penes visibilem, aut invisibilem agit a distinctione xvi. In praesenti ergo distinctione tria facit. Primo, ostendit, quod detur processio temporalis Spiritus Sancti, quae est missio. Secundo, inquit, an ipsa Persona detur, an solum ejus dona. Tertio, an etiam a viris sanctis detur Spiritus Sanctus.

Circa primum, docet duplicem esset processionem Spiritus Sancti, alteram aeternam qua procedit in se, alteram temporalem qua procedit ad

sanctificandam rationalem creaturam, ut constat ex Augtino xv de Trinitate. Et ipsa donatio gratiæ est missio Spiritus Sancti, ut ex Beda ostendit, quæ utique donatio gratiæ temporalis est.

Circa secundum, aliqui sentiunt cum mittitur Spiritus Sanctus non ipsum dari, sed dona ejus, idque aiunt sensisse Bedam supra citatus cum dicit Spiritum Sanctum procedere cum ejus gratia datur hominibus. Sed oppositum evincit Magister auctoritatibus Augustini et Ambrosii, in xv de Trinitate cap. xxvi. Probat Filium esse Deum, quia dat Spiritum Sanctum, qui est Deus, et in serm. XLIII de verbis Domini docet dare donum æquale sibi, quia dat Spiritum Sanctum. Et Ambrosius lib. i de Spiritu Sancto docet, quod Spiritus Sanctus datur nobis cum sit substantia simplex, et opulentus virtutibus, et unicuique præsens, et sic unus, qui datur pluribus, dona autem Spiritus Sancti non sunt unum, nec substantia simplex.

Circa tertium donet non dari a viris sanctis, seu ministris Spiritum Sanctum; quia cum dari Spiritum Sanctum sit procedere, si daretur a ministris procederet. Probatur etiam ex Augustino in v de Trinitate ubi ponderat, quod Apostoli orabant, et imponebant manus, ut acciperent Spiritum Sanctum, non ipsi dabant illum. Et subdit posse quidem nos accipere pro modulo nostro Spiritum Sanctum, non vero super alios effundere. Cum autem Apostolus ad Gal. iii dicit: *Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis*, non est intelligendum, quod habuerit auctoritatem dandi Spiritum Sanctum, sed quia ministerium habuit in quo dabatur Spiritus Sanctus.

Circa hanc distinctionem monet S. Thomas tres difficultates. Prima, an missio Spiritus Sancti sit temporalis,

et sit idem cum processione æterna, de quo etiam i p. qu. xxxiv. Secunda, utrum ipse Spiritus Sanctus detur, et secundum quæ dona ibidem. Tertia, utrum a viris sanctis detur Spiritus Sanctus quod est idem, ac quærere, an ministri concurrant ad dandam gratiam, de quo agitur iii p. q. LXII de causalitate Sacramentorum, et q. LXIII de characteris potestate.

## DISTINCTIO XV.

In hac distinctione agit Magister de missione Spiritus Sancti specialiter quantum ad hoc, an sit missus a se, et occasione hujus agit etiam de missione Filii, et quomodo sit missus. Unde dividitur hæc distinctio in quatuor partes. In prima, ostendit Spiritum Sanctum etiam dari a se ipso. In secunda ostendit Filium etiam esse missum, et a Patre, et a se. In tertia, ostendit Filium duobus modis mitti, et ut sit homo per incarnationem, et ut sit cum homine per gratiam. In quarta, ostendit cur Pater non sit missus, nec aliæ Personæ sint minores Patre, quia missæ sunt.

Circa primum, ostendit Spiritum, et esse donum, et donatum, in quantum donum datur, in quantum donans, dat. Quod probat ex auctoritate Augustini xv de Trinitate, et ratione, quia alias si non daret seipsum, et datio illa sit operatio aliqua ad extra, aliquid ergo operarentur aliæ Personæ. quod non Spiritus Sanctus.

Circa secundum, ostendit Filium missum, sive datum, et a Patre, et a se, et a Spiritu Sancto quod intelligitur ratione humanitatis. A Patre, quia scriptum est: *Misit Deus Filium suum*. Et Filius de se dicit: *Exivi a Patre, et veni in mundum*: Pater autem tunc misit Filium suum, cum fecit eum ex muliere, seu cum hominem fecit, quod sine

Spiritu Sancto facere non potuit, quia est opus ad extra, et ita dicitur per Isaiam XLVIII 16 : *Nunc misit me Dominus, et spiritus ejus*; unde Ambrosius, in III libro de Spiritu S. «Filius, inquit, datus est nobis, audeo dicere, et a Spiritu, quia et a Spiritu missus est, dicit enim Filius, Spiritus Domini super me, eo quod unxerit me, etc.» Et ibidem ostendit Filium datum etiam a se, datus inquit gratia Trinitatis, ut etiam Filius dederit se. Quod etiam auctoritate Augustini confirmat in II de Trinitate, quod Pater eum misit, et etiam ipse se misit, sicut etiam se sanctificavit. Quando autem dicit ipse Christus : *A meipso non veni*, hoc inquit Augustinus dictum est secundum formam servi, secundum quam non fecit ut mitteretur.

Circa tertium inquit, an Filius tantum sit missus, scilicet cum fuit incarnatus, an etiam sæpe mittatur, et quæ sit illa missio. Respondet mitti Filium per incarnationem, ut sit homo, et mitti per gratiam, ut sit cum homine juxta illud Sapi. IX : *Emitte illam de sede magnitudinis tuæ, ut tecum sit, et tecum laboret*, quod etiam ex Augustino confirmat IV de Trinit. Et differentia inter utramque missionem est, quod per gratiam mittitur, ut impleat animas et Angelos, per incarnationem, ut Verbum sit caro : per gratiam facit, ut homines in mundo non sint, sed supra mundum, per incarnationem vero venit in mundum, et visibilis apparuit.

Circa quartum, ostendit, quod Pater non dicitur mitti, quia non habet principium a quo procedat, et consequenter, neque a quo mittatur, ut ex Augustino IV de Trinitate probat. Nec tamen aliæ Personæ, quia mittuntur, minores sunt Patri, sed ei æquales, sed solum sequitur, quod habeant principium a quo procedant, et a quo mittantur.

Circa hanc distinctionem quinque difficultates movet D. Thomas. Prima, utrum missio sit aliquid essentialle, vel notionale, et an conveniat Personis. Secunda, utrum omnibus Personis conveniat. Tertia, utrum alicui Personæ conveniat, quod mittat se. Quarta, utrum missio invisibile convenit Filio, et sit distincta a missione Spiritus Sancti. Quinta, an fiat missio invisibilis ad omnes sanctos, et quomodo, de quibus quæ etiam videri potest I p. quæst. XLIII, et ibi interpretes.

#### DISTINCTIO XVI.

In hac distinctione dividit Magister duos modos missionis, quia altera est visibilis, alia invisibilis, et agit hic de visibili, in sequenti autem distinctione de invisibili. Dividitur ergo hæc distinctio in duas partes : In prima posito duplici modo missionis, agit de visibili. In secunda inquit cur Filius secundum missionem dicatur minor Patri, non vero Spiritus Sanctus.

Circa primum ponit duplicem missionem ex parte effectus, alia visibilis, quæ in Filio facta est per incarnationem, in Spiritu Sancto per apparitionem in columba, et in igneis linguis; altera invisibilis cum per gratiam mittitur in animas. Et quantum ad visibilem missionem Spiritus Sancti docet ex Augustino illam esse factam, non quia temporali aliquo motu Spiritus Sanctus venerit, aut ejus substantia, quæ invisibilis est manifestata sit, sed quia per speciem exterioriorem creaturæ corporalis significata, et monstrata est invisibilis missio Spiritus Sancti.

Circa secundum ponit hanc differentiam inter missionem Filii et Spiritus Sancti, quod Filius per missionem factus est homo assumendo naturam in unitatem personæ et



quia homo factus est, minor etiam factus est. At vero Spiritus Sanctus cum apparuit in creatura, non assumpsit eam in unitatem personæ, nec factus est columba, vel ignis, et ideo nec minor factus est. Quod ex Augustino confirmat II de Trinitate. Et ex eodem docet, quod quando Filius dicitur minor Patre, id intelligitur in forma servi, non in forma Dei, in qua est ei æqualis, et in forma servi etiam se ipso, et Spiritus Sancti minor est. Hilarius autem in IX de Trinitate etiam ulterius dicit, quod Pater est major dominantis auctoritate, sed Filius non est minor, quia unum est cum ipso, et accepit id quod est ipse, sed quia ab eo accepit, dicitur ille major.

Circa hanc distinctionem D. Thomas movet has quæstiones. Prima, an missio visibilis conveniat divinæ Personæ. Secunda, an fuerit facta ad patres veteris Testamenti. Tertia, an solum in specie corporali, an etiam in imaginaria. Quarta, an ministerio Angelorum. Has diffuse tractat hic D. Thomas. Possunt etiam disputari quæstiones præcedenti distinctione.

## DISTINCTIO XVII.

In hac distinctione agit Magister de alio modo missionis, scilicet de visibili per gratiam, et charitatem. In qua distinctione Magister tria facit. Primo, ostendit charitatem non solum qua Deus se diligit, sed etiam qua nos diligimus Deum, esse ipsum Spiritum Sanctum. Secundo, colligit quomodo Spiritus Sanctus dicatur mitti, vel dari per charitatem. Tercio, respondet objectionibus in contrarium.

Circa primum, ostendit charitatem qua nos diligimus Deum esse ipsum Spiritum Sanctum, idque probat ex Augustino VIII de Trin. id deducente ex verbis illis I Joan. IV :

*Deus charitas est*, et Augustinus affirmat non solum dilectionem esse ex Deo, sed etiam esse ipsum Deum; et quia diligendo fratrem diligimus ipsam dilectionem, et sic diligimus Deum, quod dilectio non sit Deus Pater, aut Filius, sed ipse Spiritus Sanctus ostendit ex Augustino XV de Trinitate, ubi id probat, quia citato loco Joannis dicitur, quod dilectio ex Deo est, et quod Deus est dilectio; non potest autem ex Deo esse nisi procedat a Deo, quod utique soli Spiritui Sancto convenit, et deinde dicit nos ipso manere, quia de Spiritu suo dabit nobis, constat autem quod dilectio facit nos in Deo manere; ergo dilectio est Spiritus. Nec dici potest, quod Deus dicitur charitas causaliter non formaliter, sicut dicitur spes nostra, et patientia nostra, oppositum enim expresse dicit Augustinus in XV de Trinitate ponens differentiam inter hæc, et charitatem, quia nunquam dicitur Deus absolute patientia, vel spes, sicut dicitur Deus charitas est.

Circa secundum, colligit Spiritum Sanctum tunc nobis dari, vel ad nos mitti quando ipsemet Spiritus Sanctus facit nos diligere Deum et proximum, per hoc enim manet in nobis, et nos in Deo, ut sumitur ex Augustino in XV de Trinitate, et sic est donum Dei ipsa dilectio, et ipse Spiritus Sanctus quatenus sic datur nobis, ut accendat nos ad diligendum Deum et proximum, et sic perducit nos ad Deum.

Circa tertium, ponit tres objectiones in contrarium, et tandem unam quæstionem proponit. Prima obiectio, charitas minuitur, vel augetur, item datur de novo non habenti, cum tamen Spiritus Sanctus sit ubique, et habenti datur, ut plenius habeat, quæ mutationes non accidunt ipsi Spiritui Sancto in sua substantia, ergo ex parte alicujus accidentis in homine, et sic charitas

non est Spiritus Sanctus. Respondetur charitatem in se esse immutabilem, nec in se recipere magis, vel minus, sed ipsi homini dicitur augeri vel minui, secundum quod magis vel minus operatur per Spiritum Sanctum. Est autem Spiritus Sanctus ubique, sed non eodem modo in omnibus, sicut in creaturis irrationalibus non est Deus sicut in homine, ideoque dicitur dari homini, licet ubique sit. Et hanc responsionem confirmat ex auctoritate Augustini, tract. LXXIV super Joannem, et tract. IV super epistolam Joannis, ubi docet augeri charitatem, non quia proficit ipsa, sed quia nos in ea proficimus.

Secundo objicit, quia si Spiritus Sanctus est charitas nostra, qua nos diligimus Deum, ergo eadem est charitas, qua et diligit nos, et qua nos diligimus Deum, consequens est contra auctoritatem sanctorum, ergo. Minor patet ex duplici auctoritate Augustini, altera in lib. de Spiritu, et littera, capitis XXXII : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, non qua ipse nos diligit, sed qua nos dilectores suos facit. Altera est in XV de Trinitate cum Joannes commemorasset dilectionem non qua nos eum, sed qua nos ipse diligit, ubi utramque charitatem distinguit. Respondetur utrumque attribui Spiritui, sed secundum diversos effectus. Itaque charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, quatenus ipse Spiritus facit nos diligere Deum; est autem charitas Dei, quatenus ea diligit nos. Quod autem dicit Augustinus charitatem esse a Spiritu Sancto sicut et fidem, respondetur quod est a Spiritu Sancto charitas quatenus dat ipsam : est autem ab eo fides quatenus est donum ipsius, non ipse dans.

Tertio objicit, quia charitas est affectio, seu motus animi nostri ad fruendum Deo, ut dicit Augustinus,

III de doctrina christiana, et in lib. de moribus Ecclesiæ catholicæ, ergo non est ipse Spiritus Sanctus. Respondetur charitatem dici affectionem animi, quia causatur ab ipsa non mediante aliqua virtute, sed per ipsum Spiritum, alios vero actus, ut fidei, spei, etc. facit mediantibus virtutibus, eo quod Deus charitas est, non aliæ virtutes. An vero concedendum sit, quod per donum dentur dona, siquidem Spiritus Sanctus donum est? Respondetur id concedendum esse, ut concedit Augustinus XV de Trinitate, cap. XIX.

Circa hanc distinctionem, duo genera difficultas movet D. Thomas. Primo, circa ipsam charitatem in se. Secundo, circa augmentum ejus. Circa charitatem in se, an formaliter sit aliquid creatum, vel ipse Spiritus Sanctus, ubi obiter; an Deus possit per modum virtutis se communicare, et supplere in nobis virtutem operativam; an sit substantia, vel accidens; an possit cognosci ab habente ipsam; an sit diligenda ex charitate, de quibus etiam agit 2-2. quæst. XXIII et quæst. XXV, art. I et quæst. II de virtutibus. Circa augmentum charitatis, utrum augeatur per radicationem, vel additionem, an quolibet actu; an possit diminui; an habeat terminum augmenti, de quibus etiam 2-2. quæst. XLII.

#### DISTINCTIO XVIII.

In hac distinctione, Magister agit de Spiritu Sancto quatenus est donum. Et dividitur distinctio in quatuor partes juxta quatuor quæsitæ. Primo, quærit cum Spiritus Sanctus sit donum, et datum, utrum eadem ratione sit donum, et sit datum; videtur enim esset idem, quia dari, et donari idem sunt, ergo unum est esse donum, et datum. Respondet

negative, quia donum non est idem, quod donatum, vel datum, hoc enim dicit actuale donationem, quæ est in tempore, donum vero est idem, quod donabile, quod convenit Spiritui antequam donetur, hoc ipso, quod procedit ab utroque ut amor. Cui autem intelligitur donabilis, quando sic procedit antequam actu donetur? Respondetur quod procedit, ut donabilis his quibus postea actu donatur, scilicet creaturis. Filius autem ex vi suæ processions non procedit ut donum, sed ut genitus, quia non procedit ut amor.

Secundum quæsitum, supposito quod Filius nascendo non solum habet ut sit Filius, sed ut sit essentia Dei, et similiter Spiritus Sanctus non solum habet, ut sit donum, sed ut sit substantia Dei, quomodo ergo Filius nativitate essentia est, et Spiritus Sanctus processione habet ut sit essentia? Cum alibi dicatur, quod non eo est Pater quo Deus, nec eo Filius, aut Spiritus Sanctus quo Deus, ut ex Augustino desumitur. Respondetur, quod Filius nativitate non est essentia, sed Filius, nativitate tamen accipit essentiam, et Spiritus Sanctus procedendo habet essentiam, licet procedat ut Spiritus non ut essentia. Et sic, nec Filius essentia est Filius, nec Spiritus Sanctus essentia est Spiritus Sanctus, sed proprietate personali, licet ille nascendo, iste procedendo essentiam habeat, et sic exponit verba Hilarii. Et sic colligit, quod Spiritus Sanctus sempiternus habet esse donum ex processione sua, sed temporaliter donatur, et ut donum referatur ad Patrem et Filium, ut donatus ad eum, qui dedit, et ad eum cui donatur; unde dicitur : Spiritus Moysi, spiritus Eliæ, spiritus noster.

Tertium quæsitum ex ultimis verbis adductis oritur, an etiam Filius possit dici Filius noster, quia datur

nobis. Respondetur negative, licet enim Filius possit dici Redemptor noster, non tamen Filius noster sub hac appellatione Filii, quia hæc solum dicitur relative ad eum, qui genuit, Spiritus autem non solum dicitur relative ad mittentem, sed etiam respectu ejus cui inspiratur.

Quantum quæsitum, an Spiritus Sanctus referatur ad seipsum, siquidem datur a seipso. Respondetur de hoc tractandum esse infra cum agatur de relationibus.

Circa hanc distinctionem movet D. Thomas primo, utrum donum sit nomen essentiale, an personale, an proprium Spiritus Sanctus de quo etiam 1 p. quæst. xxxviii. Secundo, an eadem processione habeat, quod sit donum, et quod sit Deus; an et possit dici donum nostrum, de quo hic in præsentia, et tractari etiam solet 1 p. quæst. xxvii, art. iv; an procedat, ut Deus.

#### DISTINCTIO XIX.

Ab hac distinctione (explicata hucusque divinarum Personarum processione tam æterna, quam temporali) incipit agere de Personarum æqualitate. Et primo agit de his in quibus æquales sunt istæ Personæ, tam in hac distinctione, quam in sequenti, deinde in distinctione xxi, de aliquibus locutionibus, quæ ad aequalitatem, vel inæqualitatem pertinent quomodo verificentur.

In præsentia ergo distinctione supponit prius ex Augustino, lib. de fide ad Petrum in tribus attendi principaliter æqualitatem Personarum, scilicet æternitate, magnitudine et potentia, quæ tria sunt in Deo una simplex essentia, ut ex Augustino ibi probat. Et omissa æternitate, de qua supra distinctione viii actum est, ostendendo, quod Perso-



æ sunt coæternæ, agit solum de magnitudine in hac distinctione, de potentia in sequenti.

Ad ostendendam ergo æqualitatem trium Personarum in magnitudine, tria facit. Primo, id ostendit ex eo, quod una Persona est in alia, et e contra. Secundo, ex remotione earum, quæ ad inæqualitatem faciunt. Tertio, ex veritate secundum, quam omnes Personæ vere sunt idem.

Circa primum. Pater non est major Filio, nec Spiritu Sancto vel e contra, quia tota essentia, quæ est in uno est in alio, et quæ est in tribus Personis, est in una, et e contra. Et hac ratione dicitur Pater esse in Filio, et Filius in Patre propter unitatem naturalem, qua una est trium Personarum substantia, ut ex Augustino, Hilario, et Ambrosio ibidem ostendit, qui hoc expresse dicunt.

Circa secundum, removet modos inæqualitatis a Personis, quia nec una Persona est pars essentiæ divinæ vel totius Trinitatis, nec essentia divina comparatur ad Personas, ut genus ad species, vel ut species ad individua, nec materia etiam, sicut si ex auro fierent tres statuæ, dicerentur omnes unum aurum, nec dicuntur unius essentiæ, sicut unius similitudinis aut complexionis. Non se habent, ut partes, quia Deus et Trinitas est summe simplex, et summe unum, non ergo constat partibus. Non est genus, vel species, quia alias tres Personæ dicerentur tres dii, sicut tres species animalis dicuntur tria animalia, et tria individua hominis tres homines. Non se habet ut materia, quia alias sicut plus auri est in tribus statuibus quam in una, ita plus deitatis esset in tribus Personis, quam in una. Non ratione similitudinis, quia alias sicut tres homines similes plus sunt quam unum, ita tres Personæ

plus Deus essent quam una. Contra hoc autem objicit Damascenum in fidei orthodoxæ, cap. vi, qui dicit substantiam esse quid commune, hypostases vero particulare, et quod hypostases differunt non natura, sed numero, ponitque exemplum in Patre, Filio, et Spiritu Sancto, Petro, et Paulo, etc. Respondetur Damascenum non accipere universale, et particulare in Deo, sicut in naturis creatis, sed ad instar; et similitudo stat in hoc, quod sicut natura prædicatur communiter de individuis, non vero unum individuum, ita natura divina prædicatur communiter de omnibus Personis, non una Persona de alia, tamen in divinis non multiplicatur natura sicut in creatis. Dicuntur autem Personæ differe numero, quia distinguuntur proprietatibus non naturis.

Circa tertium, probat æqualitatem Personarum ex veritate, quia non plus veritatis habet una Persona, nec verius est quam alia, vel quam omnes, in veritate autem hoc est unum quod esse, et hoc est esse, quod magnum esse, ergo ubi æqualiter veræ sunt Personæ, æqualiter magnæ sunt, et æqualiter sunt. Tandem ex hoc colligit, Deum posse dici trinum propter tres Personas, sed non triplicem, quia est summa unitas et æqualitas, triplicitas autem unitati et simplicitati opponitur. In creatis autem non tantum sunt tres Personæ, quam una, vel una quam tres, in Deo autem, quia infinitæ, et summe veræ tantum est una, quantum tres, vel e contra.

Circa hanc distinctionem, movet D. Thomas has præcipue difficultates. Primo, an in Deo sit æqualitas, et illa sit mutua. Secundo, quomodo una Persona sit in alia, de quibus etiam i p. quæst. xlii. Tertio, utrumque æternitas sit substantia Dei, et men-

surā, et quid sit nunc æternitatis de quo etiam I p. quæst. x. Quart, an in Deo sit universale, et particulare et totum integrale, de quo hic. Quinto, quid sit veritas, et an sint plures veritates æternæ, et quæ etiam I p. quæst. xvi.

## DISTINCTIO XX.

In hanc distinctione Magister agit de æqualitate Personarum ex parte Personæ. In quo tria facit. Primo, probat rationibus Augustinus Filium esse æqualem Patri in potentia, et similiter Spiritum Sanctum. Secundo, id explicat per similitudinem. Tertio, solvit objectionem hæretici.

Circa primum probat Augustinus quia Filius dicit: *Omnia quæ habet Pater mea sunt*, si ergo Pater habet omnipotentiam, et Filius minorem potentiam, ergo non habet omnia, quæ Patris sunt. Nec obstat, quod Pater a nullo accepit potentiam, Filius autem accipit à Patre, nam inquirimus, an tantam acceperit, quantam habet Pater, vel minorem. Si tantam, ergo æque omnipotens est; si minorem non ergo omnia, quæ habet Pater, habet Filius. Item, vel Pater non potuit æqualem Filium gignere, vel noluit, cum possit. Si primum fuit infirmus, et sic non omnipotens; si secundum, fuit invidus, quod dici non potest.

Circa secundum, explicat hoc exemplo, quia quicumque Pater vellet generare optimum Filium, et etiam si posset meliorem se, Deus autem non potest aliquid melius se, ergo saltem genuit Filium sicut se.

Circa tertium, objiciebat hæreticus. Pater a nullo est genitus, Filius autem a Patre, ergo eo ipso Pater est major Filio, quia non ab alio.

Sed respondetur quod hæc quæstio est originis non æqualitatis: quod enim Filius sit a Patre, Pater vero non ab alio, solum infert Patrem esse ingentum, Filium vero genitum, et sic sola origine discerni: sed tamen quia eandem substantiam, quam habet Pater, tribuit Filio, summa æqualis est.

Circa hanc distinctionem difficultates movet D. Thomas. Prima, quomodo Filius sit omnipotens, et in eo æqualis Patri, potestque controversi, an per se procedat, ut Omnipotens, et ex cognitione possibilium de quo I p. q. xxxiv. Secunda, an sit ordo in divinis, sive originis, sive naturæ, de quo etiam I p. q. xlii, art. iii.

## DISTINCTIO XXI.

Occasione ejus, quod dictum est distinctione xix, quod tantum est una sola Persona quantum tres, inquit de hac dictione solus, quomodo in divinis applicari possit. Et ponit tres quæstiones. Prima, quomodo dici possit, quod tantus est solus Pater, quantum tres Personæ, cum Pater nunquam sit solus, sed inseparabiliter cum Filio. Respondetur nominari solum Patrem non quia separaretur a Filio, sed quia Filius non est Pater sicut ipse, et ita solus Pater est Pater, non tamen Pater est solus, id est, solitarius ab aliis. Secunda quæstio, an sicut dicitur, quod solus Pater, ita dici possit, quod solus Pater est Deus. Respondetur non posse dici quod solus Pater est Deus, neque ex parte prædicat quod Pater est solus Deus, alias excederet alias Personas, bene tamen, quod Trinitas scilicet Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus est solus Deus. Quod ibi confirmat ex Augustino, et in hoc sensu dicitur solus habet immortalitatem.



tatem, soli Deo honor, et gloria, id est, Trinitati. Tertia quæstio, quomodo dicatur etiam de Trinitate, quod solus Deus, cum associetur Angelis, et animabus sanctis. Respondetur non negari societatem creaturarum, sed excludi societatem deorum. Addit ultimo, quod etsi aliqua videantur dici de solo Patre, aut Filio, ut nemo novit Filium nisi Pater, aut de Patre et Filio omitendo Spiritum Sanctum, nunquam tamen excludi censentur, quia nunquam separantur, et ita uno nominato, alii reputantur nominari.

Circa hanc distinctionem movet difficultatem D. Thomas, quomodo utendum sit hac dictione exclusiva solus in divinis, sive ex parte subiecti, sive ex parte prædicati, sive in termino essentiali, sive in personali de quo etiam agit 1 p. quæst. xxxi.

#### DISTINCTIO XXII.

Explicatis hucusque divinis Personis, earumque processioneibus, et æqualitate, incipit ab hac distinctione agere Magister de nominum diversitate quibus de Dei unitate, et Trinitate loquimur. Et de his agit per quatuor distinctiones hoc ordine. Primo, de nominibus ipsis tam quæ pertinent ad unitatem, quam quæ ad pluralitatem communiter. Secundo, in distinctione xxiii, de hoc nomine Persona specialiter. Tertio, distinctione xxiv, de nominibus pluralitatem designantibus distinctionem, vel unitatem. Quarto, in distinctione xxv, quomodo nomina pluralitatem designantia addi possint Personæ sine plurificatione substantiæ.

In præsentia ergo distinctione duo facit. Primo, distinguit varia Dei nomina. Secundo, accommodat quædam ad Personas, alia ad substantiam. Circa primum, assignat sex nominum differentias quæ dicun-

tur de Deo. Tria ex Ambrosio, nam quædam nomina sunt, quæ pertinent ad proprietates Personarum, ut generatio, Filius, et similia, quædam translativè ut splendor, speculum, character, etc. Alia tria nomina adjicit Magister, nam quædam Deo conveniunt in tempore, et relative dicuntur ad creaturam, vel omnibus Personis conveniendo, ut Dominus, creator, etc. vel aliquibus, ut donatus, missus, etc. alia nomina collective dicuntur de Personis non sigillatim de aliqua, ut Trinitas. Alia denique dicuntur in tempore de Deo, sed non relative, ut esse incarnatum, humanatum, etc.

Circa secundum, distinguit quod ea, quæ singulas Personas pertinent relative dicuntur, ut Pater, Filius, etc. Quæ vero, unitatem essentiæ significant, ad se dicuntur, et substantialiter, et de omnibus communiter dicuntur. Quæ relative dicuntur substantialiter non dicuntur ex modo significandi, id est, non ad se. Quæ vero substantialiter, seu ad se dicuntur, non multiplicantur, sed singulariter dicuntur. Unde tres Personæ non dicuntur tres dii, sed unus Deus, non tres omnipotentes, aut magni, sed unus omnipotens, et unus magnus; nec similiter tres magnitudines, vel essentiæ, nec enim magnitudo est aliud quam essentia, nec ipse est participatione aliqua magnus, sed substantialiter, sicque non dicuntur tres magni; et idem est de æternitate, bonitate, etc.

Circa hanc distinctionem, movet S. Thomas has difficultates. Primo, an Deus sit nominabilis. Secundo, an habeat aliquod nomen proprium. Tertio, an pluribus nominibus sit nominabilis, ubi etiam de distinctione attributorum agi potest, an distinguantur ratione nostra, vel non, de quo agit supra distinctione ii. Et de nominibus Dei videri potest 1 p. quæst. xiii. Item, an nomina ab-



soluta sint multiplicanda in divinis adjective; an aliqua etiam substantive, ut res, existentia, sanctitas, etc. de quibus I p. q. xxxix. art. iii. Et de sanctitate III p. q. vii. agunt interpretes.

## DISTINCTIO XXIII.

Agit in hac distinctione specialiter de hoc nomine persona, eo quod hoc nomine persona substantialiter dicitur, et tamen multiplicatur, quia dicimus esse tres Personas, quod videtur contrarium, determinatione facta præcedenti distinctione, quod ea, quæ relative dicuntur ad Personas, et substantialiter non dicuntur. Et quod persona secundum substantiam dicatur, probat ex Augustino, de Trinitate dicente: « Cum dicimus Personam Patris, non aliud dicimus, quam substantiam Patris. » Propter hoc tria facit in hac distinctione. Primo, quærit cur non dicantur tres Personæ una persona, sicut una essentia. Secundo, cur non dicantur tres dii, vel tres essentiæ. Tertio, quomodo illa nomina singularitas, unitas, Trinitas, distinctio, identitas, possint dici de Deo.

Circa primum, respondet ex Augustino, VII de Trinitate, quod dicuntur tres Personæ, et non una Persona, quia quælibet ex illis Persona est, nec habemus quo significetur illud in quo sunt tres, nisi Personæ, in hoc enim quod est esse personas omnes tres conveniunt, licet verum sit quod persona dicatur secundum substantiam, sumendo substantiam pro subsistentia, et hypostasi, non pro usia, seu essentia, quæ est natura, ut infra, distinctione xxv dicitur.

Circa secundum, respondet ex Augustino non tres deos, licet sint tres Personæ, quia Scriptura expresse contradicit, dum tantum po-

nit unum Deum, esse autem plures Personas Scriptura non contradicit, sed potius affirmat et judicat. Tres essentias non dicimus, sed unam essentiam, quia essentia pertinet ad naturam, et summam illam unitatem in qua non est diversitas, unitas autem personæ non pertinet ad naturam, et ad absolutam substantiam, sed ad id quod sunt in quantum tria.

Circa tertium, docet quod non est dicendus Deus singularis, nec diversus, nec unicus, vel solitarius, nam singularitas vel solitudo, tollit pluralitatem Personarum, diversitas autem indicit inæqualitatem, et divisionem, idque probat ex Hilario, Ambrosio, et Augustino; personæ enim distinctionem habent, non separationem; quod indicat ly diversus, est tamen Trinitas, unitas, distinctio in Personis, identitas in natura. Non tamen dicendus est multiplex, quia hoc importat quamdam inæqualitatem, seu diversitatem.

Circa hanc distinctionem inquit D. Thomas. Primo, quid sit persona, hypostasis, substantia, essentia. Secundo, an persona detur proprie in Deo. Tertio, an significet substantiam, vel relationem, et an prædicetur pluraliter in divinis, de quibus etiam I p. qu. xxix. Et videri etiam possunt interpretes III p. q. ii.

## DISTINCTIO XXIV.

In hac distinctione explicat Magister, quid significetur in divinis per verba importantia unitatem, vel numerum, vel distinctionem, ut duo vel tria, trinus vel trinitas, supposito quod ut diximus non est in Deo diversitas, nec singularitas, aut multiplicitas. Et sic tria facit. Primo, ponit conclusionem generalem circa ista nomina. Secundo, explicat eam discurrendo per om-

nia illa. Tertio, solvit objectionem quamdam.

Circa primum, conclusio Magistri est, quod omnia ista nomina unitatem, vel pluralitatem dicentia magis verificantur ratione removendi, et excludendi a simplicitate Dei, quam aliquid ponendi.

Circa secundum, explicat hoc discurrendo per singula. Dicitur enim unus ad excludendum numerum deorum, non ad quantitatem ponendam. Dicitur plures Personæ ad excludendam singularitatem, sive solitudinem non ad ponendam multiplicitatem et diversitatem. Et cum dicimus tres Personas non quantitatem numeri ponimus, sed non tantum esse unam, vel duas significamus : et cum dicitur Pater et Filius sunt duæ Personæ, non tantum Patrem esse Personam, nec tantum Filium significamus. Cum autem dicimus distinctas, seu discretas esse Personas et in eis distinctionem esse, confusionem, seu permixtionem excludimus, et hanc non esse illam significamus. Et cum dicitur Trinitas, idem significatur quod cum dicitur tres Personæ, quia non una sola Persona est Trinitas, sed omnes simul.

Circa tertium, obicit auctoritatem Isidori dicentis quod in Deo est unitas multiplex, et singularis. Respondetur quod accipit ly singularem pro uno, et ly multiplicem pro trino.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an Deus sit unus et quid sit unitas in eo, de quo i p. qu. xi. Secundo, an in Deo sit numerus et an ponat aliquid positivum in Deo vel solum negativum, de quo etiam i p. qu. xxx. Tertio, an in Deo sit diversitas et quomodo de illo dicatur Trinitas, de quo etiam i par. q. xxxi, art. i.

#### DISTINCTIO XXV.

In hac distinctione inquit Magister, an pluralitas Personarum, ut cum dicitur tres Personæ, duæ Personæ, illa est Persona Patris, alia Filii, etc. intelligantur plures essentialis vel substantialis nomine Personarum, vel quid aliud. Et circa hoc facit quatuor. Primo, proponit rationem dubitandi, et opiniones. Secundo, resolvit difficultatem. Tertio, respondet objectionibus. Quarto, proponit difficultatem quamdam, qua totam quæstionem magis explicat.

Circa primum, ratio dubitandi est quæ jam supra fuerat insinuata, distinctione xxiii, quia persona secundum substantiam dicitur ad se, et idem est in Deo esse, et personam esse, ut Augustinus docet, ergo multiplicatio Personarum et multiplicatio secundum substantiam, et sic cum dicitur alia est Persona Patris, alia Filii, etc. idem est quod alia substantia, etc. Item quia ideo dixit Augustinus recte dici tres Personas, quia quærentibus quid sint tria, respondetur Personæ; sed ly quid quærit de essentialis, seu substantialis, ergo sunt tres essentialis, seu substantialis. Unde aliqui dixerunt nomine personæ significari essentialis, et sic cum dicitur Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus sunt tres Personæ, sensus est sunt tres habentes id quod est commune, scilicet Personam quæ est essentialis. Sed quomodo tunc verificetur quod alia est Persona Patris, alia Filii, non apparet, nisi dicendo quod alia essentialis, seu substantia Patris, et Filii, quod admitti non debet.

Circa secundum supponit Persona dici quidem secundum substantiam, sed tamen substantiam dupliciter accipi apud Latinos. Uno modo pro

natura, alio modo pro hypostasi, seu subsistentia qua ratione accipitur apud Græcos. Et cum Personæ dicuntur tres secundum substantiam, non multiplicatur substantia pro natura, sed pro hypostasi quasi tres subsistentiæ, seu subsistentes. Et ita juxta Augustinum tres Personæ non sunt tres essentiæ, sed unius essentiæ, seu una essentia, tres autem Personæ, id est subsistentiæ, quæ secundum substantiam dicuntur.

Circa tertium, cum quæritur quid sint illæ tres Personæ, nec invenitur aliud quam essentia. Respondetur quod non sunt unum nisi essentia, sunt tamen tres Personæ, id est, hypostases, seu subsistentiæ. Et cum instatur, quia dicimur esse tres res, respondetur esse tres sicut Augustinum dicit in 1 de doctrina christiana, et tamen sunt una summa res, quia sunt una res, quæ est essentia, et tres res, quæ sunt Personæ.

Circa quartum, inquit an secundum eandem rationem dicatur alia est Persona Patris, alia Filii, vel alius est in Persona Pater, alius in Persona Filius, etc. Respondetur sensum esse, alia est hypostasis Patris, alia hypostasis Filii, seu subsistentia; et similiter alius est secundum proprietatem personalem Pater, et alius Filius in proprietate sua, et sic etiam potest intelligi, quod alia est Persona Patris, alia Filii, id est, alia proprietas, et ita nomine Personæ, aliqui proprietates intelligere volunt cum dicuntur tres Personæ, melius tamen intelliguntur subsistentiæ, seu hypostases; et quod substantia sic aliquando accipiat pro essentia, aliquando pro subsistentia, seu hypostasi, ostendit ex auctoritate sanctorum, præsertim Hieronymo et Augustino.

Circa hanc distinctionem movet D. Thomas difficultates. Primo, quid

sit persona, de quo etiam 1 p. quæst. xxix et 3 p. quæst. 11. Secundo, an dicatur univoce de Deo et creaturis. Tertio, an persona sit communis tribus Personis, de quo etiam q. xxix citat. Quarto, an tres Personæ sint tres res, ubi etiam, quæ attributa multiplicentur in Personis, existentia: an sanctitas, v. g. an sint tres existentiae relativæ de quo tractari solet 1 par. quæst. xxviii; an tres sanctitates de quo 3 p. q. vii circa sanctificationem Christi.

## DISTINCTIO XXVI.

Ab hac distinctione post tractatum de essentia, et Personis, incipit Magister agere de proprietatibus Personarum. In quibus explicandis tali ordine procedit, quod primo, agit de proprietatibus Personarum, quæ sunt personales, id est, constituunt Personas, in hac, et sequenti distinctione. Secundo, de proprietatibus Personarum, sed non personalibus, ut ingenuus, et similia, distinctione xxviii. Tertio, de hac proprietate principii quæ potest esse non unius Personæ tantum, sed duarum, ut de spiratione activa, distinctione xxix. Quarto, de nominibus ex tempore convenientibus Personis ut datum, donatum, creator, Dominus, etc. distinctione xxx. Quinto, de proprietatibus per appropriationem convenientibus, ut quod Patri attribuitur unitas, Filio æqualitas, etc. distinctione xxxi et xxxii. Sexto, comparat ipsas proprietates ad Personas, et ad essentiam, distinctione xxxiii et xxxiv.

In hac ergo distinctione agit de proprietatibus personalibus secundum se, et in sequenti de variis nominibus relative dictis Personas ipsas significantibus. Et facit quatuor in hac distinctione xxvi. Primo, supponit quid sit hypostasis. Secundo,



distinguit et explicat proprietates personales. Tertio, determinat quasdam difficultates circa notionem Filii. Quarto, determinat alias circa nomen Spiritus Sancti.

Circa primum, admonet Magister ex Hieronymo hoc nomine hypostasis tamquam æquivoco abusos hæreticos, aliquando enim pro essentia, seu usia, aliquando pro substantia, seu persona sumebant. Et in hoc secundo sensu a catholicis admittuntur tres hypostases, in primo negantur, sicque cum hæreticis illis distinctione utendum est.

Circa secundum, assignat proprietates personales quæ relationes sunt, et notiones, scilicet Pater, Filius, et Spiritus Sanctus quæ Augustinus libro de fide ad Petrum assignat dicens, quod aliud est genuisse, quam natum esse, aliudque procedere, quam genuisse et natum. Nec tamen istæ relationes sunt accidentia, quia ut constat ex Augustino in v de Trinitate quædam dicuntur de Deo secundum substantiam, quædam secundum relationem, nil tamen secundum accidens, nihil enim in Deo mutabile est.

Circa tertium, proponit difficultatem quomodo sit notio, et proprietas secundæ Personæ quod sit Filius, vel genitus, cum etiam homines dicantur Filii Dei, secundum illud: *Filii excelsi omnes*. Respondetur omnes dici filios Dei per gratiam, et adoptionem, Verbum autem naturalis nativitatis proprietate, unde non solum homo est Filius Patris, sed totius Trinitatis cujus est adoptare.

Circa quartum, docet Spiritum Sanctum proprietate suæ processionis dici donum, aliter alia etiam sint dona Dei sed Spiritus Sanctus est donum proprietate immutabili, et æterna, magisque relucet relatio ejus in hoc nomine donum, quia

donum de se ad donantem refertur, at vero in hoc nomine Spiritus Sanctus non relucet relatio, nam etiam substantialiter dici potest Deus esse Spiritus, et esse sanctus. Unde si quaeratur, an etiam ipsa Trinitas, et Pater, et Filius sint Spiritus Sanctus, respondetur posse quidem dici, sed tunc non sumetur Spiritus Sanctus relative pro ipsa communione Patris, et Filii, sed sumetur substantialiter, pro eo quod est Spiritus, et quod est sanctus. Objeiunt tamen aliqui quia Spiritus Sanctus si diceretur relative, sicut dicitur Spiritus Filii, et Patris, ita Pater diceretur Spiritus Sancti Pater, et Filius, Spiritus Sanctus Filius, quia relativa ad controvertentiam dicuntur. Sed respondetur non omnia relativa esse talia, quod eidem vocabulo sibi invicem respondeant, ut sicut hoc dicitur illius, ita e converso.

Circa hanc distinctionem movet D. Thomas difficultatem circa hypostases, an sint in divinis, et, an in remotis proprietatibus maneant hypostases distinctæ de quo etiam i p. quæst. xl, art. iii. Secundo movet difficultatem de proprietatibus et relationibus, an relationes in divinis sint aliquid et distinguantur ab essentia, de quo i p. quæst. xxviii, et de numero notionum, an sint quinque, de quo i p. quæst. xxxii, art. iii.

#### DISTINCTIO XXVII.

In hac distinctione determinat Magister de variis nominibus, quibus proprietates personales designantur. Et facit quatuor. Primo, comparat proprietates personales quas assignat Hilarius, scilicet Pater, Filius, et Spiritus Sanctus cum his quas assignat Augustinus, scilicet genuisse, natum esse, et procedere, et quomodo convenient, et differant. Secundo, relationum nomina

designat. Tertio, designat alia nomina, quæ relative dicuntur, et easdem proprietates personales designat, ponitque regulam generalem eorum, quæ ad se, et quæ relative dicuntur. Quarto, dubitationem quamdam resolvit.

¶ Circa primum, docet non esse proprietates diversas secundum se, licet non omnino idem significant. Non sunt diversæ, quia tam proprietas Patris est, esse Patrem, quam genuisse, generare enim est proprium Patris, et tam proprium est Filii esse Filium, quam esse genitum. Non omnino sunt idem, quia Pater, et Filius sunt nomina hypostasis, generare vel generari, actionis, et passionis.

Circa secundum, assignat vocabula relationum, quæ sunt paternitas, filiatio, processio, gignere, gigni, procedere, quæ sic in abstracto non significant hypostases, sed relationes. Et istæ proprietates faciunt Personas differre ab invicem, sed non separari, et recedere seu distare, ut ex Damasceno probat.

Circa tertium, ostendit hæc nomina, genitor, genitus, verbum, imago, etiam relative dici, quia imago non ad se dicitur, sed alicujus est; similiter et verbum, loquentis est; genitor autem, et genitus se habens sicut Pater, et Filius. Et sic ponit regulam generalem eorum quæ ad se, et eorum quæ relative dicuntur, quod quidquid ad se dicitur, non est alter sine altero, sed ambo simul idem sunt, sicut Pater, et Filius ambo sunt Deus, sed non ambo Pater, et ita Pater ad se non dicitur.

Circa quartum, ponit dubitationem de illa propositione Deus de Deo, lumen de lumine, an secundum relationem dicuntur, vel secundum substantiam? Respondetur illa esse nomina substantiæ, sed supponere, seu accipi pro Personis

ex vi illius locutionis de alio. Nec tamen dicitur Verbum de Verbo, Filius de Filio, sicut Deus de Deo, quia illa nomina diversis Personis convenire non possunt, sed eidem, Deus autem utrique Personæ convenit.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum origines, seu operationes præcedant Personas, vel e contra, de quo etiam 1 p. quæst. XL, art. II. Secundo, utrum Verbum dicatur personaliter; an essentialiter in divinis. Tertio, utrum Verbum procedat per se, et importet respectum ad creatas, de quibus etiam agit 1 p. quæst. XIV.

## DISTINCTIO XXVIII.

In hac distinctione agit Magister de proprietatibus, quæ non constituunt Personas, ut ingenitus, seu innascibilis, quod convenit Patri, et imago, seu verbum, et sapientia genita, quæ conveniunt Filio. Duo ergo principaliter agit in hac distinctione. Primo, de ipsa innascibilitate, quæ est proprietas Patris. Secundo, de imagine, verbo, et sapientia genita, quæ conveniunt Filio.

Circa primum, docet de hac proprietate innascibilitatis, et quod distinguatur a notione paternitatis, et quomodo soli Patri conveniat, non Spiritui Sancto et quomodo esse ingenitum, et genitum non inducat diversitatem substantiæ sicut Ariani arguebant, sed solum diversitatem notionis qua Pater diversus est a Filio. Distinguitur notio ingeni et Patris, quia Pater dicitur positive, ex eo quod habeat Filium, ingenitus negative, eo quod non habeat principium a quo sit. Unde ingenitus relative dicitur, non positive, sed negative, dicitur enim per ordinem, ad genitorem a quo non est. Convenit autem soli Patri, et non Spiritui Sancto quia licet Spiritui



tus Sanctus sit non genitus sumpto non genito pro non Filio, non tamen sumpto ingenito pro omnino innascibili, id est, carente omni principio. Quod vero non sint diversæ naturæ genitus, et ingenitus constat ex dictis, quia solum pertinent ad notionem non ad naturam, licet Ambrosius noluerit uti hoc nomine ingenitus propter improbitatem hæreticorum, et quia non inveniebatur in Scripturis. Sicut autem non est idem genitus, et ingenitus, ita non est idem, sed diversum Pater, et Filius, scilicet notionem non essentia, licet concedi non possit, quod Patrem esse, diversum sit, quam Filium esse, significaretur enim diversitas in esse.

Circa secundum, docet, quod licet sapientia absolute dicatur non relative, et imago aliquando pro essentia, seu tota Trinitate sumatur, ut cum dicitur homo factus ad imaginem Dei, tamen si dicatur sapientia genita, seu nata, idem est, quod Verbum, et tam Verbum, quam imago relative dicuntur ad suum principium, et sapientia nata, quæ est idem, quod Verbum ad suum genitorem.

Circa hanc distinctionem inquit D. Thomas, in quo consistat innascibilitas, et quomodo sit proprietas Patris, et, an sit personalis, id est, Persona constituens, de quo etiam 1 p. quæst. xxxiii art. iv. Secundo, an imago, et verbum dicantur essentialiter, vel personaliter in divinis, et, an sola Filio convenient, de quo 1 p. quæst. xxxiv et xxxv.

#### DISTINCTIO XXIX.

In hac distinctione agit Magister de hac proprietate, seu notionem principium, quod potest convenire, et uni, et duabus Personis; uni ut Patri convenit esse principium Fi-

lii; duabus, sicut Patri, et Filio convenit esse principium Spiritus Sancti. Et facit duo. Primo, ostendit in genere, quomodo ratio principii dicatur in divinis, et quomodo Pater sit principium relative ad Filium, et uterque ad Spiritum Sanctum. Secundo, an Pater, et Filius eadem notione sint principium Spiritus Sancti.

Circa primum, ostendit omnibus Personis convenire rationem principii, quæ utique, relative dicitur, principium enim, alicujus principium est, sed differenter. Nam Patri convenit esse principium Filii generatione. Patri et Filio convenit esse principium Spiritus Sancti processione, seu spiratione. Spiritui Sancto convenit esse principium creaturarum, simul cum aliis Personis, creatione. Et quidem Patri ad Filium, et utrique ad Spiritum Sanctum convenit esse principium ab æterno, quia ab æterno producant, sed respectu creaturarum convenit esse principium in tempore, quia creaturæ in tempore processerunt. Nec tamen tres Personæ sunt tria principia creaturarum, sed unum, quia uno, eodemque modo, id est, eadem omnipotentia sunt principium creandi, et ita sunt unus creator, quod ibi ex verbis Augustini probat. Similiter Pater est principium Filii generando ipsum; et Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti spirando ipsum.

Circa secundum, ostendit in primis Patrem, et Filium esse unicum principium Spiritus Sancti seu unum spiratorem, sicut est unus creator, quia eadem voluntate, et spiratione procedit ab eis. Sed tamen admonet ex Hilario, quod licet Filius sit a principio, seu origo ejus a principio, non tamen ipse habet principium, id est, initium, quia ab æterno. Respectu ergo Spiritus Sancti, Pater, et Filius unum princi-



pium sunt. An vero unica notione, seu relatione ipsum respiciant? Respondetur eadem relatione, seu notione referri, quam notionem proprio nomine non nominamus, sed scimus non esse paternitatem, nec filiationem, sed aliquid commune, scilicet spirationem activam.

Circa hanc distinctionem inquit D. Thomas, primo, an una Persona sit principium alterius, et, an dicatur univoce ratio principii de Deo, et creaturis, de quo etiam 1 p. quæst. xxxiii, art. i. Secundo, an Pater, et Filius sint unum principium Spiritus Sancti unus spirator, et una relatione ipsum respiciant, de quo etiam 1 p. quæst. xxxvi, art. iv.

## DISTINCTIO XXX.

In hac distinctione agit Magister de his nominibus, quæ Deo attribuantur in tempore, et non ab æterno, ut esse creatorem, esse Dominum, esse donatum, etc. Et facit tria. Primo, proponit conclusionem suam ostendens quædam nomina dici temporaliter de Deo. Secundo, solvit quamdam objectionem. Tercio, difficultatem quamdam supra distinctione xviii positam hic resolvit.

Circa primum, docet quædam nomina dici de Deo ex tempore, quæ relationem aliquam important, ut creator, Dominus, etc. quæ ad creaturam dicuntur cujus Deus est creator et Dominus, nec tamen mutationem aliquam ponunt in Deo, sed in ipsa creatura, quæ de novo incipit, et sic Deus de novo denominatur illam creare, vel ei dominari, aut illi donari.

Circa secundum, ponit objectionem, quia saltem ipsum tempus non incipit in tempore, et tamen Deus etiam est Dominus temporis, ergo potest dici Dominus respectu alicu-

jus, quod non incipit in tempore. Respondetur sufficere quod tempus de novo incipiat, licet non in alio tempore, ut ipsius ex tempore incipiat esse Dominus. Et quod negari non possit Deo de novo convenire, seu accidere istas denominationes relativas, sine mutatione tamen Dei, manifestat ex Augustino quia aliæ res præter tempus sine dubio in tempore incipiunt, et Deus non potest dici Dominus nisi respectu subiectorum, ergo in tempore incipit illa denominatio, non quia illi accidat aliqua mutatio, sed quia nobis accedit de novo.

Circa tertium, difficultas supra tacta erat, an cum Spiritus dat se ipsum creaturæ, referatur ad se, quia omne datum relative se habet ad dantem, et ad id cui datur. Respondetur Spiritum Sanctum dici datum relative ad dantem, scilicet ad totam Trinitatem, quæ est Deus, et ad eum cui datur, respectu vero sui, cum dat seipsum non se habet relative relatione reali.

Circa hanc distinctionem inquit D. Thomas. Primo, utrum aliquid possit de Deo dici ex tempore, et, an significant ista nomina divinam essentiam, de quo etiam 1 p. quæst. xiii, art. vii. Secundo, an relationes de Deo sic dictæ realiter sint in Deo; an solum in creatura de quo quæst. vii, de potent. art. x; an vero aliquæ relationes rationis possint de Deo dici ab æterno infra inquiretur; videri tamen possunt, quæ dicuntur de ideis 1 p. quæst. xv et xiv, art. xvi de invariabilitate divinæ scientiæ, et 1 p. quæst. xix, agendo de relatione rationis actuum liberorum in Deo.

## DISTINCTIO XXXI.

In hac distinctione agit Magister de nominibus quibusdam, quæ sunt

propria Personarum per quamdam appropriationem, non per omnimodam proprietatem. Et quia inter alia attribuitur Filio æqualitas, agit etiam de æqualitate, et similitudine, quæ est inter divinas Personas. Igitur in hac distinctione tria facit magister. Primo, explicat quomodo sit æqualitas, et similitudo in Personis divinis. Secundo, explicat quamdam appropriationem, quam Hilarius attribuit Personis. Tertio, explicat aliam quam Augustinus attribuit.

Circa primum, docet æqualitatem, et similitudinem dici quidem relative sed in Deo attendi, seu fundari secundum substantiam, ita quod æqualitas Filii, et Patris summa est unitas et simplicitas, et similiter similitudo, quod ex Augustino probat. Unde et quibusdam non indocte videtur per æqualitatem, et similitudinem potius aliquid removeri, quam poni, ita quod æqualitas sit remotio majoris, et minoris in Deo, similitudo remotio diversitatis, et dissimilitudinis.

Circa secundum, Hilarius hæc nomina appropriavit Personis, dicens quod æternitas est in Patre, species in imagine (id est in Filio) usus in munere (id est in dono Spiritus Sancti) circa quæ verba multum laboravit Augustinus in VI de Trinitate. Appropriatur enim Patri æternitas, quia caret omni principio, ut sic idem valeat, quod ingenuus. Appropriatur Filio species, id est, pulchritudo, quia imago est Patris. Appropriatur Spiritui Sancto usus muneris, quia donum est, et per modum amoris donantis procedit. Et sic per has appropriationes non distinguuntur, aut constituuntur illæ hypostases, sed distinctæ monstrantur. Et assignavit Hilarius propria Personarum in illis tribus, non per proprietates Personas declarando, sed propria-

tibus, scilicet Patri, imagini, et dono illa appropriando.

Circa tertium, Augustinus assignavit alias appropriationes, scilicet Patri appropriando unitatem, Filio æqualitatem, Spiritui Sancto concordiam, licet omnes una substantia sint, et unus Deus. Et Patri quidem attribuitur unitas, quia unitas non est ab alio cum sit principium numeri, et omnes aliæ Personæ unum sunt cum Patre. Ubi advertit ex Augustino quod licet Pater, et Filius dicantur unum juxta illud : *Ego et Pater unum sumus*, et similiter dicantur unus Deus, non tamen unus absolute, quia unus pertinet ad unitatem Personæ, et negare plures Personas est hæresis Sabelliania, unum autem pertinet ad unitatem essentiæ, quam negare Ariana hæresis est. Filio autem attribuitur æqualitas, quia Filius genitus est ut æqualis, et ita prima ratio æqualitatis inter duos est, et Filius, et æqualis gignitur. Concordia attribuitur Spiritui Sancto quia amor, est et donum, concordia autem ex amore est.

Circa hanc distinctionem inquit S. Thomas, an æqualitas sit ponenda in divinis, et, an sit distincta relatio realis a Personis; de quo etiam I p. q. xli, art. II. Secundo, inquit, an essentialia attributa sint approprianda Personis, et quomodo ubi examinatur appropriatio Hilarii, et Augustini de quo etiam I p. q. xxxix, art. ix.

#### DISTINCTIO XXXII.

Occasione eorum, quæ dicta sunt distinctione præcedenti de Spiritu Sancto, quod est amborum concordia, et communio inquit Magister in hac distinctione, an Pater, et Filius diligant se Spiritu Sancto sicut dicendum videtur per auctori-



tates supra inductas, quibus dicitur Spiritum Sanctum esse quo genitus a gignente diligitur, et e contra, estque utriusque amor, et communio. Ad hanc ergo difficultatem tractandam duo facit. Primo, ejus profunditatem declarat ex alia simili: An Pater sit sapiens sapientia genita. Secundo, suum aperit sensum in præsentī quæstione.

Circa primum proposita auctoritate Augustini quia in VI de Trinitate dicit genitorem, et genitum non participatione, sed essentia sua, et dono suo servare unitatem, et in XXV de Trinitate ubi inquit non solum per Spiritum Sanctum Patrem se, et Filium, et Spiritum Sanctum diligere, procedit ad illam quæstionem, an Pater sit sapiens sapientia genita, an seipso; ex quo aliæ minutiores quæstiunculæ pendent, et resolvuntur. Respondetur ergo ex Augustino in VI de Trinitate negative, quia cum idem sit in Deo intelligere, seu sapere, et esse, si esset sapiens sapientia genita, esse suum haberet a sapientia genita, et sic non ipsa ab illo, sed ille ab ipsa esset. Aliæ vero quæstiunculæ quas incidenter solvit sunt tres. Prima, an ipse Filius sit sapiens sapientia genita, an ipsa sapientia Patris, quæ ingenita est. Respondetur unam, et eandem esse sapientiam in Filio, et in Patre, quia absolutum attributum est, sed in Patre sapientia ipsa non est ab alio, in Filio autem de Patre est, et de ejus sapientia, unde eadem sapientia Patris est sapiens, loquendo de sapientia absoluta, loquendo vero de notionali, scilicet de Verbo, seu hypostasi habente sapientiam sapiens est sapientia genita. Secunda, an Filius sit sapiens seipso, vel per se ipsum? Respondetur duabus opinionibus, et in ultimam videtur inclinare, scilicet quod Filius seipso, vel per seipsum, id est, per suam natu-

ram agat, non tamen de seipso, sed ut genitus a Patre. Tertia, si Pater non est sapiens sapientia genita, ergo aliqua sapientia non est sapiens, scilicet illa, quæ genita est sapientia autem qua Pater est sapiens non est illa, quæ genita est, ergo non est una tantum sapientia. Respondetur consequentiam non valere, quia licet Pater non sit sapiens sapientia genita, et sit sapiens sapientia ingenita, non sequitur esse duas sapientias, vel essentias, quæ est nomen absolutum, sed esse duas Personas, seu relationes sapientiæ genitæ, et ingenitæ.

Circa secundum, supponit dari in Deo dilectionem absolute dictam, quæ convenit toti Trinitati, et notionaliter dictam quæ est Spiritus Sanctus sicut de sapientia dictum est, nec tamen duæ dilectiones sunt sed una sicut, nec duæ sapientiæ. Videtur autem ex dictis concludi, quod sicut Pater non est sapiens sapientia genita, quia sapientia, et esse Dei idem sunt, Pater autem non habet esse per Filium, ita nec sit diligens Spiritu Sancto, seu amore procedente, quia idem est diligere, atque esse. Unde tamen fatetur Magister hanc quæstionem sibi esse insolubilem, Deique cognitioni relinquendum, sed tamen sic fatendum esse, Patrem, et Filium diligere se Spiritu Sancto, quod etiam per se diligant, quia alias cum diligere sit esse, si per Spiritum Sanctum haberent diligere, haberent et esse.

Circa hanc distinctionem movet D. Thomas. Primo, an Pater, et Filius diligant se, et creaturas Spiritu Sancto de quo etiam I p. q. XXXVII, art. XII. Secundo, an Pater sit sapiens sapientia genita, et ipse etiam Filius, an sit sapiens sapientia genita, de quo agit in præsentī, q. II.



## DISTINCTIO XXXIII.

In hac distinctione agit Magister de proprietatibus per comparationem ad Personas, et ad essentiam, an sint idem cum Personis, et essentia; in sequenti autem distinctione specialiter, quomodo essentia sit ipsæ Personæ sine earum confusione tractat. In hac ergo distinctione tria facit. Primo, ostendit generaliter proprietates esse idem cum Personis, et essentia. Secundo, specialiter refert opinionem aliquorum, qui negabant proprietates esse naturam, et Personas, eamque refutat. Tertio, respondet auctoritatibus, et fundamentis in contrarium.

Circa primum, docet quod sicut in Personis esse proprietates omnes fatentur, et Ecclesia canit adorans in Personis proprietates, ita fatendum est ipsas proprietates esse Personas, et non distingui ab illis, nec ab essentia propter summam Dei simplicitatem, ut supra auctoritatibus sanctorum ostensum est, et solum ubi est relativa oppositio est distinctio, ut quod Pater non sit Filius, nec e contra, non tamen, quod distinguatur ab essentia, vel a Persona ipsa proprietas.

Circa secundum, ponit opinionem eorum, qui dicebant proprietates esse in Personis, non Personas ipsas, nec essentiam, sed eis extrinsecus affixas, quia si Personæ ipsæ essent non determinarentur a proprietatibus, et si essent idem quod essentia, eadem res esset principium distinguendi Personas, et unum essendi in essentia. Addunt ulterius, quia si essentia divina est Pater et Filius, ergo essentia divina generat, et generatur, si autem in eadem essentia divina non est paternitas, et filiatio, ergo non sunt Deus paternitas, et filiatio. Refutat au-

tem hanc sententiam, quia proprietates, sic sunt in Personis, ut eas determinent, id est, hypostases constituent, suisque notionibus afficiant sic autem sunt in essentia, ut eam determinent, id est, hypostasim nationaliter non constituent. Unde et sunt idem cum essentia et tamen essentia non generat, nec generatur, sed hypostasis. Cur autem essentiam non determinent, cum sint unum cum illa? Respondetur hoc esse inscrutabile sacramentum huius mysterii, ejus enim summa, et infinita eminentia hoc petit, ut et natura in ratione essentiæ maneat una, et tamen in ratione relativa Personarum sit distincta.

Circa tertium objiciunt primo, verbum Augustini super Psal. LXVIII, quod Deus substantia est, Pater vero eo quo Pater non substantia est, sed ad Filium, ergo Pater non est ipsa essentia Dei, quia hæc substantia est. Et similiter dicit, quod Pater non est illud, quod vel quo est, ergo distinguitur Pater ab esse, seu essentia qua Deus est. Respondetur non negasse Augustinum proprietatem Patris esse substantiam, sed non significari modo substantiali, sed relativo licet in re substantia sit: et hac etiam ratione non eo quo Pater est, Deus est, id est, non eo quantum ad modum significandi. Item objiciunt quod dicit Augustinus quod Verbum secundum quod sapientia et essentia, est idem, quod Pater, sed secundum quod Verbum non est idem quod Pater, ergo illud, quod est Verbum non est illud, quod Pater, et sic Pater, qua Pater non est essentia. Respondetur Verbum qua Verbum non esse illud, quod Pater est in hypostasi, bene tamen est illud, quod Pater in essentia.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an relationes distinguantur ab essentia, ubi etiam

de modo distinctionis attributorum, et, an sint de conceptu essentiae, vel e contra, de quo etiam i p. q. xxviii, art. i. Secundo, inquit, an proprietates sint in Personis, et sint ipsae Personae, de quo i p. q. xl, art. i. Tertio, an essentialia praedicentur de proprietatibus, seu Personis, de quo i p. q. xxxix; denique, an de notionibus liceat contrarie opinari, de quo i par. q. xxxii, art. v.

## DISTINCTIO XXXIV.

In hac distinctione agit Magister de identificatione essentiae, et attributorum cum Personis. Et dividitur tota distinctio in quatuor partes. In prima ponit eorum errorem, qui dixerunt naturam, seu essentiam Dei non esse tres Personas, eumque refutat. In secunda inquit, an sit concedendum, quod sit unus Deus trium Personarum sicut una essentia tres Personae. In tertia ostendit attributa absoluta, ut sapientia, potentia, etc. omnibus Personis convenire, licet per appropriationem Patri attribuatur potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas. In quarta agit de hoc nomine homousion, et de his quae translativae de Deo dicuntur.

Circa primum, aliqui dixerunt naturam, seu essentiam Dei non esse tres Personas, ducti illo argumento in praecedenti distinctione facto, quia si est eadem res Filius, et Pater, eadem res esset generans et genita. Et auctoritate confirmant Hilarii in viii de Trinitate dicentis, quia non est idem natura, et res naturae, sicut non idem est homo, et quod hominis est, et sic non est idem Deus, et quod Dei est. Sed respondet Magister ex ipsomet Hilario in eodem loco, quod res naturae Filii est, et eadem res naturae Patris est,

atque ita non est distinguendum in Deo inter naturam, et rem naturae sicut in rebus creatis, sed eadem res propter eminentiam suam, et est natura, et est res, seu hypostasis naturae, et secundum quod est natura non generatur, secundum quod hypostasis, generatur, vel generat. Et cum Hilarius dicit rem naturae non esse naturam, de rebus creatis id dixit, per quas divina Trinitas mensuranda non est. Nec secundum corporales modos accipienda sunt, quae de Deo dicuntur, quasi aliud sit Deus, aliquid quae Dei sunt quasi illi insint, sed ut ibi dicit Hilarius non aliud sunt, quam quod est ipse, quae sua sunt. Itaque una est essentia, et tres Personae, quae idem sunt cum essentia, proprietatibus tamen distinctae, et secundum intelligentiae rationem etiam ab essentia distinguuntur.

Circa secundum, docet optime dici unam essentiam trium Personarum, et tres Personas unius essentiae, Deum autem trium Personarum, vel tres Personas unius Dei, Scripturae usus non habet, ne forte sicut dicitur Deus de creaturis, ut Deus Abraham, et Isaac, etc. ita dicatur de Personis.

Circa tertium, docet sapientiam, et potentiam, et bonitatem unum quid absolutum esse in Deo, et unam perfectionem, sed tamen aliquando attribuit potentiam Patri, sapientiam Filio, bonitatem Spiritui Sancto, quod ideo est ne Pater prior, seu senior Filio intelligatur, et ideo debilior, seu minus potens, nec Filius posterior seu junior, et ideo minus sapiens, nec Spiritus Sanctus ex eo, quod Spiritus, tumidus, vel crudelis, sed bonus, et mitis. Est tamen una potentia, sapientia, et bonitas trium Personarum, quia consubstantiales sunt.

Circa quartum, dicit hoc nomen homousion idem esse, quod consubs-



tantiale, id est, unius essentiae, et substantiae sicut dicitur: *Ego et Pater unum sumus*. Et sic sumpta substantia pro essentia dicitur unius substantiae, seu essentiae id quod est homousion; et sic acceptum fuit in Concilio Nicæno. Quæ autem supra translative de Deo dicta sunt, ut quod sit character, splendor, speculum, etc. ratione similitudinis secundum intelligentiam catholicam sumenda sunt.

Circa hanc distinctionem inquirat primo D. Thomas, an essentia, et Persona sint idem de quo i p. q. xxviii, art. ii, et q. xl, art. i. Secundo, utrum sint tres Personæ unius essentiae, de quo i p. q. xxxix, art. ii. Tertio, Utrum aliqua translatione, seu per metaphoram debeant dici de Deo; et quomodo istæ metaphoræ accipiendæ sunt de quo i p. q. i, art. ix, ubi de metaphoris Scripturæ. Item, quæ attributa approprianda sint Personis de quo i p. q. xxxix, art. vii et viii.

#### DISTINCTIO XXXV.

Ab hac distinctione incipit secunda pars hujus primi libri ubi post disputationem de mysterio unitatis, et Trinitatis Dei, succedit tractatus de his attributis, quibus Deus est principium, et causa creaturarum. Et ideo tractat de tribus. Primo, de scientia usque ad distinctionem xlii. Secundo, de potentia usque ad distinctionem xlv. Tertio, de voluntate, et bonitate Dei a distinctione xlv, usque ad finem. Materiam autem de scientia Dei hoc ordine tractat Magister ut primo agat de ipsa scientia communiter sumpta. Secundo, de prædestinatione, quæ est pars providentiæ, seu scientiæ Dei distinctione xl et xli. Scientiam autem secundum se tali ordine considerat, ut primo agat de ipsa per or-

dinem ad objecta sua ostendendo quorum sit scientia in Deo. Secundo, e converso considerat objecta ipsa quomodo sint in scientia Dei, distinctione xlii. Occasione autem hujus incidenter agit de modo quo Deus est in rebus, quod pertinet ad immensitatem, et hoc distinctione xxxvii. Tertio, agit de scientia Dei, ut est causa rerum, et prima ostendit scientiam esse causam rerum distinctione xxxviii, deinde qualis causa sit, et quomodo distinctione xxxix.

Igitur in præsentī distinctione agit de scientia Dei per comparisonem ad sua objecta. Et circa hoc duo facit. Primo, proposita necessitate, et ratione hujus tractatus, et diversis nominibus scientiæ Dei, inquirat, an ita dependeat scientia Dei ab objectis, v. g. a futuris, ut si nulla futura essent, nec præscientia esset. Secundo, deducit ex hoc duo corollaria circa præsentiam rerum in ipsa scientia Dei.

Circa primum, supponit scientiam Dei, licet una et simplex sit pluribus tamen nominibus, seu considerationibus nominari, dicitur præscientia, dispositio, seu providentia, prædestinatio, et sapientia; præscientia respectu futurorum, sive bonorum, sive malorum, providentia respectu regendorum, prædestinatio respectu salvandorum, sapientia vero sicut et scientia respectu omnium; hoc autem supposito inquirat, utrum hæc præscientia, prædestinatio, vel providentia potuerint esse in Deo si objecta nulla fuissent. Nam ex una parte videtur, quod si nihil vellet creare, vel salvare, nihil maneret, quod a prædestinatione, vel præscientia attingeretur, et sic nec prædestinatio, nec præscientia esset. Ex alia vero parte cum idem sit Deo esse, et præscium, vel sapientem esse, si potuit nihil præscire, et non præscivit, potuit non esse Deus. Res-



pondet Magister quod quia præscentia sumitur relative ad futura, sicut creator ad creaturam, si nulum objectum esset futurum non esset præscentia relative, seu denominative, prout ad objecta illa terminatur, non tamen deesset præscentia entitative, quia adhuc tota essentia Dei permaneret qua se, et objecta possibilia sciret. Scientia enim non solum est de temporalibus, se etiam de æternis.

Circa secundum, infert prima omnia dici esse in Deo, non quia creatura sit creator, vel ista temporalia essentialiter sint in Deo, sed quia in ejus scientia semper fuerunt. Infert secundo, dici omnia esse præscentia Deo, et nihil apud eum esse præteritum, nihil etiam futurum respectu ejus, quia cum illo sunt omnia ineffabili quadam cognitione sapientiæ divinæ.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an in Deo sit scientia, ubi examinari potest ratio D. Thomæ 1 p. q. xiv. art. 1 Secundo, an Deus proprie, et in se intelligat alia a se, ubi etiam, an intelligat alia in se, ut in objecto, seu specie tantum, an etiam ut in causa de quo 1 par. q. xiv, art. v et vi. Tertio, an ejus scientia sit univoca scientiæ nostræ; an universalis, variabilis, enuntiativa, etc. De quo etiam dist. xiv. art. xiv et xv.

## DISTINCTIO XXXVI.

In hac distinctione inquit Magister, quomodo objecta cognita sint in Deo. Et facit tria. Primo, inquit utrum omnia sint in essentia, vel per essentiam Dei. Secundo, specialiter, utrum mala dici possint esse in Deo supposito quod sunt cognita a Deo, et ut sunt in ipso, ratione cognitionis. Tertio, quomo-

do verificetur quod omnia sint ex ipso Deo, per ipsum, et de ipso.

Circa primum, docet quod licet Dei præscentia sit idem quod Dei essentia, tamen objecta quæ cognoscit, dicuntur esse in præscentia et non in essentia, alias essent ipsa substantia Dei, sed sunt ut cognita in præscentia, quæ est essentia Dei. Et sic dicit Augustinus quod habuit electos in præscentia sua non in natura sua.

Circa secundum, docet quod licet Deus, et bona, et mala cognoscat, non tamen dicuntur in Deo esse mala, sicut dicuntur esse bona, eo quod mala sunt solum in notitia, bona autem etiam in approbatione, et ratione hujus dicuntur esse in Deo quasi prope ipsum et approbata ab ipso, mala autem quasi abscondita dicuntur ei, et alta, id est, superba a longe cognoscit.

Circa tertium, docet omnia esse ex ipso per ipsum et in ipso, scilicet omnia ea quorum Deus auctor est, est autem auctor omnis naturæ, et omnis boni, et sic omnia bona in ipso sunt et per ipsum. Et ita hæc tria per ipsum, ex ipso, in ipso unum quid significant in Deo, scilicet principium esse, et auctorem omnium. Et licet in illis tribus videantur designari Personæ, tam unicuique Personæ omnia illa tria attribuenda sunt, non ita unum uni quod non alterum. Advertit tamen quod licet omne quod est de Deo sit etiam ex Deo, non tamen e contra quidquid est ex Deo, est etiam de Deo, nam esse de ipso, est esse de ejus substantia, quod non convenit nisi Personis divinis, esse ex Deo, est procedere ab illo, quod etiam convenit creaturis.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an Deus cognoscat singularia, de quo 1 p. q. xiv, art. xi. Secundo, an cognoscat mala de quo ibi ar. x. Tertio, an res quæ cog-

noscentur sint in Deo, ubi etiam, an perfectiones omnium rerum sint in Deo et quomodo, de quo I p. q. IV art. II. Quarto agit de ideis, an sint in Deo; an sint plures; an de omnibus habeat ideas, de quo etiam I p. q. XV.

DISTINCTIO XXXVII.

In hac distinctione quia dictum est res omnes quatenus cognitae esse in Deo, explicat quomodo Deus per immensitatem sit in omnibus, quæ distinctio quia satis longa est in quatuor partes præcipuas dividi potest. Primo, enumerat modos aliquos, quibus Deus dicitur esse in creatura. Secundo, explicat quomodo Deus ubique sit per immensitatem, et in sanctis per gratiam. Tertio, agit de immutabilitate Dei per locum, et tempus. Quarto, de mobilitate spirituum creatorum, ex quibus colligit quomodo Deus sit ubique sine motu locali.

Circa primum, docet Deum generaliter in omni essentia, et natura existere per essentiam, præsentiam, et potentiam sive sui definitione, circumscriptione, et mutabilitate: in sanctis est excellentius inhabitando per gratiam: in Christo excellentissime per plenitudinem divinitatis. Hoc ex sanctorum auctoritatibus probat. Primum quidem, quia dicunt Deum esse ubique, et in omni natura, et omnia implere; secundum vero quia sancti dicunt inhabitare Deum in justis, et anima iusti dicitur sedes Dei, quod de aliis rebus inanimatis non dicimus, et ex supra dictis distinctione XIV colligi potest, quomodo Spiritus Sanctus inhabitet in eis ad quos mittitur. Sic ergo in justis est tamquam in templo, et habitatione. Quod si quæretur, ubi ergo habitabat Deus antequam essent iusti, respondetur quod

in se habitabat, nec enim sic eos inhabitat, ut illis subtractis cadat. Nec similiter impeditur Deus esse in homine, quia ab anima repletur, nec una Persona impedit aliam, sed totæ tres Personæ ubique sunt, licet non ubique habitent, sed solum in justis, unde nec in oratione Dominica dicimus Pater noster qui ubique es, sed qui in cœlis es, id est, in justis. Qui modus existendi in justis, ut ex Augustino colligitur est, quia habetur ab illis ut cognitus, et amatus.

Circa secundum, docet hunc modum immensitatis quo Deus est in omnibus rebus vix posse intellectu capi, sicut et alia quæ de Deo dicuntur. Quod enim aliqui dicunt Deum esse ubique per essentiam, quia omnia habent esse ab ipso et per ipsum, et ubique esse præsentem, quia omnia præsentia ei sunt, et quidquid in locis est, Deus facit ut in eis sint; hæc licet vere dicantur, plus tamen quam nos capimus, in eo continetur, quod Dei essentia ubique esse dicitur. Quod vero aliqui quærent, quomodo si substantia Dei ubique est, sordibus corporalium non inquinetur, Respondetur etiam spiritum creatum sordibus carnis præsentem esse, nec ab eis inquinari, et solem radios mittere in locum immundum, nec ab eo lux inquinatur. Sic ergo attingit ubique propter sui munditiam, quod etiam explicat ibi auctoritate Augustini.

Circa tertium, docet Deum, nec mutari per loca, nec per tempora. Non localiter, quia nec est circumscriptive cum non sit corpus, nec definitive ut spiritus, quia non ita est in uno loco, ut non sit in alio. Non mutatur per tempora, quia non habet aliquam vicissitudinem ut in effectibus, vel cognitionibus, aut aliis qualitatibus interioribus secundum quas fit mutatio per tempora.

Circa quartum, aliqui dixerunt spiritus creatos non moveri localiter sed locum solum corporibus convenire, sed tamen spiritus creatos mutari per tempora non per loca. Sed dicendum est quod Angelus est in loco non circumscriptive, sed definitive, mittiturque, et transit de loco ad locum ut ex Beda, et Ambrosio ostendit, Angeli enim non replent omnia. Tandem declarat ex Augustino Deum esse ubique immensitate, non magnitudine, seu quantitate locali, potiusque continere omnia, quam contineri loco. Et si alicubi Augustinus dicit Deum in loco non esse, intelligitur non esse in loco modo locali, seu dependenter a loco. Quomodo vero cum quotidie novæ creaturæ fiant, Deus dicatur de novo esse in illis, respondetur esse in illis sine sui mutatione, sicut quando fecit mundum incepit esse in toto universo.

Circa hanc distinctionem inquit primo, utrum Deus sit in omnibus rebus et quæ sit ratio existendi in illis, et quot modis sit in illis de quo etiam 1 p. qu. xxviii. Secundo, inquit, an Deus sed ubique et, an soli Deo hoc conveniat, et, an ab æterno: ubi etiam an Deus sit in spatio imaginario de quo prædicta qu. viii. Tertio inquit, de loco Angeli, quomodo, et qua ratione formali sit in loco, et, an possit in pluribus locis esse Angelus, et plures Angeli in uno loco, de quo 1 p. quæst. lii. Quarto de motu Angeli, an transeat per medium; an fiat an instanti de quo 1 p. quæst. liii.

## DISTINCTIO XXXVIII.

Explicata scientia Dei per comparisonem ad objecta, et quomodo ipsa objecta sint in Deo, et Deus in ipsis, nunc agit de scientia Dei ut est causa rerum, in hac distinctione

tractans, an sit earum causa, in sequenti distinctione qualis causa sit.

Igitur in præsentī tria facit. Primo, proponit difficultatem, an Dei scientia sit causa rerum scitarum. Secundo, resolvit. Tertio, difficultatem tractat de infallibilitate scientiæ Dei.

Circa primum, proponit difficultatem objiciendo pro utraque parte. Nam ex una parte videtur quod scientia Dei sit causa rerum, tum ratione, tum auctoritate Augustini. Ratione quidem et quia nihil potest esse futurum quin sit præscitum, nec præsciri quin infallibiliter eveniat, ergo scientia causa est ut sint, et ut infallibiliter sint. Auctoritate quoque Augustini probatur qui in xv de Trinitate dicit universas creaturas non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit, idemque affirmat in vi Trinitate, non ideo ea quæ facta sunt sciuntur a Deo, quia facta sunt, sed potius ideo facta sunt, quia immutabiliter sciuntur a Deo. Ex alia vero parte videtur, quod si Deus esset causa eorum quæ sciuntur, esset causa malorum, quia hæc etiam sciuntur. Ideo Origines super epistolam ad Rom. dicit: « Non propterea aliquid erit quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo. »

Circa secundum, resolvit difficultatem propositam duabus conclusionibus. Prima est, res futuræ seu faciendæ non sunt causa scientiæ Dei, alias ex creaturis penderet scientia Dei, et quando Origines dicit quia futurum est ideos citur a Deo, quia non dicit causam, sed conditionem sine qua non. Secunda conclusio, Dei scientia non est causa rerum nisi adjuncto beneplacito, seu approbatione voluntatis divinæ. Et ita cum dicit Augustinus ideo sunt quia novit sensus est, quia scienti placuit: de bonis enim tantum lo-



quitur Augustinus, mala autem præscit quidem Deus, sed non facit, sicut infidelitatem Judæorum præscivit, non tamen fecit. Et sic notitia sine beneplacito non est factiva rerum.

Circa tertium, proponit illud vulgare sophisma circa infallibilitatem præscientiæ Dei, quia posita præscientia Dei quod ego cras legam, vel potest aliter fieri, vel non. Si non potest, ergo necessario eveniet et non libere. Si potest, ergo falli potest Dei præscientia, si aliter fiat quam præscit. Respondetur quod illa locutio aliter potest fieri, quem Deus præscit, vel intelligitur conjunctim, vel divisim, hoc est in sensu composito vel diviso. Primo modo non potest aliter fieri, id est, non potest simul conjungi, quod Deus sciat et res non sit. Secundo modo potest aliter fieri, id est, ex se potest res aliter evenire, sed tunc illud aliter Deus præsciret.

Circa hanc distinctionem inquit D. Thomas primo, utrum scientia Dei sit causa rerum et quomodo, de quo i par. quæstio xiv art. viii. Secundum, utrum Deus habeat scientiam non entium et quomodo ea sciat, de quo etiam dicta quæstione art. ix. Tertio et principaliter, quomodo scientia sit de contingentibus cum in se sit infallibilis, et de concordia decretorum Dei cum nostra libertate, ubi etiam de scientia conditionata, etc. Videatur q. xiv. art. xiii.

#### DISTINCTIO XXXIX.

In hac distinctione ut diximus explicat Magister, quomodo scientia Dei sit causa rerum. Et facit duo. Primo, docet esse scientiam Dei invariabilem, ita ut nec minui possit nec augeri. Secundo, explicat, quomodo sit universalis, ita ut ad omnia se extendat.

Circa primum, videtur ex una parte posse minui, vel augeri scientia Dei, quia possunt augeri, vel minui ipsa objecta scibilia, siquidem si modo præscit Deus cras me ambulaturum, potest tale objectum non esse, siquidem libere fit, ergo possunt ipsa cognoscibilia deficere, et sic minuetur scientia Dei. Sed respondetur scientiam Dei esse immutabilem, quia idem est Deo sapere, et intelligere, quod esse. Possunt tamen multa ex his quæ sciuntur a Deo non esse scita quantum est ex parte objecti, quod potest deficere, non ex parte scientiæ, quæ indefectibilis est. Quod si objicias, quia si potest Deus ex parte objecti scire, quod non scivit, ergo potest extempore incipere aliud scire. Negatur consequentia, quia scire ex tempore est idem, quod non scire ab æterno, quod in Deum cadere non potest, et facit sensum compositum: scire autem, quod non scit solum se tenet ex parte objecti secundum se, et in sensu diviso. Nec potest facere aliqua, quæ non sciat, quia si faceret illa, hoc ipso sciret, licet ut futura pro nunc non videat illa.

Circa secundum ostendit providentiam Dei, et scientiam esse universalem, et ad omnia se extendere, licet non eodem modo provideat omnibus, nec enim eamdem curam gerit de irrationalibus, et de rationalibus creaturis. Et hoc sensu dicit Apostolus: *Numquid de bobus cura est Deo*, id est, non est ei cura, sicut de hominibus instruendo, et præcipiendo illis. Et Hieronymus super Habacuc dicit, absurdum esse ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat quot culices, aut muscæ per singula momenta nascentur, id est, parificando curam, et scientiam horum cum providentia, quam habet de hominibus: eamdem inquit rationabilium, et irrationabilium providentiam esse dicentes.

Circa hanc distinctionem agit D. Thomas primo, de invariabilitate divinæ scientiæ, an scilicet possit aliqua scire quæ non scit vel e contra de quo I par. quæst. xiv, art. xv. Secundo, an sciat infinita, ubi etiam, quomodo infinita non possit facere, et possit scire, de quo dicta quæst. xiv, art. xii; et I p. qu. vii, art. iv. Denique quærit de providentia, an sit in Deo, et ad omnia sed extendat de quo I p. q. xxii.

## DISTINCTIO XL.

Explicata ratione divinæ scientiæ, et providentiæ in genere, agit in præsentī de speciali providentia, quæ est prædestinatio. In hac quidem distinctione de prædestinatione, et reprobatione secundum se, in sequenti de causa utriusque.

In hac ergo distinctione duo facit. Primo, explicat certitudinem prædestinationis. Secundo, explicat quid sit prædestinatio, et reprobatio.

Circa primum, ponit hanc conclusionem, prædestinatorum nullus potest damnari, et reproborum nullus salvari. Quod probat auctoritate Augustini in libro de correptione et gratia dicentis, quod numerus electorum, nec potest minui, nec augeri. Nec obstat, quod Deus noster posset apponere gratiam quibus non præbet, aut negare his quibus dat, et sic salvaretur reprobis, et damnaretur prædestinatus. Respondetur enim absolute, et quantum est ex consideratione personæ posse fieri, ex suppositione autem prædestinationis, et in sensu composito id non posse accidere. Sed urgent aliqui, inquit Magister quia non potest utrumque horum simul esse verum, scilicet quod sit prædestinatus, et damnetur, sed alterum horum non potest esse, scilicet quod sit prædestinatus, quia hoc est ab æterno,

ergo etiam alterum non potest esse, scilicet quod damnetur, quia utrumque simul non potest esse. Respondetur quod etiam in illa propositione alterum horum non potest non esse, scilicet quod sit prædestinatus, locum habet sensus compositus, et divisus. Nam ex suppositione, quod ab æterno est prædestinatus non potest non esse, qui est sensus compositus; absolute tamen potuit hic homo non prædestinari ab æterno, et consequenter damnari quantum est ex parte personæ, qui est sensus divisus; et idem est de præscientia Dei, qua etiam ab æterno aliquid præcitur.

Circa secundum, comparat prædestinationem, et reprobationem, tam secundum se, quam secundum effectus suos. Secundum se prædestinatio est gratiæ præparatio, id est, electio qua elegit quos voluit ante mundi constitutionem. Reprobatio vero e converso est præscientia iniquitatis quorundam, et præparatio damnationis eorum. Et sicut in prædestinatione duo considerantur, scilicet gratia in præsentī, et gloria in futuro, et utrumque præparatur, ita in reprobatione duo considerantur, unum quod præscit, et non præparat, id est, iniquitatem, alterum quod præscit, et præparat, scilicet æternam pœnam. Secundum effectus vero docet, quod sicut effectus prædestinationis est gratiæ appositio, ita reprobationis effectus videtur esse quodammodo obduratio. Non autem dicitur Deus obdurare, ut inquit Augustinus impartiendo malitiam, sed non largiendo gratiam, juxta quod dicit Apostolus: *Cujus vult miseretur, et quem vult induratur.*

Circa hanc distinctionem inquit D. Thomas, in quo consistat prædestinatio, etc. an ponat aliquid in creatura, et quis actus in Deo sit, de quo I par. quæst. xxiii, art. i. Se-



cundo, an prædestinatio sit certa, et unde ejus derivetur certitudo de quo ibid. art. vi. Et ad hoc pertinet tractare de certitudine decretorum Dei, an fundentur in scientia media. Tertio, quid sit reprobatio de quo ibidem art. iii. Quarto, qui sint effectus reprobationis, an sola damnatio; an etiam obduratio, et permissio peccati, de quo ibidem, et 1-2 quæst. lxxix, art. i. Et hic de reprobatione positiva, et negativa quid sint, etc. de quo i p. q. xxiii agentes de reprobatione.

#### DISTINCTIO XLI.

Agit de causa prædestinationis, et reprobationis ex parte nostra. Et circa hoc tria facit. Primo, proponit veritatem tenendam. Secundo, duas refert opiniones, et refutat. Tertio, quæstionem quamdam incidentem resolvit de scientia Dei.

Circa primum, docet reprobationis dari in nobis meritum, aut potius demeritum, scilicet peccatum, prædestinationis vero non datur meritum, seu causam in nobis cum sit ex mera gratia, et misericordia Dei. Hæc autem nunquam datur ex meritis. Et eodem modo obduratio, seu gratiæ primæ subtractio, quæ est effectus reprobationis causam non habet in nobis, sed sicut Apostolus inquit, cum nihil boni vel mali egissent non ex meritis, sed ex vocante dictum est, etc.

Circa secundum, aliqui dixerunt ideo Deum elegisse Jacob, quia talem futurum præsciebat, ut in eum crederet, eique serviret. Quod aliquando sensit Augustinus putans Deum non propter opera, sed propter fidem, quam prævidet futuram aliquos eligere. Sed hoc retractavit ipse Augustinus lib i retract. cap. xxiii. quia etiam ipsa fides donum Dei, est sicut et opera bona, et sic manet

ulterius difficultas, quomodo habeatur fides, nam si habetur ex meritis jam non ex gratia, si non ex meritis, ergo fit omnino gratis, et non ex prævisione alicujus operis, vel fidei. Et si ex fide prævisa eligit Deus, utique ex merito, quia etiam fidei opus meritorium est. Quod si objiciatur ex Augustino dicente quæst. ii ad Simplicium, quod voluntas qua Deus diligit Jacob, et odit Esau venit de occultissimis meritis, et sic injusta esse non potest, ergo supponit merita utraque voluntas. Respondetur hæc dicta esse ab Augustino illa priori opinione, quam tenebat, quod ratione fidei prævisæ Deus eligit, quod totum retractavit. Alii dixerunt Deum reprobare animas pro peccatis, quæ fecerunt in cælo propter quæ in ista corpora sunt detrusæ. Sed hoc fabulam redolet, quia animæ non creantur ante corpora, sed in illis, ut patet de anima Adam corpori ejus inspirata. Et contrariatur hoc Apostolo dicenti, cum nihil boni vel mali egissent. Itaque eligit Deus, non quia boni, vel fideles eramus, sed ut essemus. Nec tamen ideo reprobat, ut mali simus, quia Deus non est causa malorum per reprobationem, sicut bonorum per prædestinationem.

Circa tertium, proponit eam quæstionem, an omnia quæ Deus semel scivit semper sciat? Respondetur si loquamur de præsentia in vi illius nominis præscire, quod solum respicit futura sub ratione futuri, non præscire Deum modo, quæ jam non sunt futura, non ex mutatione sua, sed ex futuritionis desitione. Loquendo vero de scientia absolute, quidquid Deus scivit semper scit, quia non mutatur scientia. Nec obstat, quod Deus sciebat hominem nasciturum, aut mundum creandum, quod modo postquam creatus est, non scit. Respondetur enim quod Deus sciebat mundum creandum, non quomo-



documque, sed pro illo signo antequam creatus esset, et hominem nasciturum pro illo tempore, quo nondum natus erat, non autem nasciturum transacto illo tempore. Idem autem modo scit pro illo tempore, non pro isto in quo jam factum est.

Circa hanc distinctionem, primo, inquit D. Thomas, an in Deo sit electio ante prædestinationem eaque non sit ex meritis, de quo I p. q. XXIII, art. IV. Secundo, an prædestinatio sit ex præscientia meritorum, de quo ibi art. V. Tertio, an reprobatio sit ex meritis, de quo ibidem art. etiam V quod art. III. Quarto, an juvetur prædestinatio orationibus sanctorum, de quo ibi art. VIII. Quinto, an Deus modo sciat quidquid ante scivit, de quo I p. q. XIV, art. XIV.

## DISTINCTIO XLII.

Explicata hucusque scientia Dei incipit modo de alio attributo agere, scilicet de potentia. Et tali ordine agit, quod primo tractat quomodo Deus sit omnipotens secundum totam ejus universalitatem. Secundo, reprobatur quasdam opiniones, seu errores circa omni potentiam Dei duabus distinctionibus sequentibus.

Igitur in præsentī distinctione duo facit. Primo, supponit Deum omnia posse quod pertinet ad quæstionem, an est, solvitque quasdam objectiones in oppositum. Secundo, explicat in quo consistat omnipotentia, quod pertinet ad quæstionem quid est, et objectiones in oppositum solvit.

Circa primum proponit quæstionem, an ideo Deus dicatur omnipotens, quia omnia potest, an quia ea potest, quæ vult. Et supponit Deum omnia posse, licet non omnia faciat nisi quæ justitiæ, veritatisque conveniunt, ut ait Augustinus. Ad hoc autem magis explicandum, objicit

primo Magister, nam quædam nos possumus, quæ Deus non potest, ut ambulare, loqui, discurrere, etc. quæ Deus non potest. Respondetur Deum non posse hæc in se exercere, posse tamen ea in creaturis producere, unde ex hoc non minus est omnipotens. Secundo, objicit, quia nec in se, nec in nobis potest mentiri, aut peccare, ergo non potest omnia. Respondetur hæc non esse potentia, sed deficientia, et infirmitatis, unde ea non posse, majoris virtutis est. Tertio, objicit quia Deus non potest moveri, nec mori, vel falli, ergo non omnia potest. Respondetur hæc pertinere ad defectum, et passionem qua carere potius omnipotentia est.

Circa secundum, explicat in quo consistat omnipotentia, et solvit quæstionem supra propositam, docetque in duobus consistere. Primo, quia omnia potest facere, quæ vult. Secundo, quo nihil omnino pati potest nec ei impedimentum aliquod corruptiove inferri, hoc enim si posset, potius esset non posse. Atque ita omnia potest facere præter ea, quibus ejus excellentia læderetur. Et hoc probat auctoritate Augustini in enchiridio, cap. LXXVI. Sed objicit primo, quia ibi dicit Augustinus quod Deus omnipotens est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quidquid vult. Et Chrysostomus dicit: « Ipse est omnipotens, ut totum quod vult possit, » ergo non ideo dicitur omnipotens, quia omnia possit, sed solum quæ vult. Respondetur quod Augustinus non negat Deum posse omnia etiam, quæ non vult de facto, sed quia aliqui dicebant multa Deum velle, quæ non potest, ideo dixit eum posse quidquid vult, et ideo esse omnipotentem. Sed intelligendum est, quod non solum Deus potest quidquid vult se posse, sed etiam quia potest quidquid vult facere, aut quidquid

vult per alios fieri, hoc totum ex se potest, ab illo omnia alia possunt, nulla autem creatura sic potest. Secundo, objicitur quia Filius et Spiritus Sanctus non possunt a se facere quidquam, sed a Patre, ergo solus Pater est omnipotens. Respondetur quod Filius et Spiritus Sanctus possunt a Patre consubstantialiter cum ipso, et per eandem naturam, et potentiam, et ita hoc non diminuit in eis omnipotentiam.

Circa hanc distinctionem inquirunt primo, D. Thoma, an in eo sit potentia, et, an sit tantum una potentia, de quo hic, et in 1 p. qu. xxv. Secundo, inquirunt, quomodo Deus possit omnia. An ea, quæ aliis suntabilia; an etiam quæ impossibilia naturæ, et per quid judicandum sit aliquid possibile, vel impossibile, de quo hic et in qu. xxv cit. ubi etiam disputari potest, an omnipotentia maneret eadem si aliqua creatura redderetur impossibilis, de quo theologi, q. xxv, in 1 p. et qui agunt de omnipotentia Dei.

#### DISTINCTIO XLIII.

Explicata omnipotentia Dei refutat in hac, et sequenti distinctione duos errores circa omnipotentiam. Primo, eorum qui limitabant potentiam Dei dicendo non posse Deum facere nisi quæ facit, et hoc præsentī distinctione. Secundo, eorum qui limitabant Dei potentiam, etiam quoad qualitatem dicendo non posse facere meliora, quam ea quæ facit, et de hoc sequenti distinctione.

In præsentī ergo distinctione solum Magister respondet fundamentis erroris prædicti, quod Deus non potest facere, nisi quæ facit. Et sic habet hæc distinctio tres partes juxta tria fundamenta hujus opinio-

nis, duo prima sunt ex ratione; tertium ex auctoritate.

Circa primum, fundamentum primum hujus erroris erat, quia non potest a Deo fieri nisi quod justum est, et bonum fieri, sed non est justum nisi quod facit, alias enim si aliud esset justum, illud deberet fieri, ergo solum potest facere id quod facit. Et in idem redit quod subdit, quia non potest facere nisi quod exigit justitia, justitia autem non exigit nisi quod facit, si enim aliud exigeret, illud etiam faceret. Respondetur Deum non posse facere nisi quod justum esset si fieret, vel quod est justum quando fit, posse tamen facere aliquid, quod modo justum non est, vel justitia nondum exigit, quia nondum est, sed justum esse potest, quia fieri potest.

Circa secundum, ponit secundum fundamentum, quod est simile præcedenti, nam Deus non potest facere nisi quod debet, non debet autem facere nisi quod facit, quia si deberet aliud facere, utique illud faceret, ergo non potest facere nisi quod facit. Idem quod non facit, aut debet dimittere, aut non. Si non debet dimittere, ergo facit illud, quia quod debet, facit: si debet dimittere, ergo non potest facere, quia quod debet non potest non facere. Respondetur similiter, quod Deus dicitur facere quod debet, non quantum ad debitum obligationis, et rigorosum, Deus enim nulli obligatur; sed quantum ad debitum convenientiæ, quia non potest facere nisi quod conveniens est, et sic est idem quod justum, et dicimus, quod potest facere, aut dimittere etiam, quod modo non est justum, et conveniens, sed quod potest conveniens esse, et cum fiet conveniens erit.

Circa tertium, objiciunt quasdam auctoritates Augustini. Dicit enim in lib. de symbolo: « Hoc solum non potest Deus, quod non vult, er-



go videtur solum ea posse, quæ vult. » Respondetur intelligendum esse, quod non potest Deus nisi quod vult se posse. Item in vii confess. dicit Deum non cogi, quia voluntas ejus non est major, quam potentia, ergo si utraque est æqualis sicut plura non vult, quam potest, ita nec plura potest, quam vult. Respondetur voluntatem non esse majorem potentia, quia sunt una res, nec negatur plura posse quam vult, quia plura subjecta sunt potentiæ quam voluntati de facto. Unde Augustinus in enchiridio dicit omnipotentis voluntas multa potest facere, quæ non vult, nec facit, ut patet quia potuit duodecim legiones mittere Christo, et convertere Tyrios, et Sidonios, et noluit, et alia similia multa sunt.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an Deus possit infinita, de quo i p. quæst. xxv. Secundo, an possit omnipotentia ejus communicari creaturæ, de quo iii p. q. xiii, agendo de potentia animæ Christi et idem est de aliis attributis. Tertio, utrum Deus agat de necessitate justitiæ, ubi : an fit justitia in Deo, et, quæ justitia non sit, de quo i p. q. xxi et 2-2 quæst. xvi, art. iv, ad 1 et tractari solet 1-2 quæst. cxiv, art. i et ii, circa meritum.

## DISTINCTIO XLIV.

Excludit secundum errorem qui dicebat Deum non posse meliorare, seu facere meliora quam quæ fecit. Et dividitur in partes duas. Primo, inquit, an Deus possit facere meliora, vel meliori modo. Secundo, an Deus possit quod olim potuit.

Circa primum, refert quorundam opinionem dicentium quod Deus non potest facere meliora, quia si posset et non faceret esset invidus, sicut a simili dicit Augustinus quod

Deus Pater genuit Filium æqualem, quia si potuit, et non genuit, esset invidus. Sed ad hoc respondet Magister quod Filius est genitus de substantia Patris, et ideo si æqualem posset gignere, et non gigneret esse invidus, creaturam autem de nihilo facit, ideoque semper potest facere meliorem. Urget vero prædictum errorem ratione, quia vel rem aliquam non potest facere meliorem, quia summe bona est, vel quia meliorationis capax non est. Si primo, æquaretur creatori in summa bonitate. Si secundo, esset valde defectuosa, et non consummata, utpote meliorationis incapax, unde hoc ipsum posset Deus perficere, capacitatemtribuendo. Ex hoc autem solvit aliam dubitationem, an ea quæ facit possit Deus alio modo, vel meliori facere. Respondetur enim quod si ly alio modo sumatur ex parte facientis, non potest res aliqua modo meliori fieri, si vero ex parte rei factæ potest meliori modo in se affici et fieri.

Circa secundum, proponit difficultatem quæstionis, quia Deus olim potuit nasci, et resurgere, modo autem non potest amplius nasci, vel resurgere, ergo aliquid potuit tunc, quod modo non potest, et sic potentia ejus est imminuta. Respondetur eandem esse potentiam Dei olim, et nunc, et circa easdem res posse, sicut eadem est scientia, et voluntas circa illas res olim, et nunc. Sed potentia illa fuit tunc ad nascendum, vel resurgendum, modo vero ad natum esse, vel resurrexisse, quod nullo modo variat potentiam, sed res ipsas variat, et immutat potentiam.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an Deus possit facere aliquam creaturam meliorem quam fecit, et specialiter de toto universo, et de quibusdam excellentissimis creaturis ut de humanitate Chris-



ti, B. Virgine, etc. de quo hic et 1 p. quæst. xxv, art. vi. Secundo, an quidquid Deus potuit modo possit, de quo in præsentī.

#### DISTINCTIO XLV.

Explicata scientia, et potentia, explicat tertium attributum quod est voluntas, et ordinat ejus tractatum per quatuor quæstiones. In XLV agit de ipsa voluntate, quid sit, et quot modis dicatur. In XLVI et XLVII, de ejus efficacia erga creaturas. In XLVIII, de conformitate nostra erga divinam voluntatem. In præsentī ergo distinctione duo facit. Primo, ostendit, quid sit voluntas Dei. Secundo, quot modis soleat significari.

Circa primum, voluntatem Dei explicat, tum in ordine ad ipsum Deum in quo idem est esse, et velle, tum in ordine ad creaturas quarum esse, causa est voluntas. Est quidem velle divinum esse divinum, nam sicut idem est Deo esse bonum, quod esse Deum, ita idem est volentem esse quod esse. Nec tamen sequitur quod si dicatur Deus velle omnia, dicatur esse omnia, vult enim omnia ut objecta, non ut id quod est, sicut idem de scire Dei dici debet; velle autem, et scire essentialiter de Deo dicuntur, ea vero quæ scit, vel vult, respicit ut subjecta sibi, seu potius, ut objecta. Respectu autem creaturarum voluntas Dei est summa et prima causa, nec ipsius voluntatis aliqua causa prior est, quia ipsa est æterna, nec aliquid est ante ipsam, aut majus ipsa ut ejus causa sit, nihil autem fit nisi ab ipsa Dei voluntate.

Circa secundum, docet Magister in Deo realiter inveniri solum unam voluntatem, eamque immutabilem, sed secundum aliquos effectus, nominari quasi per signa quædam,

plures voluntates in Deo, id est, plura signa voluntatis Dei, quasi per tropum, et figuram voluntatem nominantes quod ejus est signum. Et sic sunt quinque signa, quibus voluntas Dei manifestatur, scilicet præceptio, prohibitio, consilium, permissio, et operatio. Et quidem per præceptum, et consilium manifestatur quid velit Deus, non quia semper sic fiat sicut præcipit, vel consulit, sed quia si sic fiat gratum est illi. Prohibitio etiam manifestat quid non velit Deus; permissio vero, et operatio dicuntur voluntas Dei, quia nihil accedit in mundo, nisi vel voluntate ejus operante si sit bonum, vel permittente si sit malum. Sic ergo in Scriptura aliquando accipitur voluntas pro ea voluntate, quæ in Deo est, ut voluntas beneplaciti, quæ in Deo æterna est, aliquando pro aliquo signo voluntatis, quod temporale est, ut cum dicitur: *Fiat voluntas tua. Qui fecerit voluntatem Patris mei, etc.* quod ad præceptum pertinet.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an in Deo sit voluntas, de quo 1 p. quæst. xix, art. i. Secundo, an voluntas Dei solum feratur in Deum, an etiam in creaturas, et, quomodo in istas libere, et quis actus liber sit in Deo, de quo ibidem art. ii et iii. Tertio, inquit, an voluntas Dei sit causa rerum ubi de decretis prædefinientibus et causantibus non supponentibus res, de quo ibidem art. iv et ubi agitur de scientia media.

#### DISTINCTIO XLVI.

In hac distinctione incipit Magister agere de efficacia divinæ voluntatis. Et primo, in hac distinctione agit de his quæ videntur divinam voluntatem inefficacem ostendere, et ea re-

movet. In sequenti ostendit efficacem esse.

Igitur in præsenti distinctione, duo principaliter facit Magister proponendoduasquæstiones quæ inefficacem videntur et cassam reddere Dei voluntatem. Primo, circa illa verba Apostoli : *Vult omnes homines salvos fieri*, tamen tam multi salvi non fiant. Secundo, circa peccata quæ non vult fieri, et tamen fiunt.

Circa primum, respondetur ad præfatam quæstionem Magister explicans duo loca, quæ videntur contraria; vult omnes homines salvos fieri, et, quoties volui congregare filios tuos et noluisti. Non nobis intelligendum est quod voluntas ejus est impedita hominum voluntate, sed dicitur voluisse congregare filios, quos etiam ipsa voluntate congregavit quotquot voluit. Et dicitur velle omnes salvos fieri, non quia salventur omnes, sed quia nullus salvatur nisi ea volente, sicut dicitur, illuminare omnem hominem, quia nullus illuminatus nisi per ipsum, et quocumque alio modo id intelligatur, semper certum est, quod omnia quæcumque voluit Dominus facit. Quæ omnia ex Augustino desumpta sunt.

Circa secundum, refert duas opiniones. Quidam dicebant Deum velle mala fieri, vel esse, sed non ipsa mala velle. Alii dicunt quod nec vult mala esse, nec fieri. Et prima opinio in eo fundatur, quia si Deus non vellet, nullo modo fierent, vel essent mala, alioquin non esset omnipotens, si etiam renitente ejus voluntate fierent. Unde Augustinus in enchiridio docet, quod quamvis mala, ut mala bona non sint, tamen quod non solum sint mala sed bona, malum non est. Secunda vero opinio, quæ teneri debet, docet per Dei voluntatem non fieri mala, sed permitti, alias esset Deus auctor malorum. Et ad Augustinum respondetur

quod esse mala bonum est non absolute, sed quatenus ex malis elicit Deus bona, quasi ad hoc mala sint utilia, quia sunt quædam bona, quæ non nisi ex malis elici possunt ut patientia ex contumeliis; poenitentia ex peccatis; ex ipsis etiam malis laudabiliora apparent ipsa bona, imo et ipsis facientibus mala etiam co-operantur in bonum, si secundum propositum vocati sunt sancti, ut Augustinus dicit. Item ostendit hujus quod est malum fieri, Deum non esse auctorem, quia sic Deo auctore fieret homo deterior si Deo auctore fieret malum ab homine, idem est autem aliquid fieri Deo auctore quod Deo volente, nullo autem sapiente auctore fit homo deterior, ergo nec Deo auctore, aut volente. Postremo, quia Deus non est causa tendendi in non esse, seu deficiendi quia dat omnibus esse, facere autem malum est deficere, et tendere in non esse, ergo Deo auctore mala non fiunt.

Denique, solvit objectionem sophisticam, quia mala fieri verum est, sed omne verum a Deo est, ut a prima veritate sicut dicit Augustinus, ergo mala fieri, a Deo est. Respondetur illam veritatem, quæ est in illa locutione esse a Deo, non tamen rem significatam illa veritate, et sic mutatur appellatio, sicut non valet, furtum fieri verum est, Deus prohibet furtum fieri, ergo prohibet verum.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, quomodo intelligatur quod Deus velit omnes homines salvos fieri, de quo etiam I p. quæstione XIX, art. VI, ad I. Secundo, an mala fieri sit bonum et Deus velit mala fieri, de quo I p. quæstione XIX, art. IX. Tertio, an malum pertineat ad perfectionem universi, de quo I p. quæstione XLIX, art. I et II. Ubi etiam, an Deus possit intendere directe illa bona, quæ oriuntur ex



malis ut pœnitentiam, redemptionem, etc. de quo tractari solet i p. quæstione xxiii, circa effectus prædestinationis, et iii p. quæstione i, art. iii.

#### DISTINCTIO XLVII.

In hac distinctione ostendit Dei voluntatem, quæ in ipso est semper esse efficacem, et impleri. Primo, docet ipsam veritatem. Secundo, solvit quoddam dubium ex quo amplius veritatem corroborat.

Circa primum, ostendit ex Augustino voluntatem Dei, quæ in ipso est semper efficacem esse, id est, semper impleri, quia si aliquid absolute vellet, et non fieret, voluntas ejus omnipotens non esset, et sic miro, et ineffabili modo, ut inquit Augustinus, non fit præter ejus voluntatem, quod fit contra ejus voluntatem. Peccata enim sunt contra ejus voluntatem præcipientem, nec tamen præter ejus voluntatem permittentem.

Circa secundum, proponit dubium, quomodo dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem et non præter eam et facere homines, quod Deus non vult, licet quantum ad Dei omnipotentiam, nullo modo faciant quod Deus non vult, hæc non contrariantur illi auctoritati, quæ dicit voluntati ejus quia resistit. Respondetur quod ut supra dictum est, voluntas aliquando sumitur pro signo voluntatis Dei, aliquando pro ipsa voluntate, ut ex parte Dei se tenet, et in tota sua universalitate. Primo modo potest aliquid fieri contra voluntatem Dei, id est, contra signum quoddam voluntatis Dei, scilicet contra præceptum, seu prohibitionem, non autem potest aliquid fieri contra voluntatem Dei in tota sua universalitate, quia si fit contra prohibitionem, fit tamen secundum per-

missionem Dei, quæ utique sine ejus voluntate non habetur. Si autem non fit contra prohibitionem, fit etiam Deo auctore. Et ex hoc colligit voluntatem Dei invictam esse, et nunquam cassari. Ejus vero consilium, præceptum, vel prohibitionem non ab omnibus impleri, sed ab his a quibus ipse voluit et præparavit, si enim vellet ab omnibus observari, id utique fieret, quædam autem voluit præcipere, et non fieri, ut Abrahæ immolationem filii.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, de efficacia voluntatis Dei, an semper efficax sit, et, in quo consistat ejus efficacia et infallibilitas; an sit causalitatis, et antecedentiæ, de quo etiam i p. quæst. xix, art. vi, et auctores qui agunt de scientia media i p. quæst. xiv, art. xiii. Secundo, an id quod est præter voluntatem Dei præcepto non subjaceat, de quo etiam 1-2 quæst. c, art. viii. Tertio, an id quod est contra voluntatem Dei obsequatur voluntati ejus, de quo hic, ubi etiam, an permissio peccati sit effectus prædestinatus, de quo i p. quæst. xxiii, circa art. ii vel iv.

#### DISTINCTIO XLVIII.

In hac ultima distinctione agit Magister de conformitate nostræ voluntatis ad Deum. Et facit duo. Primo, determinat veritatem, et objectionem quamdam solvit.

Circa primum, duo docet. Primo, quod voluntas nostra non judicanda bona vel mala, per hoc quod velit idem materiale objectum, quod vult Deus, sed oportet attendere quid congruat illi velle, et quo fine. Nam aliquando Deus bona voluntate vult aliquem mori, quam tamen mortem inique aliquis vellet, et e contra potest aliquis velle aliquem vivere



quem Deus vult mori, et tamen ille bonam voluntatem habet, et Deus non vult illud. Secundum est quod etiam aliquando vult Deus impleri aliquod bonum, quod tamen implet homo per actionem malam, sicut voluit passionem Christi, et tamen Judæi mala actione id impleverunt, et sic actio displicuit, passio vero grata fuit. Contra quod objicit, quia vel Deus voluit Christum pati a Judæis vel non. Si non, ergo factum est quod Deus noluit fieri. Si voluit, ergo voluit eum occidi a Judæis, et consequenter ut Judæi occiderent ipsum. Respondetur Deum voluisse ut Christus occideretur a Judæis quantum ad passionem ex parte Christi, non quantum ad actionem ex parte Judæorum. Unde non sequitur, voluit ut occideretur, ergo voluit ut occiderent.

Circa secundum, duas proponit dubitationes. Primo, an etiam viris sanctis placere debuerit quod Christus occideretur? Respondetur place-

re debuisse ratione effectus scilicet redemptionis nostræ, non ratione cruciatus, et afflictionis Christi. Secundo, an de martyrum passionibus etiam gaudendum sit? Respondetur differentiam esse inter passionem Christi, et martyrum, quod passio martyrum non propter redemptionem placere potest sicut Christi, sed ex aliis motivis potest placere, et displicere, et utrumque bona voluntate. Potest placere propter coronam, et gloriam martyrum actumque eximiæ virtutis, potest displicere propter crudelitatem tormentorum ex compassione pietatis. Utrumque probat ex Augustino.

Circa hanc distinctionem inquit primo, D. Thomas, an teneamur conformare nostram voluntatem divinæ, de quo 1-2 quæst. xix, art. ix. Secundo, an conformitas ista debeat esse in voluto formali, vel materiali, de quo ibidem art. x. Videatur etiam q. xxiii, de ver. art. vii.

---

# SUMMA TEXTUS

## LIBRI SECUNDI SENTENTIARUM.

Totus hic liber tractat de processione creaturarum a Deo. De quo primo agit in communi distinctione prima. Deinde, in speciali de creaturis procedentibus a Deo a distinctione II usque ad finem libri, tali ordine, quod prima agit de natura pure spirituali, scilicet de Angelo, a quæstione II. usque ad XII. Deinde, de creatura pure corporali usque ad XVI. Deinde, de homine, qui est compositus ex utraque a quæstione XVI, tum quoad ejus formationem et integritatem usque ad distinctionem XII, tum quoad ejus lapsum usque ad distinctionem XXX, tum quoad peccatum originale ex ipso derivatum in posteros, usque ad distinctionem XXXIV, tum denique quoad peccatum actuale ex effectibus originalis deductum, et per imitationem ex primo peccato derivatum, usque ad finem libri.

### DISTINCTIO PRIMA.

In hac distinctione agit de processione creaturarum in communi. Et dividitur in tres partes tota distinctio. In prima agit de ipsa ratione creationis distinguens eam ab aliis operationibus, seu actionibus. In secunda ostendit creationem rerum factam esse in tempore. In tertia distinguit genera creaturarum ab ipso procedentium, præsertim rationales creaturas, inquirens ad quid sint creatæ.

Circa primum, docet creationem esse productionem ex nihilo, facere vero est, vel de nihilo, vel de materia aliquid operari, unde creaturis attribuitur agere, et facere, soli autem Deo creare. Hoc autem nullam mutationem ponit in Deo quando de novo creat, nec aliquam passionem, vel lassitudinem, sed tota mutatio ponitur ex parte effectus, et sic dicitur de novo aliquid producere, quando per ejus voluntatem aliquid de novo contingit, seu habet esse. Creatura vero quando de novo ope-

ratur dicitur mutari, quia per motum operatur.

Circa secundum, docet contra Aristotem qui posuit mundum ab æterno, et duo principia, scilicet materiam, et speciem, et tertium operatorium dictum) mundum in tempore creatum esse a Deo, exitisse vero Deum æternaliter ante mundum, et ipsum esse creatorem visibilium et invisibilium, nec ex alia causa, quam ex bonitate sua res omnes creasse.

Circa tertium, ad distinguendum genera creaturarum procedentium a Deo, proponit duas dubitationes, et solvit. Prima est, quare, et, ad quid facta sit rationalis creatura? Respondetur supponendo Deum, quia summe bonus est, non solum voluisse creaturas producere, sed etiam se illis communicare per fruitionem beatitudinis. Unde oportuit rationalem creaturam produci, quæ intelligendo et amando, ipsum capere potest, et illo frui, et hæc rationalis creatura quædam facta est sine corpore, ut Angeli, quædam unita cor-

pori, ut homo. Et sic cum quæritur, quare creatus sit homo, vel Angelus, et ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur propter bonitatem Dei esse creatam, et ad fruendum Deo, et serviendum ei. Sicut autem homo factus est, ut Deo serviret, ita mundus, ut serviret homini. Quod vero dicitur aliquando hominem factum esse, ut ruinas Angelorum repararet, non ob hanc solum causam factus intelligi debet, sed hæc etiam una ex causis fuit.

Altera dubitatio est, cur anima rationalis corpori unita sit, cum maioris dignitatis sit esse sine corpore. Respondetur triplicem esse causam. Prima, voluntas Dei. Secunda, ut in unione animæ ad corpus infimum daretur homini exemplum quo cognosceret Deum, qui est summus Spiritus, non dedignari in beatitudine se communicare menti creatæ, si quidem tam excellentissimum spiritum, sicut est animal, univit carni, quæ infimum corpus est, licet quod minus in sua conditione acceperat caro, per glorificationem postea in beatitudine compensandum sit. Tertio, ut animæ in corporibus Deo famulantes, suam mererentur coronam. Docet ergo tractandum esse de creatura spiritali, corporali, et humana, et primo a spiritali, id est, ab Angelis incipiendum.

Circa hanc distinctionem, inquit D. Thomas de unitate Dei, an sit tantum unum principium, vel plura, de quo 1 p. q. XLIV, art. 1 et q. XI, art. III. Secundo, inquit, an Deo soli conveniat creare; an etiam creaturæ saltem instrumentaliter, de quo 1 p. q. XLV, Tertio, an creaturæ efficiant directe, et per se existentiam, an ex virtute Dei, de quo 1 p. q. CIII, art. VI, et solet disputari 1 p. q. III, art. IV. Quarto, an mundus sit ab æterno, vel in tempore de quo 1 p. quæst. XLVI, art. 1. Quinto, utrum Deus agat propter finem, et hic sit boni-

tas ejus, de quo 1 p. quæst. XLIV, art. 1. Sexto, utrum anima humana debuerit uniri tali corpori, et hoc sit ei naturale, de quo 1 p. q. LXXIX art. 1 et q. LXXXIX, art. 1.

## DISTINCTIO II.

Ab hac distinctione incipit agere de natura angelica, de qua agit hoc ordine. Primo, agit de creatione Angelorum. Secundo, quales fuerint Angeli in sua creatione, sive quoad naturam, sive quoad culpam, sive quoad innocentiam. In quarto, agit de eisdem quoad gloriam, vel miseriam. In quinto, de eorum conversione ad bonum per meritum, et aversione a bono per demeritum. In sexto agit de his, qui ceciderunt, an fuerint ex majori hierarchia. In septimo, de confirmatione bonorum in gratia, et obstinatione dæmonum in malo. In octavo quantum ad operationem visibilem; an habeant Angeli corpora sibi naturaliter unita; an non. In nono, agit de distinctione ordinum inter se, tum inchoative per naturam, tum consummative per gratiam. In decimo, de missione Angelorum. In undecimo, de custodia.

Igitur in præsentī distinctione tractat de creatione Angelorum, quomodo executioni demandata sit, considerando, tum tempus quo creati sunt, tum locum in quo creati sunt, tum materiam rerum corporalium cum qua creati sunt. Et sic tria facit. Primo, ostendit Angelos non esse creatos ante initium temporis, et mundi, sed cum ipso. Secundo, ostendit fuisse creatos in cælo empyteo. Tertio, agit de materia rerum corporalium, cum quibus simul Angeli sunt creati.

Circa primum dubitationem proponit circa tempus in quo creati



sunt Angeli, quia ex una parte dicit Scriptura, quod prima omnium creata est sapientia, id est, angelica natura, quæ est plena sapientia, reliqua ergo post ipsam creata sunt. Ex alia vero parte dicitur : *In principio creavit Deus cælum, et terram : Tu in initio terram fundasti*, ergo ante istas creaturas nulla alia creata est, sic enim ante ipsas esset initium. Respondetur simul esse creatam utramque naturam spiritualem, et corporalem, et sic potest accipi illud Ecclesiastici XVIII : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*, id est, omnem naturam spiritualem, et corporalem. Et ex Augustino super Genesim ad litteram hoc ipsum ostendit, scilicet creaturam corporalem, et spiritualem in initio temporis esse creatam, nec ante ipsum tempus, nec ante mundum, nec ante sæcula, sed cum sæculis cœpit quaecumque creatura : Hieronymo autem qui oppositum affirmare videtur super epistolam ad Titum non sentiendo, sed aliorum opinionem referendo dicit.

Circa secundum, docet Angelos in cœlo creatos esse, quia inde corrui diabolus, juxta id quod Dominus in evangelio dicit : *Videbam Satanam tamquam fulgur de cœlo cadentem*. Hoc autem cælum non accipitur pro hoc cœlo, seu firmamento visibili, sed pro cœlo empyreo, quod supra firmamentum est, ut docent Strabus, et Beda.

Circa tertium, concludit materiam rerum corporalium factam esse cum angelica natura, sed sicut corporalis natura prius facta est informis, postea distincta, et formata ornatu suo, ita spiritualis natura prius facta informis fuit in natura, comparatione ejus ornatus, et formationis, quam in gloria accepit. Si quæras quo modo in cœlo empyreo Angeli facti sunt, cum Lucifer Isai. XIV. dixerit in cælum conscendam

super astra Dei, respondetur cælum quo volebat conscendere Lucifer, esse cælum divinitatis, non loci corporalis.

Circa hanc distinctionem inquit primo, D. Thomas, de duratione Angeli, quæ est ævum, an differat ab æternitate, an sit unum tantum pro omnibus Angelis, de quo I p. q. X, art. IV et VI. Item, an inceperint ante mundum, de quo I p. q. LXI, art. III. Secundo, inquit de loco Angelorum, an detur cælum empyreum ; an sit lucidum, habeatque influentiam in hæc inferiora, de quo I p. q. LXVI, art. III et quod I. VI, art. XIX.

#### DISTINCTIO III.

Explicata creatione Angelorum, sequitur de eorum natura, et perfectione agere. Et dividitur hæc distinctio in quatuor partes. In prima proponit perfectiones naturales Angelis attributas in sua conditione. Secundo, inquit in quonam æquales fuerint, seu convenerint, et in quo sint inæquales. Tertio, proponit, an fuerint aliqui ab ipso initio mali, an omnes boni. Quarto, duas breves difficultates resolvit.

Circa primum, quatuor dicit esse Angelis attributa in sua creatione, quæ ad naturalem perfectionem pertinent, scilicet quod essentia sit simplex, id est, indivisibilis, et immaterialis. Secundo, quod sit in eis personalis discretio. Tertio, quod sint naturales potentia, intellectus, memoria, et voluntas. Quarto, quod sit liberum arbitrium in eis.

Circa secundum, dicit Angelos fuisse inæquales in tribus, scilicet in subtilitate naturæ, in perspicacitate intelligentiæ, et in virtute arbitrii. Et juxta eorum naturalem differentiam, inæqualia etiam dona gratiæ accepisse, ita ut qui digniores erant in natura, excellentiores quoque fue-

rint in gratia. In duobus autem omnes convenisse, scilicet quod omnes sunt spiritus, et omnes immortales.

Circa tertium, refertur duas opiniones. Quidam dixerunt malos Angelos in malitia creatos esse, nec fuisse aliquam moram inter eorum creationem, et lapsum. Fundamentum est, quia Dominus de diabolo dixit : *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit*. Et Augustinus dicit diabolum cecidisse ab initio, nec aliquando cum sanctis Angelis peccatum vixisse. Et sic existimant Angelos non libero arbitrio in malitiam lapsos, sed sic a Deo creatos, juxta illud Job XL : *Hoc est initium figmenti Dei, quod fecit ut illudatur ei ab Angelis ejus*. Alii vero tenent oppositum, scilicet omnes Angelos creatos esse bonos et aliquos libero arbitrio factos malos brevi aliqua mora post creationem; ratio est, quia Deus non potuit esse auctor mali creando ipsos Angelos malos : *Vidit enim Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona*. Et quia injustum est, ut Deus damnet naturam, quam creavit, sed solum voluntatem pravam pro demeritis punit. Quod ex Augustino ibi confirmat. Ex quo etiam solvit auctoritates adductas, quia illud Job : *Hoc est initium viarum Dei, seu figmenti Dei*, dicitur quia præcedit principatu, seu antiquitate, non quia malus factus sit, et illudatur ei ab Angelis, quia eis a Deo subditur, et ex ejus malitia sancti proficiunt. Quod vero dicitur esse homicidam ab initio non intelligitur ab initio creationis, sed ab initio, id est, ex quo homo fuit conditus quem invidia traxit in culpam; ut enim bene docet Augustinus, si Angelus non esset bonus factus non diceretur in veritate non stetisse, nec a cælo cecidisse, in eo enim in quo nunquam fuit, nec stare, nec ab eo cadere dici posset. Cecidit ergo non ab eo, quod accepit

in gloria, sed ab eo, quod in eo acciperet si Deo subdi voluisset.

Circa quartum, inquit primo, quam sapientiam habuerit Angelus ante confirmationem, vel lapsum? Respondetur, quod habuit naturalem, et aliquam etiam boni, et mali notitiam. Secundo, inquit, an aliquam Dei, vel sui dilectionem habuerit? Respondetur habuisse naturalem dilectionem, qua Deum, et se diligebant, per quam tamen non merebantur.

Circa hanc distinctionem, inquit D. Thomas, utrum in Angelis sit aliqua compositio saltem ex essentia et existentia, ex natura et subsistentia, de quo etiam videri potest prima parte, quæstione tertia, et quarta, et quæstione I, articulo II. Secundo, utrum possint esse plures Angeli ejusdem speciei, de quo etiam cit. quæstione I, articulo III. Tertio, inquit, utrum Angelus potuerit peccare in primo instanti creationis, de quo etiam prima p. quæstione LXIII, articulo IV. Quarto, inquit, utrum Angelus intelligat omnia per essentiam suam, an per species tanto universaliores, quanto Angeli fuerint superiores, de quo prima parte, quæstione LV, artic. I et III. Quinto, an etiam dilectione naturali plus diligant Deum, quam se, de quo I p. q. LX, art. V.

#### DISTINCTIO IV.

In hac distinctione inquit Magister de conditione, seu qualitate Angelorum quantum ad statum beatitudinis, vel miseriæ, perfectionis, vel imperfectionis. Et sic dividitur in duas partes. In prima resolvit id quod pertinet ad statum beatitudinis, vel miseriæ. In secunda quod pertinet ad statum perfectionis vel imperfectionis.

Circa primum, respondetur, quod



nec in beatitudine, nec in miseria creati sunt, sed in statu merendi. Non fuerunt creati in miseria, quia miseria ante peccatum non est, sed ex illo oritur, Angeli autem ante peccatum creati sunt. Non fuerunt creati in beatitudine, quia sic non possent cadere. Quod si possent, utique præscirent lapsum suum, et ita vel non poterant vitare, et sic essent miseri, vel poterant, et non volebant, et sic erant stulti. Quod vero Augustinus dicit fortassis diabolo non fuisse revelatum casum suum, aliis vero revelatam fuisse suam perseverantiam, respondetur hoc Augustinum non asserendo, sed inquirendo dicere, subdit enim: «Quare Deus istis, quæ ad ipsos pertinent non revelaret, aliis vero revelaret, cum non sit prius ultor, quam aliquis peccator? Quare Angeli, qui corruerunt nunquam beati fuerunt, qui vero non corruerunt, solum in spe beati fuerunt.»

Circa secundum respondetur Angelos in sua creatione, quodammodo perfectos, quodammodo imperfectos fuisse. Perfectum enim dicitur tripliciter, scilicet secundum tempus, quod scilicet habet quidquid ei convenit secundum tempus suum, et sic fuerunt Angeli perfecti, juxta tempus illud ante confirmationem vel lapsum. Secundo, dicitur perfectum secundum naturam, scilicet quod habet quidquid convenit suæ naturæ usque ad glorificationem, et sic fuerunt Angeli perfecti post confirmationem in bono. Tertio, dicitur aliquid perfectum universaliter, id est, summe perfectum secundum universa bona, et sic solus Deus est perfectus.

Circa hanc distinctionem inquit primo D. Thomas, an fuerint Angeli creati in beatitudine; an vero illam meruerint, ubi de merito Angelorum, et duratione viæ in merendo, de quo prima parte, quæstio-

ne LXII, articulo I, et LXIII, articulo II. Secundo, inquit, an fuerint Angeli creati in gratia, ubi de justificatione eorum per propriam dilectionem, de quo I p. quæ. LXIII, artic. III.

#### DISTINCTIO V.

Agit in hac distinctione post explicatam qualitatem in qua creati sunt Angeli de eorum discretionem, et differentiam penes aversionem, et conversionem ad Deum. Et circa hoc tria facit. Primo, explicat quomodo indiguerint gratia Angeli ad convertendum se in Deum. Secundo, quomodo ex discretionem ipsius mali aversi sint. Tertio, an meruerint Angeli beatitudinem suam in ipsa gratiæ conformatione.

Circa primum, supponit, quod conversio Angelorum ad Deum fuit adhæsiō ad ipsum per charitatem, aversio vero recessio ab ipso per superbiam, vel invidiam, et conversio fecit justos, aversio vero injustos, quia utrumque liberæ voluntatis fuit, siquidem cum libero arbitrio creati sunt, quod est potestas, seuabilitas rationalis naturæ qua poterant eligere et ratione discernere quodlibet. Quo supposito inquit Magister quid fuerit collatum bonis Angelis ut converterentur ad Deum? Et respondetur fuisse collatam gratiam cooperantem, qua proficerent ad meritum vitæ æternæ. Nam gratia operante, qua justificatur impius, id est, ex impio fit justus non indigebat Angelus, quia malus non erat, conversi ergo sunt per gratiam non a bono perditō, sed a bono, quod habebant ad majus bonum.

Circa secundum, ad explicandam aversionem malorum objicit Magister quia sine gratia Angeli converti non poterant, et illa eis non est data non ob culpam suam quia adhuc



non præcesserat, ergo non est illis imputandum si conversi non sunt. Respondetur quod gratia quibus data est, sine meritis eorum data est, quibus vero negata est, culpa eorum fuit, non quia præcesserit, sed quia ex gratia accepta in creatione poterant stare, et non steterunt seu operari de facto bene, et noluerunt, operari autem non ex gratia, sed contra eam, hæc est culpa.

Circa tertium refert duas opiniones, nam quidam dicunt, quod meruerint per gratiam in ipsa confirmatione, seu beatitudine acceptam, ita quod simul in eis fuit meritum, et præmium. Alii vero quod in ipsa confirmatione solum acceperunt præmium, seu beatitudinem, per opera vero sequentia quibus famulantur Deo in ministerium hominum merentium beatitudinem jam receptam.

Circa hanc distinctionem primo, inquit D. Thomas, an potuerint Angelis peccare, et an primum eorum peccatum debuerit esse superbia, et, quid peccando appetierit diabolus, de quo etiam agit 1 p. q. LXIII. Secundo, inquit, utrum Angelus meruerit suam beatitudinem, et ad hoc indiguerit gratia, de quo 1 p. q. LXII, art. iv et v.

#### \* DISTINCTIO VI.

Explicata discretione Angelorum quantum ad statum beatitudinis et miseriae, incipit ab hac distinctione inquirere Magister, de his quæ consequuntur eorum statum in aversione, vel conversione, et in tribus sequentibus distinctionibus agit de his, quæ communiter consequuntur bonos, et malos. In aliis tribus de his, quæ specialiter pertinent ad bonos. Communiter ad bonos, et ad malos pertinent tria, scilicet quod tam de majoribus ordinibus, quam

de minoribus aliqui corruerint, et aliqui perstiterint. Secundo, quod mali manserint obstinati in malo, boni vero confirmati in bono. Tertio, quod communiter appareant hominibus in corporibus assumptis ad eorum exercitium.

Igitur in hac sexta distinctione explicat conditionem, seu excellentiam angelorum, qui corruerunt, et facit tria. Primo, explicat eorum excellentiam in natura ante peccatum quantum ad locum in quo sunt, et prælationem, quam exercent inter se. Tertio, quantum ad pugnam, seu tentationem erga nos.

Circa primum, docet de majoribus, quam de minoribus multos corruisse, multos etiam stetisse, sed unus de cadentibus, scilicet Lucifer fuit cæteris excellentior etiam his qui perseverarunt, nam id significat Scriptura, dum dicitur Job XL : *Ipse est initium viarum Dei* : et Ezech. XXVIII : *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore*. Et Gregorius dicit : « Quod cæterorum comparatione Lucifer clarior fuit. »

Circa secundum, docet duo. Primum quoad locum, quod ceciderunt dæmones de cælo empyreo in istum aerem caliginosum. Draco enim de cælo cadens ut dicitur in Apocalypsi trahebat tertiam partem stellarum : diabolus dicitur princeps aeris hujus, et dæmones dicuntur rectores tenebrarum harum, et spiritualia nequitiae in cælestibus. Secundum est, quod dæmones alii aliis præsent, et secundum modum scientiae habent majorem, vel minorem prælationem. Quidam uni provinciae præsent, vel infestant, quidam uni homini, quidam uni vitio, alii alteri, sicut dicitur spiritus superbiae, spiritus luxuriæ, etc. Quod si queratur, an aliqui dæmones de facto sint in inferno, respondetur aliquos eos descendere, qui animas damnatas illuc deferunt cruciandas, et

quod semper ibi aliqui sunt non procul est a vero.

Circa tertium, distinguit de Lucifero, et de aliis dæmonibus tentantibus homines. Et dicit quod de Lucifero quidam putant tentasse, et vicisse primum hominem; deinde tentasse Christum et victum esse, et sic in inferno religatum usque ad tempora Antichisti quando solvetur Satanas, Apocalyp. xx. Alii vero dicunt ex quo cecidit, in infernum fuisse detrusum, sed tamen non eam facultatem habet nunc, quam habebit tempore Antichristi in omni fraude, et violentia. De aliis vero dæmonibus, qui tentant homines si vincuntur ab eis, putat Origines non impugnare iterum illum sanctum, quod aliqui intelligunt circa idem vitium, non circa aliud.

Circa hanc distinctionem, primo inquit Div. Thomas, an primus Angelus peccans fuerit primus omnium simpliciter, et aliis fuerit occasio peccandi, de quo etiam I p. quæst. LXIII. art. VII et VIII. Secundo, inquit, utrum dæmones in hoc aere caliginoso torqueantur ubi etiam de pœna dæmonum ab igne, de quo I p. q. LXIV, art. IV. Tertio, inquit, an in dæmonibus sit ordo, et prælatio, de quo etiam I p. q. CIX, art. I et II.

#### DISTINCTIO VII.

Sequitur in hac distinctione agere de alio consecuto ad aversionem, et conversionem Angelorum, scilicet de obstinatione malorum, et confirmatione bonorum. Et circa hoc facit tria. Primo, proponit quomodo in Angelis malis sit obstinatio in malo, et in bonis, confirmatio in bono, simulque cum hoc remaneat libertas arbitrii. Secundo, quomodo in malis Angelis manserit cum obstinatione in malo perfecta scientia

naturalis. Tertio, explicat quid possint aut non possint circa corpora, et circa nos Angeli mali.

Circa primum, docet quod sicut boni Angeli in beatitudine sic sunt confirmati in bono, ut amplius peccare non possint, ita mali Angeli, sic sunt obstinati, et a gratia deserti, ut bonum facere non possint. Quod ut melius explicetur, objicit contra, quia si ita est videntur carere libero arbitrio, quia jam non possunt in alteram partem flecti. Respondetur quod Angeli boni ex natura voluntatis liberi sunt, sed ex gratia facti sunt impeccabiles per claram Dei visionem, et beatitudinem, quæ amitti non potest. Similiter per obstinationem, et omnis gratiæ desertionem Angeli mali non possunt aliquod bonum facere, et sic liberum arbitrium non est in Angelis extinctum, sed immutabile factum in bono, vel in malo.

Circa secundum, docet spiritus malos acumine scientiæ vigere, tum subtilitate naturæ suæ, tum longi temporis experientia, tum supernorum spirituum revelationibus juxta Dei permissum. Et per hanc scientiam, ac virtutem, quam habent magicæ artes exercentur, et quibusdam datur potestas a Deo, sive ad fallendum fallaces, sive ad monendum fideles, sive ad probandam justorum patientiam, ut dicit Augustinus. Unde et in tertia plaga Ægyptiorum, quæ erat ciniphes, defecerunt magi Pharaonis, ut ostenderetur nihil etiam minimum eos posse, nisi ex permissione Dei.

Circa tertium, docet tria. Primo, non servire Angelis ad nutum hanc materiam rerum visibilium, sed Deo a quo est hæc potestas. Secundo, quod Angeli non possunt dici creatores, licet aliqua mira faciant, quia hæc per applicationem corporum quibus insunt hujusmodi semina efficiunt, sicut nec parentes



nostri creatores nostri sunt, nec agricolæ frugum ad quas semina spargunt, sed Angeli seminalibus virtutibus congrue adhibitis, et temperatis res miras efficiunt, non virtutem intrinsecus dant, sicut etiam solus Deus nos intrinsecus justificat, possunt tamen homines extrinsecus evangelium proponere, et multo magis Angeli, et similiter occultas virtutes quas melius noverunt, possunt ad res aliquas faciendas admove-vere, nec eas primordialiter, et originaliter efficiunt sicut Deus. Tertio, quod multa facere possunt Angeli ex virtute suæ naturæ, quæ per Dei prohibitionem, vel superiorem Angelorum detentionem non permittuntur facere sicut in Ægypto fecerunt serpentes, et non potuerunt facere ciniphes. Homo etiam potest ambulare, sed si impediatur non potest. Quantum autem possint Angeli ex potestate suæ naturæ, et quantum non sinantur facere ex Dei detentione, homini explorare impossibile est.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, utrum dæmones sint ita obstinati in malo, ut nullum bonum facere possint in quo de causa obstinationis hujus, et de hoc agit etiam I p. quæst. LXIX, art. I. Secundo, inquit, an beati Angeli possint peccare, de quo I p. quæst. LXV, art. II. Tertio, an manserit in dæmonibus scientia, vel obtenebratus sit intellectus eorum, de quo I p. q. LXIV, art. II. Quarto, an possint verum effectum inducere in materiam corporalem, de quo I p. q. CX. Quinto, an possit per eos fieri divinatio, et licitum sit uti eorum opera, et consilio, de quo 2-2 quæst. xcv, et seq. de divinatione.

## DISTINCTIO VIII.

In hac distinctione agit Magister de corporibus in quibus Angeli

tam boni, quam mali apparere solent. Et facit tria. Primo, ostendit Angelos corpora naturaliter unita non habere, sed in assumptis apparere. Secundo, occasione hujus disputat, an Deus in formis corporalibus apparuerit. Tertio, an ipsi Angeli corpora hominum intrare possint, et etiam mentes.

Circa primum, refert quosdam ex aliquibus Augustini verbis putasse, quod Angeli habebant corpora ex subtiliori aere ad agendum idonea, non ad patiendum, quæ Angelis malis mutata sunt in deterio-rem qualitatem. Sed hæc (ut inquirunt alii) non dicit Augustinus affirmando, sed aliorum opinionem referendo, et ita plurimi catholici tractatores in hoc conveniunt, quod Angeli omnino incorporei sunt, sed assumunt corpora aliquando in quibus implent ministerium aliquod a Deo apparendo hominibus, quo ministerio expleto deponunt illa.

Circa secundum supponit ex Augustino, in II de Trinitate, Deum etiam in formis corporalibus apparuisse hominibus; inquit autem, an apparuerit immediate per se creaturam aliquam creando ad illam apparitionem, an ministerio Angelorum materia illa corporalis coaptaretur, et ex persona Dei ibi apparerent. Quam quæstionem Augustinus in III de Trinitate proponit, sed indiscussam relinquit. Respondet autem Magister pro certo tenendum esse, quod Deus in suæ essentiae specie nunquam est visus, quia ut ipse dixit Moysi: *Non videbit me homo, et vivet*, et iterum in evangelio Joannis I, § XVIII: *Deum nemo vidit unquam*. Unde apparitiones illæ, quæ patribus fiebant, per subjectam creaturam factæ sunt, et licet nos lateat quomodo sint factæ, tamen per Angelos esse factas dicit.

Circa tertium, constat dæmones intrare in homines quia de eorum



corporibus sæpe expulsas fuisse evangelium docet. An vero substantialiter sint ingressi, an solum per effectum malitiæ ad quam homines pertrahunt, respondetur in mentem, seu cor hominis non illabi dæmonem substantialiter, sed solum dicitur implere cor ratione effectus quo illud implet, id est, ratione malitiæ ad quam trahit, sicut implevit cor Ananiæ non intrando, sed malitiæ suæ virus inferendo ut ex Beda super Acta Apostolorum docet, et ex Gennadio in definitionibus ecclesiasticorum dogmatum.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum angeli habeant corpora naturaliter unita, an assumpta. Secundo, utrum in eis exerceant opera vitæ, de quibus in 1 p. quæst. LI. Tertio, an Deus apparuerit in figuris corporalibus, de quo hic. Quarto, an Deus solus illabatur menti; an etiam Angeli, de quo 1 p. q. VIII, ubi agitur de illuminatione Angelorum erga alios Angelos, et homines.

#### DISTINCTIO IX.

Ab hac distinctione agit de tribus, quæ specialiter spectant ad dignitatem bonorum Angelorum. Primo, de distinctione hierarchica per ordines suos. Secundo, de missione Angelorum. Tertio, de custodia.

In hac ergo distinctione agit de ordinibus Angelorum. Et dividitur in quatuor partes. In prima distinctionem ipsorum ordinum ponit, rationemque eorum assignat. In secunda inquit, an ab initio creationis ista distinctio ordinum sit. In tertia, an unius ordinis sint æquales. In quarta, an homines assumantur ad istos ordines, an seorsum ordinem suum constituunt.

Circa primum, docet ex Scriptura,

et ex Dyonisio tres esse hierarchias, et in qualibet hierarchia tres ordines Angelorum. In prima, seu suprema hierarchia sunt Seraphim, Cherubim, et Throni. In secunda Dominationes, Principatus, Potestates. In tertia Virtutes, Archangeli, Angeli. Dicuntur Seraphim, id est, ardentes, qui eminent in dilectione: Cherubim, qui eminent in scientia: Throni, qui in iudiciis Dei discernendis præcellunt: Dominationes, qui in dominio principantur: et Potestates transcendunt Principatus, qui inferioribus præsunt et agenda disponunt: Potestates, qui potentiam habent ad coercendos adversarios: Virtutes, qui signa et miracula faciunt: Archangeli, qui majora nuntiant: Angeli qui minora. Et horum nominum distinctio magis posita est propterea ut innotescat nobis eorum distinctio, quam propter ipsos, qui sibi satis noti sunt: hoc tamen observando, quod semper ordo superior nominatur ab excellentia doni, quam participat, licet etiam inferiorum dona habeat, et in eis excellat, sicut Seraphim denominatur a dilectione in qua specialiter excelluerunt, et tamen etiam habent plenitudinem scientiæ adhuc majorem, quam Cherubim, ut pote ex unione amoris ortam.

Circa secundum, aliqui ordines videntur fuisse ab initio etiam ante casum, dæmonum, Lucifer enim dicitur cæteris dignior fuisse, et Apostolus Principatus, et Potestates tenebrarum nominat. Alii vero ordines, ut Seraphim, et Cherubim, et Throni non videntur fuisse, quia hi nominantur a supernaturalibus donis, in quibus soli boni excelluerunt. Unde dicit, quod etsi aliqui ab initio fuerint aliis superiores juxta naturæ suæ subtilitatem, et perspicaciam, non tamen omnium ordinum distinctio fuit ab initio, sed dicuntur ex illis ordinibus fuisse aliquos, seu

cecidisse, ad quos pervenissent, si stetissent.

Circa tertium, docet non omnes unius ordinis Angelos esse æquales, quia Lucifer cæteris omnibus dignior fuit, unde si perstitisset, omnes sui ordinis antecelleret, inæquales ergo sunt in uno ordine.

Circa quartum, docet non fieri ex hominibus decimum ordinem seorsum a novem ordinibus Angelorum, eo quod homines in gloria ad ordines Angelorum assumuntur, dicuntur enim æquales ipsis futuros, non sunt autem plures ordines Angelorum, quam novem, nec fuissent plures etiam si omnes perstitissent. Quare decimus ordo dicitur ex hominibus, quia cum ex omnibus novem ordinibus plures Angeli corruerint, reparantur ex hominibus quasi extraneis ab illis novem. Et quidam cum Gregorio dicunt tot homines salvandos, quot Angeli manserunt juxta illud Deuter. xxxii : *Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei*. Alii cum Augustino ad minus tot salvandos quod corruerunt ex Angelis et fortasse plures.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an recte definia- tur, et distinguatur hierarchia a Dionysio, et triplex actus ejus assignatur purgare, illuminare, perficere. Secundo, utrum distinctio hierarchiæ, et ordinum in Angelis sit a natura; an a donis gratiæ. Tertio, an convenienter distinguantur tres hierarchiæ, et novem ordines. Quarto, an omnes unius ordinis sint æquales ubi etiam; an sint plures Angeli ejusdem speciei, de quo i p. q. l. art. v. Quinto, an homines assumantur ad ordines Angelorum de quibus omnibus agit i p. q. cviii. Et vide etiam 2-2 q. clxxxi, a. iv de assumptione hominum ad ordinem Angelorum.

## DISTINCTIO X.

Agit in hac distinctione de missione Angelorum in qua difficultatem unam tractat; utrum scilicet ex omnibus ordinibus mittantur. In quo duo facit. Primo, proponit duas opiniones. Secundo, quomodo utraque defendi possit declarat.

Circa primum quidam dicunt supremæ hierarchiæ Angelos nunquam ad exterius ministerium mitti, tum quia Daniel. vii quidam Angeli dicuntur assistentes, quidam ministrantes, qui ergo assistunt, non ministrant; tum quia Dionysius dicit, quod superiora agmina usum exterioris ministerii non habent. Alii tenent ex omnibus ordinibus Angelos mitti, tum quia Isai. vi unus de Seraphim, qui est supremus ordo dicitur volasse ad prophetam, tum quia Apostolus dicit ad Heb. ii. *Omnes sunt administratorii spiritus missi in ministerium, etc.* tum quia si Filius Dei est missus in mundum, quid mirum si omnes Angeli mittantur? Quod si quæretur, cur si omnes mittuntur, unus tamen dicitur ordo Angelorum, id est, nuntiorum Dei, respondetur illos dici nuntios, quia quasi officio frequentius mittuntur, alios tamen mitti, sed rarius. Unde etiam aliqui putant Michaelem, Gabrielem, et Raphaelem de superioribus fuisse, quæ tamen nomina potius videntur spirituum esse, quam ordinum, licet alii putent non esse singularium nomina Angelorum, sed nunc hujus, nunc illius secundum qualitatem eorum quæ nuntiant.

Circa secundum qui dicunt omnes Angelos mitti ad auctoritates Danielis, et Dionysii respondent superiores dici assistentes, non mitti, quia rarissime ad exteriora mittuntur, et quando mittuntur ab intimo con-

templationis non recedunt. Qui vero oppositum tenent, respondent ad auctoritatem Apostoli omnes esse administratorios spiritus non quia omnes executive exeant, sed quia quidam dirigunt assistendo, alii exequendo, et sic omnes suo muneri deserviunt, et mittuntur. Ad locum vero Isaïæ dicunt volasse unum de Seraphim, id est, Angelum inferiorem ministrando alicui de Seraphim in opere illo proprio, quod est incendere, et purgare labia prophetæ.

Circa hanc distinctionem illud præcipue inquit D. Thomas, an omnes Angeli etiam supremi mittantur ad executionem ministerii exterioris, de quo 1 p. qu. cxii, art. ii. Secundo, an specialiter ex secunda hierarchia mittantur. Tertio, an qui mittuntur etiam assistant per contemplationem, et quid sit assistere, ut distinguitur a ministrare, de quo hic, et loco citato, 1 p.

#### DISTINCTIO XI.

In duas partes principales dividitur hæc distinctio. In prima agit de custodia Angelorum. In secunda tractat illam quæstionem, utrum Angeli custodiendo, et ministrando hominibus præmium, aliquod mereantur.

Circa primum, docet ex evangelio Matth. xviii hominibus deputari Angelos ad custodiam : *Angeli eorum semper vident faciem Patris*, idque confirmat auctoritate Hieronymi, et Gregorii. Inquit autem, an cuilibet homini suus Angelus deputetur, an pluribus unus? Respondetur quod cum sint tot electi ex hominibus quot Angeli boni (juxta opinionem supra relatam) et unusquisque etiam ex reprobis habeat Angelum, necesse est dicere unum Angelum pluribus deputari, sine diverso tempore, dum moriente uno homine Angelus

deputatur alteri, sive eodem tempore, sicut unus dominus, episcopus vel pastor præponitur multis.

Circa secundum, duas opiniones refert. Quidam existimant proficere Angelos in merito, quia obsequuntur, et ministrant imo et in præmio essentiali, quia magis diligunt, et proficiendo in dilectione, proficiunt etiam in merito, et consequenter in præmio essentiali. Et hoc videtur auctoritate Scripturæ, dicitur enim Isai. lxiii ex persona Angelorum admirantium Christi ascensionem : *Quis est iste qui venit de Edom, etc.* et Psalmus xxiii : *Qui est istæ Rex gloriæ*, quod non esset nisi plenius illud mysterium cognoscerent post ejus impletionem, sicut absolute de mysterio incarnationis Apostolus dicit, Eph. iii 9 : *Ut innotescat per Ecclesiam Principatibus et Potestatibus in cælestibus*; super quem locum Hieronymus dicit non intellexisse Angelos ad plenum hoc mysterium nisi post passionem Christi, licet oppositum dicere videatur Augustinus, eosque Magister conciliat dicens, quod superiores Angeli ab initio cognoverunt ex parte hoc mysterium, inferiores vero post ejus executionem, et sic in cognitionem saltem perfectam divinorum mysteriorum omnes profecerunt. Alii vero docent Angelos, neque in charitate, neque in visione deitatis profecisse post adeptam beatitudinem, bene tamen proficere posse in scientia exteriori, seu extra Verbum, illuminationibus usque ad diem judicii. Et sic interpretantur auctoritates Isidori, et Gregorii qui dicunt omnia scire Angelos in verbo Dei, intelligitur enim de cognitione beata, non de cognitione extra Verbum.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, de custodia Angelorum : an custodiant homines, de quo ordine sint; utrum singulis hominibus deputentur; an illos ali-



quando deserant, de quo I p. q. cxiii. Secundo, inquit utrum Angeli proficiant in visione Dei, vel in aliquo præmio accidentali ut in majori notitia rerum, de quo I p. q. lxii, art. ix et præsertim, an mysterium incarnationis didicerint per Ecclesiam, de quo etiam vide I p. q. lvii, ubi agit de cognitione Angelorum circa mysteria gratiæ.

## DISTINCTIO XII.

Expedito hucusque tractatu de natura angelica, sequitur agere de processu creaturæ corporalis a Deo juxta quod in opere sex dierum a Scriptura declaratur. Et sic primo, agit de ipsa natura corporali quantum ad opus creationis primo die, quando creatum est cælum, et terra. Secundo, quantum ad opus distinctionis secundo et tertio die, de quo agit distinctione xiii et xiv. Tertio, quantum ad opus ornatus, et requiescentis Dei, quod pertinet ad reliquos dies de quo agit distinctione xv.

Igitur in præsentī distinctione tria facit. Primo, duas sententias refert circa creationem, et unam eligit. Secundo, quasdam dubitationes determinat circa illam materiam informem. Tertio, ordinem productionis rerum explicat.

Circa primum, duas refert opiniones. Prima, quod Deus omnia simul produxit etiam formata quod sentire videtur Augustinus. Secunda quod primum creata est materia informis, seu rudis, deinde formata est diversis diebus in varia genera, seu species, quam sententiam plures patres sequuntur, et Magister præfert. Et illam materiam informem corporalem significatam dicit variis nominibus, scilicet terræ inanis et vacuæ, abyssi, et aquæ super quam ferebatur Spiritus Domini, sicut voluntas artificis super res fabricandas : si-

gnificatur enim istis nominibus omnium elementorum confusa materia. Super quam erant tenebræ, id est, lucis absentia, nec enim tenebræ forma positiva est, sed privatio, sicut nuditas et silentium, dicuntur autem tenebræ, et lux benedicere Domino, sumendo, tenebras pro aere obscurato, non pro ipsis tenebris secundum se.

Circa secundum, duas proponit dubitationes. Prima, an dicatur illa materia informis, quia omni forma caruerit. Secunda, quantum ascenderit in altum illa materia informis. Ad primam respondet informem, non quia omni forma substantiali caruerit, id enim esse non poterat, sed quia omnia erant confusa, et nondum formata, distincta et ornata. Ad secundam dicit occupasse materiam illam informem, totum quod modo occupat forma, ita tamen quod superiores partes erant subtiliores, inferiores vero crassiores, et ex illis superioribus quidam putant factas fuisse aquas. quæ sunt super firmamentum.

Circa tertium, docet primis sex diebus distinxisse Deum, et in varias formas redegissee omnia quæ fecit; septimo autem die quievisse, ita quod nova rerum genera non fecit, sed ex illis fiunt omnia, quæ nunc operatur. Unde quatuor modis Deus operatur. Primo, in Verbo omnia disponendo. Secundo, ex nihilo creando corporalem illam massam, et informia corpora. Tertio, per opera sex dierum varias creaturas distinxit. Quarto, continuat gubernationem rerum ex seminalibus rationibus educendo diversas naturas.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an materia omnium corporalium sit una. Secundo, an materia possit esse informis absque omni forma substantiali, de quibus I p. q. lxvi, art. i. Tertio, an Deus omnia creaverit simul, an se-

cundum diversos dies, de quo i p.  
q. LXXIV.

#### DISTINCTIO XIII.

Explicato opere creationis, agit in hac distinctione de opere distinctionis, quod dividit in duas partes : in præsentī agit de opere distinctionis primi diei, scilicet de divisione lucis a tenebris : in sequenti autem de opere secundi, et tertii diei quando divisum est firmamentum ab aquis, et terra a mari.

In hac ergo distinctione agit de productione lucis, et divisione a tenebris, Et tota distinctio versatur circa illa verba : *Dixit Deus fiat lux, et divisit lucem a tenebris*. Circa quæ quatuor excitat dubitatiunculas in quas tota distinctio dividitur.

Circa primam quærit, qualis fuerit illa lux, corporalis, an spiritalis? Respondetur ab Augustino utroque modo intelligi. Et quidem si de spiritali luce intelligatur, fuit illa lux natura angelica. Si de corporali (quod probabile inquit est, nec autem certius) intelligatur corpus lucidum sicut nubes aliqua lucida ex præjacenti materia facta.

Circa secundam inquit ubi fuit illa lux, cum abyssus totam terram tegeret? Respondetur lucem illam factam in illis partibus, quas nunc sol illustrat, quia lux illa vicem et locum solis tenebat, motu suo noctem, diemque discernens, ergo verisimile est ibi apparuisse, ubi sol tramite suo discurrit. Hujus autem occasione explicat Magister quomodo accipiatur dies in Scriptura, aliquando enim accipitur pro illuminatione aeris a luce solis, aliquando pro spatio viginti quatuor horarum ubi includitur mane, et vespera, seu nox, sed primus dies caruit mane, quia non præcessit aurora ex alterius diei nocte oriens, sed statim

a luce incœpit : reliqui vero dies secundum naturalem ordinem a mane usque ad mane, licet in lege veteri propter mysterium a vespera usque ad vesperam festa celebrarentur.

Circa tertiam inquit ad quid factus est sol, si illa prima lux suffiebat? Respondetur solem factum esse propter abundantiores fulgorem quo dies illustratus est. Illa vero prima lux, aut mansit sola unita, aut ex ea tamquam ex corpore lucido sol factus est.

Circa quartam respondetur Deum non verbo, seu voce aliqua externa, sed per verbum suum fecisse omnia, nam vox illa externa, si daretur utique creatura Dei esset, et de illa quæreremus similiter, per quid facta est. Occasione autem hujus disputat, quomodo verum sit, quod Pater operatur per Filium. Nam hæretici intelligunt operari per Filium, et Spiritum Sanctum tamquam per instrumentum; catholici vero tamquam per ideam, seu conceptum suum sibi æqualem, unde in illa particula per consortium Personarum designatur, et æqualitas, non inferioritas instrumenti. Nec obstat, quod hac ratione etiam posset dici, quod Filius operatur per Patrem cui est æqualis. Respondetur enim quod quia in Patre denotatur auctoritas primi principii, ideo potius dicitur Patrem operari per Filium, quam e contra. Et sic etiam potest explicari per Filium tamquam per opificem genitum a se, non tamquam per instrumentum.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D Thomas, de natura lucis, an proprie reperiatur in spiritalibus, et utrum sit qualitas, de quo i p. q. LXVII. Secundo, utrum productio lucis, et luminarium convenienter ponatur, ubi etiam de illa prima luce; an fuerit ipse sol vel aliquid distinctum, de quo i p. q. LXVIII, art. i.

Tertio, an Pater operetur per Filium, de quo i p. q. xxxvi, art. ii.

## DISTINCTIO XIV.

Agit in hac distinctione de opere secundi et tertii diei. Et tria facit. Primo, inquit quid nomine firmamenti intelligendum sit, et quomodo aquæ super illud sint. Secundo, minutiores quasdam quæstiones solvit. Tertio, inquit quomodo omnes aquæ in locum unum congregatæ sint.

Circa primum, docet ex Beda nomine firmamenti intelligi cælum sidereum, quod videtur factum ex aquis, super se vero aquas habet ad effectum aliquem occultum, quem Deus novit, et istæ aquæ ut glacies solidatæ sunt. Alii nomine cœli intelligunt igneam naturam supra aërem existentem, de quo igne sidera, et alia luminata facta sint. Nomine vero firmamenti magis approbat Augustinus ut intelligatur illa aeris regio, ad quam vapores trahuntur, ibique firmanantur, seu coguntur in nubes.

Circa secundum, inquit in primis cujus figuræ sit cælum, deinde an cælum moveatur, vel stet, nam si stat, quomodo sidera in eo moventur, si vero movetur, quomodo est firmamentum. Tertio, quare in hac firmamenti distinctione non est dictum a Deo, vidit quod esset bonum, sicut in aliis operibus. Ad primum respondetur, noluisse Spiritum Sanctum nobis revelare, cujus figuræ sit cælum. Ad secundum respondetur firmamentum dici propter firmitatem in qua terminat aquas, non repugnat autem rem sic firmam, et solidam moveri. Ad tertium respondetur fortassis ideo in hoc opere omisum illud verbum, quia est opus secundæ diei, et binarium

est principium divisionis et alteritatis.

Circa tertium, explicat opus tertiæ diei, in quo aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit terra protulitque herbam, et germen. Quod si quærat in quem locum tanta vis aquæ congregata est, respondetur vel terram præbuisse cavitates, et sinus magnos quibus fluctuantes aquæ reciperentur, vel aquam fuisse in principio rariorem, per illam vero congregationem spissiore factam, minorem locum occupasse. Postremo monet, quod licet sint plura maria, et flumina, in unum tamen locum congregari dicuntur, propter continuationem quam inter se habent, secundum quam magno mari omnes aquæ junguntur.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an super cœlos sint veræ aquæ elementares, et an firmamentum sit de natura aquarum, de quo etiam i p. q. lxxviii. Secundo, inquit an cœli moveantur ab intelligentia; an vero sint animati et a se moveantur, de quo ibi q. lxx, art. iii. Tertio, an congregatio aquarum, seu opus tertiæ diei recte describatur, de quo ibi q. lxxix.

## DISTINCTIO XV.

In hac distinctione agit Magister de opere ornatus, et requietionis Dei, in quo comprehenduntur opera quatuor ultimarum dierum. Et facit tria. Primo, ipsa opera ornatus quarti, quinti, et sexti diei explicat. Secundo, quasdam dubitationes circa illa solvit. Tertio, agit de sanctificatione et requie sabbati, et difficultates circa illam solvit.

Circa primum, docet quod postquam tribus primis diebus distincta, et distributa sunt elementa, cœpit opus ornatus quarto die. Et primo



ornati sunt cœli, quia cæteris corporibus præstantiores sunt; sunt autem ornati luminaribus, et stellis ut essent in signa, et tempora, et annos, non quia illis tribus diebus, ante tempus non fuerit quantum ad cursum durationis, sed quia non fuit quantum ad vicissitudinem temperamenti, ut veris, æstatis, autumnii, tempestatum, serenitatis, etc. Deinde quinto die ornati sunt aer, et aqua, ille volatilibus ista piscibus. Sexto die terra ornata est animalibus, et ultimo productus est homo.

Circa secundum, movet tres dubitationes. Primo, an fuerint tunc creata animalia venenosa, an vere in peccati vindictam postea facta sint. Respondetur fuisse tunc creata, sed homini quamdiu non peccavit, non nocuisse. Secundo, an minuta animalia omnia, tunc creata sint, cum multa ex putrefactione aliorum animalium, vel corporum nascentur. Respondetur posse dici, quod ea quæ ex mortuis animalibus nascuntur non sunt facta ab initio nisi potentialiter: quæ vero ex terra, vel aquis, nascuntur, dici possunt tunc producta. Tertio, inquit de eo, quod supra tactum est, an simul omnia ista facta sunt, an per intervalla temporum, et distinctos dies. Respondetur in hoc divisos esse doctores catholicos. Quidam dicunt res istas productas per intervalla horum sex dierum, quorum sententiæ magis videtur inservire littera Genesis, eamque approbare videtur Ecclesia. Aliis autem videtur non per intervalla temporum res esse productas, ut Augustinus nititur probare super Genesim ad litteram juxta illud: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul*, sed dicunt omnia in initio temporis facta esse quædam formaliter, id est, secundum speciem, et formationem quam nunc videmus habere, ut cœlum, elementa, et ma-

jores mundi partes, quædam materialiter tantum, quæ per temporis accessum distincta sunt, ut herbæ, arbores, etc. Nominati sunt autem sex dies quasi sex rerum genera, et distinctiones, quæ licet simul a Deo potuerint fieri, non tamen ab homine simul explicari.

Circa tertium, explicat illa tria, quæ de die sabbati dicuntur, scilicet quod requirit Deus ab omni opere, quod consummaverit, seu compleverit illud, quod sanctificaverit diem sabbati. Dicitur enim requievisse, id est, cessasse a novis generibus rerum condendis licet operetur nunc ea gubernando. Dicitur complesse opus suum, non quia die septimo aliquid de novo fecerit ad consummandum quod deesset, sed quia omnibus factis requieverit complacens in illis. Dicitur sanctificasse, et benedixisse dici septimo, quia illum ad sui nominis sanctificationem cultumque destinavit. Et hoc etiam modo complesse dicitur opus suum, quia sanctificavit illum, et quia completum, et consummatum vidit.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas de luminaribus cœli, an convenienter sint producta; an habeant influxum in hæc inferiora et in liberum arbitrium, de quibus vide i p. q. LXXIV. Secundo, inquit de productione animalium in aere, aqua, et terra de quo etiam i p. q. LXXI et LXXII. Tertio, de sanctificatione, et consummatione operum et requie Dei in die septimo, de quo septima etiam agit i p. q. LXXIII.

#### DISTINCTIO XVI.

Explicata hucusque creatura pure spirituali, et pure corporali, incipit ab hac distinctione agere de homine qui ex corpore, et spiritu constat. Et primo, agit de his quæ pertinent

ad primam ejus institutionem usque ad distinctionem XXI, deinde de his quæ pertinent ad ejus lapsum, et quæ in statu peccati ipsum consequuntur. Circa ejus primam institutionem agit primo, de creatione hominis absolute, et secundum quod ad imaginem Dei factus est. Secundo, de productione viri. Tertio, de productione feminae. Quarto, de conditione illius status quantum ad immortalitatem. Quinto, de conditione quantum ad multiplicationem generationis.

In hac ergo distinctione tractat de prima hominis creatione, quæ illis verbis Scripturæ explicatur: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*. Et circa hoc duo facit. Primo, affert varias explanationes hujus quod est imago, et similitudo in homine. Secundo, sententiam suam determinat.

Circa primum, refert aliquos docuisse, quod nomine imaginis cum dicitur: *Ad imaginem, et similitudinem nostram*, intelligitur imago increata, id est, trium Personarum quæ in una essentia conjunguntur, et in illa unum sunt. Sed tamen improprie dicitur imago essentia Trinitatis, quia imago dicitur ad alterum cujus est imago, essentia vero non relative dicitur, sed absolute. Filius autem in divinis proprio imago dicitur, quia relative se habet ad Patrem ut expressio illius. Alii dixerunt nomine imaginis intelligi Filium, hominem vero ad imaginem esse factum non imaginem. Quos tamen refellit Apostolus dicens: *Vir quidem imago Dei est*. Alii vero per imaginem quidem Filium, per similitudinem vero Spiritum Sanctum intellexerunt, quia Spiritus Sanctus similitudo est Patris, et Filii, ideoque pluraliter dicitur ad similitudinem nostram, id est, Patris, et Filii, ad imaginem vero subintelligitur meam, quia Filius est imago solius

Patris, homo autem est imago imaginis.

Circa secundum, explicat in primis quomodo dicatur homo factus ad imaginem, et similitudinem. Deinde, quomodo sit imago ad imaginem. Itaque ad imaginem, et similitudinem factus est homo secundum mentem, sed dicitur ad imaginem secundum memoriam, intelligentiam, et dilectionem; ad similitudinem vero secundum innocentiam, et justitiam. Vel secundo dicitur imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis. Vel tertio dicitur similitudo in essentia, quia immortalis est, imago vero in aliis præter essentiam. Et sic homo imago est unius Trinitatis. Dicitur autem imago, et ad imaginem ad differentiam Filii, qui imago est non facta, sed genita, et Patri substantialis, homo vero quia imago creata est, non est ei æqualis, sed quadam similitudine ad rationem imaginis illius accedens.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an imago solum inveniatur in creatura rationali respectu Dei, et utrum expressius in Angelo quam in homine, de quo I p. q. xcxiij. Secundo, an convenienter in littera distinguatur esse ad imaginem et similitudinem, de quo ibidem art. ix.

## DISTINCTIO XVII.

Agit in hac distinctione de formatione viri. Et dividitur in tres partes. In prima agit de productione viri quantum ad animam. In secunda quantum ad corpus. In tertia quantum ad locum in quo positus est a Deo, scilicet in paradiso.

Circa primum, docet inspirasse Deum homini in faciem spiraculum vitæ, id est, ipsam substantiam animæ creando ex nihilo, non de sua

substantia, ut aliqui hæretici dixerunt, quia sic vel Deus mutaretur vel anima hominis divina esset, et immutabilis ad malum. An vero in ipso corpore fuerit creata, an extra, et postea ad corpus informandum accesserit, aliqui dubitant. Sed verius est in corpore eam creasse, et creando infudisse, quod de aliis animabus, quæ in aliis hominibus creantur certum est, nec enim creantur nisi ut formæ et in statu connaturali informandi.

Circa secundum, docet ex Augustino quod Adam in virili ætate formatus est, non per ætatem creavit sicut qui formantur in utero, nec enim factum est corpus ejus secundum causas inferiores, et seminales, quæ adhuc non erant pro corpore humano, sed per potentiam creatoris, non contra naturam operantis sed supra.

Circa tertium, docet in primis hominem extra paradysum creatum, quia Scriptura dicit, quod tulit Deus hominem, et posuit in paradiso. Deinde, docet paradysum hunc locum corporeum fuisse amœnissimum, licet aliqui voluerint illum intelligi solum spiritualiter. Et aliqui volunt esse separatum a reliquis regionibus aliquo interjacente spatio maris, vel terræ, et in loca ita alto collocatum ut aquis diluvii non operiretur. Tertio, specialiter explicat, quænam fuerit arbor vitæ, et quæ fuerit arbor scientiæ boni, et mali. Arbor enim vitæ nominatur a fructu qui habebat virtutem purificandi humidum radicale, corroborandi in sanitate stabili, et perpetua firmitate. Lignum autem scientiæ boni et mali, dictum est ratione præcepti positi de non comedendo ex illo, quia ex transgressione experiretur homo multa mala ut expertus est, ex obedientia autem sciret, et perseveraret in magno bono, id est, in innocentia.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas de anima humana an sit de substantia divina, de quo I par. quæst. xc, art. iii. Secundo, an sit de materia; an creata ex nihilo, de quo I par. quæst. lxxv. Secundo, an sit creata extra corpus vel in corpore, de quo I par. quæst. xc, art. ii. Tertio, an sit una anima intellectiva in omnibus; an singulæ pro singulis, ut vera forma, de quo I par. quæst. lxxvi. Quarto, an corpus hominis sit convenienter dispositum et ex qua natura factum sit, de quo etiam I par. quæstio xci. Quinto, an paradysus sit corporeus, et ubi sit, de quo I p. quæst. cii.

#### DISTINCTIO XVIII.

Agit in hac distinctione de formatione mulieris. Et facit tria. Primo, tractat de formatione corporis mulieris ex viro. Secundo, de ratione causaque faciendi sic mulierem. Tertio, de anima mulieris.

Circa primum, formationem corporis mulieris explanat, quasdam dubitatiunculas resolvendo. Primo, cur non fecerit Deus simul virum, et mulierem sed primo virum extra paradysum, deinde mulierem in paradiso. Respondetur quia conveniens erat ut ex uno principio omnes homines essent, ut sic major unio et amor, majorque humilitas in hominibus innotesceret. Secundo, inquit cur de costa viri, magis quam ex alia corporis parte facta est mulier. Respondetur quia in consortium habitationis facta est, non ad dominationem, ideoque non de capite, non ad servitutem, ideoque non de pedibus. Tertio, cur ex costa dormientis, non vigilantis formata est mulier. Respondetur ut homo pœnam non sentiret, et ut Dei potentia monstraretur, quæ latus viri sine ejus dolore aperuit, et



ut mysterium Christi figuraretur in apertione lateris, et Ecclesiæ formatione. Quarto, inquit an ex illa costa formatum sit corpus mulieris per additamentum extrinsecæ materiæ, an sine illo. Respondetur sine illo, quia alias illud additamentum majus esset quam costa, unde potius ex illo quam ex costa diceretur formata, sed illa costa multiplicata est, sicut Christus in suis manibus multiplicavit panes.

Circa secundum, inquit an ratio formandi sic mulierem fuerit secundum dispositionem causarum inferiorum sic exigentium, an solum ex dispositione divina, creaturis solum præbentibus materiam ex qua posset fieri. Respondetur quod rerum faciendarum rationes et causæ, quædam in Deo sunt, scilicet in ipsa voluntate, et dispositione creatoris, et hæ rationes vocantur primordiales, quia ante illas non sunt aliæ, quædam vero sunt etiam in creaturis, sed non respectu omnium rerum, et tales virtutes vocantur seminales rationes, et primordiales etiam dici possunt quia a primordio sunt rebus attributæ, ut quod de arbore fiat arbor, et de grano granum, etc. Quæ fiunt per seminales rationes absconditas in Deo, mirabiliter fiunt, et supra naturam, seu per gratiam. Quod ergo mulier fieret ex latere viri non fuit per aliquas seminales rationes, sed ex dispositione divina sic ordinante.

Circa tertium, aliqui docuerunt animam mulieris fuisse ex anima viri sicut corpus de ejus costa. Alii, omnes animas simul ab initio creatas: sed catholica fides docet animas non traduci ex aliis animabus, sed creati a Deo ex nihilo; nec ab initio omnes esse creatas, sed seminatæ corporibus per creationem infundi juxta illud Prophetæ: *Qui finxit sigillatim corda eorum.*

Circa hanc distinctionem, primo

inquit D. Thomas, an debuerit mulier fieri de costa viri, de quo etiam i par. quæst. xcii, art. iii. Secundo, an bene distinguantur rationes seminales, et primordiales, et an sint miracula quæ fiunt præter rationes seminales, de quo etiam i p. quæst. cxv, art. ii, et cv art. vii. Tertio, inquit an anima rationalis si ex traduce, vel per creationem, de quo i p. q. lxxiv, art. i. Denique, an sit facta mediantibus Angelis, de quo i par. quæst. xc, artic. iii.

#### DISTINCTIO XIX.

Explicata formatione hominis tam in viro, quam in muliere, sequitur agere de conditione status in quo creati sunt. Et primo, agit de his quæ pertinent ad individuum in hac distinctione, scilicet de immortalitate. Secundo, de his quæ ad propagationem, et conservationem speciei in sequenti.

In hac ergo distinctione tria facit. Primo, veritatem ipsam docet de immortalitate hominis in illo statu. Secundo, dubitationem movet circa causam illius immortalitatis, an fuerit ex natura, an ex beneficio gratiæ. Tertio, aliam dubitationem movet circa qualitatem illius immortalitatis quomodo alimentis tunc indiguerit, et corruptionem non incurrit.

Circa primum, distinguit Magister triplicem statum in homine, scilicet ante peccatum, post peccatum, et post resurrectionem. In primo, poterat non mori. In secundo, necesse est mori. In tertio, non poterit mori, sed erit omnino impassibilis. In primo autem statu passibilis erat, et alimentis egebat, et sic absolute poterat mori, sed tamen poterat etiam ex statu ipso innocentiae non mori. Post peccatum autem neces-

sitas moriendi inducta est, sicque corpus mortuum est propter peccatum, ut dicit Apostolus : *In resurrectione autem jam non erit corpus animale, sed spirituale* ; hoc est omnino spiritui subjectum, et impassibile.

Circa secundum, inquit ; an in secundo statu ex natura fuerit homo immortalis, an beneficio gratiæ. Et docet ex Augustino quod homo factus est immortalis non conditione naturæ, sed ex ligno vitæ. Et sic aliqui dicunt quod nisi illo ligno uteretur non semper viveret, quia peccaret, erat enim ei præceptum, ut de omni ligno comederet etiam de isto, præter lignum scientiæ boni et mali. An vero si non esset ei præceptum edere de ligno vitæ, et non vesceretur illo, adhuc non moreretur, aliqui dicunt quod adhuc non moreretur, et explicant auctoritatem Augustini quod non erat immortalis, ex conditione naturæ, sed ex ligno vitæ, id est, non solum ex conditione naturæ, sed etiam ex ligno vitæ, quasi ex utroque esset : alii vero dicunt quod moreretur si non ederet de ligno vitæ, quia solum ex illo habebat posse non mori, quia poterat illo uti.

Circa tertium, movet quæstionem ex Augustino quomodo immortalis factus sit homo præ aliis animalibus, tamen communem cum eis acceperit alimoniam. Et respondetur carnem Adam, ita immortalem creatam, ut per alimoniam adjuta, esset mortis, et doloris expers, quam immortalitatem per observantiam mandatorum Dei custodiret, nec productus ad ætatem, quæ conditori placeret sumeret de ligno vitæ, quo perfecte fieret immortalis ulterius non indigens cibis. Unde aliqui dicunt quod immortalitatem de natura habebat, quæ poterat aliorum lignorum esu conservari, sed non nisi per usum ligni vitæ consummari, in spiratione salubritatis occulta,

ut dicit Augustinus ; unde immortalitatem quamdam ex natura habebat, sed si perstitisset, immortalitatis perfectio ei ex ligno vitæ esset. Quod tamen videtur aliquo modo contradicere verbis Augustini quibus superius absolute dixit non esse immortalitatem ex conditione naturæ, sed ex ligno vitæ.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum anima humana sit immortalis, de quo I par. quæst. LXXV, art. v. Secundo, an corpus Adæ fuerit in primo statu immortale et impassibile, de quo I par. q. xcvi, art. I et II. Tertio, in quo differat illa immortalitas ab impassibilitate resurgentium, de quo eadem q. Quarto, an fuerit immortalitas illa per naturam ; an per gratiam, de quo eadem q. artic. I.

#### DISTINCTIO XX

Agit in hac distinctione de conditione illius status, quantum ad multiplicationem et generationem proles. Et dividitur in quatuor partes. In prima, docet quomodo generatio fieret ante statum peccati. Secundo, inquit an generatis filiis, et successionem relicta, statim parentes transferrentur ad beatitudinem. Tertio, inquit de qualitate filiorum, et quantum ad corpus, et quantum ad animam, qua perfectione nascerentur. Quarto, docet ad quem statum transferrentur post hanc vitam.

Circa primum, licet aliqui docuerint primos parentes in paradiso ad generandum non convenisse, quia id non poterat fieri sine aliqua macula, vel peccato, quod in illo statu non erat, tamen sine dubio tenendum est, et sic docet Augustinus quod tunc generatio per coitum, et mixturam seminum fieret sicut modo, sed non cum bestiali illo pruritu,

et libidine, qua modo. Cur autem in paradiso procreationi filiorum non intenderunt? Respondetur quia vel statim transgressi sunt et ejecti, vel quia divinam spectabant jussio- nem ad illorum operum executio- nem.

Circa secundum, docet ex Augus- tino transituros quidem homines ad meliorem statum; scilicet ab beati- tudinem sine morte animalibus corporibus translatis ad omnimo- dam subjectionem ad spiritum, in- certum vero esse an id fieret gene- ratis filiis, quasi filiis parentes ce- derent, an de ligno vitæ parentibus sumentibus manerent in aliquo for- mæ statu, ad quem etiam filii per- ducerentur, donec omnium nume- rus impleteretur.

Circa tertium, movet duplex du- bium, alterum circa corpora filio- rum, an nascerentur parvuli, an ipso nativitatis exordio perfecti es- sent: alterum circa animam, an nascerentur cum ignorantia sicut modo, an alterum circa animam, an nascerentur cum ignorantia sicut modo, an vero perfecti in sensu, et cognitione. Ad primum, responde- tur debuisse filios nasci parvulos propter uteri angustiam. Sed utrum nati, statim grandiores fierent, aut membris uterentur, sicut alia ani- malia quando nascuntur sub ambi- guo relinquit Augustinus, docet ta- men Magister parvulos sic nascitu- ros, quod crescerent per intervalla temporum sicut modo, id enim con- ditionis est naturæ, non peccati pœ- na, sicut etiam cibus tunc uterentur ad evadendum mortem. Nec potest instari, quasi si tunc non pecca- rent, nec morentur, sed non pec- carent si non comederent, ergo sine alimento poterant vivere. Responde- tur enim quod non solum peccarent de ligno vetito comedendo, sed etiam de lignis non prohibitis non comedendo, quia debebant alimenta

accipere, quæ appetebant. Et licet famem non sentirent, quia hæc est pœna peccati, haberent tamen ap- petitum cibi sine dolore, cui si non satisfacerent modo debito, pecca- rent.

Ad secundum vero dicit parvulos profecturos in scientia et sensu, si- cut ætate, et usu membrorum. Nec tamen nascerentur cum ignorantia, quæ est defectus, sed cum nescien- tia, tunc enim non debebatur eis scientia pro illa ætate.

Circa quartum, docet homini du- plex bonum tunc promissum in illo statu, scilicet felicitatem tempora- lem, et bona visibilia, et beatitudi- nem æternam, ad quam transferre- tur tamquam ex statu animali ad spiritualem, ex merito ad præ- mium; sicut in Angelis contigit.

Circa hanc distinctionem, inqui- rit primo D. Thomas, an in statu innocentiae esset futura generatio, et an fieret per coitum, de quo I par. quæst. LXVIII, artic. I et II. Se- cundo, inquit an filii nascerentur perfecti in corpore, in cognitione, in gratia, de quo I p. q. CI.

## DISTINCTIO XXI.

Explicata hucusque hominis crea- tione et statu innocentiae, incipit ab hac distinctione explicare statum lapsus, seu peccati. Et primo, agit de peccato ipsorum parentum, dein- de, de peccato originali, quod ex illo traducitur ad nos. Circa peccatum primorum parentum tali ordine procedit, quod in tribus sequenti- bus distinctionibus agit de causa extrinseca ex parte hostis, intrinse- ca ex parte tentationis, et permis- sione ex parte Dei. Deinde, duabus sequentibus scilicet XXIV et XXV, agit de potentia, quæ est subjectum peccati, et de libero arbitrio. Aliis vero quatuor distinctionibus agit



de gratia, quam destruit peccatum, et qua resistitur illi.

Igitur in hac distinctione XXI, agit de tentatione hominis ex parte ipsius tentantis. Et dividitur in tres partes distinctio. In prima agit de ipso tentatore in qua forma accessit. Secundo, ipsum modum tentationis explicat, et quotuplex tentatio fuerit. Tertio, quædam corollaria infert.

Circa primum, docet diabolum aggressum fuisse mulierem, quæ infirmior erat, ut facilius per eam virum superaret. In forma autem serpentis apparuit, quia in alia non est permissus, si enim in propria forma accederet, aperte cognosceretur, in illa autem in qua accessit, facile potuit ejus astutia deprehendi. Et quia diabolus, ita loquebatur in serpente, ut astutia sua mulierem circumveniret, dictus est serpens cunctis animantibus callidior, non propter rationalem animam sed propter diabolicum spiritum. Sed loquebatur per serpentem, sicut Angelus fecit asinam Balaam loqui, licet verba non intelligeret.

Circa secundum, proponit modum tentationis ex verbis Scripturæ, quomodo diabolus incēpit ab interrogatione: *Cur præcepit vobis Deus, etc.* quomodo mulier locum dedit tentationi, quomodo diabolus affirmavit ipsam non morituram, et ita removit malum quod mulier timebat, et addidit promissionem duplicem in comestione pomi, scilicet similitudinem Dei, et scientiam boni et mali. Et sic tentavit de gula suadens comestionem, de inani gloria dicendo: *Eritis sicut dii*, de avaritia in acquisitione multæ scientiæ.

Circa tertium, colligit primo duplicem esse tentationem, scilicet interiorem quando nobis invisibiliter interius proponitur aliquod malum, et exteriorem quando verbo, vel signo exteriori aliquod malum suggeritur.

Et carnis interior est cum illicito, et titillatione, ideoque sine peccato non est tentatio autem ab hoste nisi ei consentiatur peccatum non est. Colligit secundo, quare homini datus est Redemptor non Angelo. Primo quidem, quia homo ex alterius suggestionem, et impulsu peccavit, diabolus sine tentatione, unde conveniens fuit, ut etiam homo ab alio juvaretur ad resurgendum non diabolus. Secundo, quia humana natura tota periit per peccatum, unde relinquerentur omnes homines sine remedio si eis non daretur Salvator, non vero omnes Angeli peccaverunt, unde non indiguit universali reparatore. Colligit tertio non soli viro fuisse positum mandatum de non comedendo, siquidem mulier dixit: *Præcepit nobis Deus*, sed per virum ad mulierem præceptum intimatum.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas de tentatione in generali, utrum Deus aliquem tentet; an tentatio sit semper cum peccato, an tentatio sit appetenda, de quo videri possunt aliqua III par. quæst. XLI circa tentationem Christi et 1-2 quæstio. LXXIX et LXXX, ubi agitur de causa peccati. Secundo, inquit de tentatione primorum parentum de modo scilicet tentationis, et utrum peccatum Adæ fuerit gravius aliis, de quo 2-2 quæst. CLXIV. Tertio, inquit utrum potuerit prius peccare venialiter, de quo 1-2 quæst. LXX, artic. III. Denique, an fuerit conveniens Deum incarnari pro reparatione hominis, et non Angeli, de quo III par. quæst. IV, artic. I. ad III et quæst. I, art I et II.

#### DISTINCTIO XXII.

Sequitur in hac distinctione agere de causa intrinseca peccati quæ est motus ipse animi, seu elatio ex

tentatione relicta. Et circa hoc facit tria. Primo, docet præcessisse elationem aliquam in mente mulieris, ante ipsam peccati commissionem. Secundo, duas difficultates solvit. Tertio, inquit an plus peccaverit mulier, quam vir.

Circa primum, docet ex Augustino præcessisse in mente hominis elationem quamdam, seu præsumptionem ex qua suggestioni diaboli consensit, alioquin non crederet mulier Deum a re bona, et utili ipsam prohibuisse nisi præsumeret præceptum Dei discutere.

Circa secundum, proponit primam dubitationem quia si sic fuit, ergo homo non peccavit suggestione alterius sed propria elatione, et sic non fuit ejus peccatum magis curabile, quam Angeli. Respondetur hanc elationem fuisse in homine ortam ex suggestione diaboli, ita quod ex tentatione fuit, et elatio, et peccatum, Angelus vero neutrum habuit ex suggestione. Quæ elatio satis aperta cernitur in muliere, dum sibi persuasit ut verum, quod posset habere æqualitatem Dei. Secunda dubitatio est, an similis elatio præcesserit in mente Adam, sicut in Eva. Responderet præcessisse, sed non eo modo quo in Eva, nam in Eva præcessit elatio cum seductione putans esse verum, quod serpens dixerat de æqualitate cum Deo. In Adam autem non præcessit elatio cum simili seductione, quia ut dixit Apostolus: *Adam non est seductus, sed Eva*, fuit tamen Adam prævaricator, dum voluit experiri de ligno vetito videns mulierem non esse mortuam illa esca percepta, et in hoc fuit ejus præsumptio.

Circa tertium, docet mulierem gravius peccasse quam virum, unde et severius punita est. Peccavit enim mulier ex majori ambitione, et præsumptione æqualitatis divinæ. Adam vero non ita affectavit æqualitatem

divinam, quam nunquam credidit possibilem, sed ex quodam affectu ad uxorem, et desiderio experiendi quomodo manducato illo fructu non esset mortua Eva, simulque veniale putans illud peccatum, et de Dei misericordia confidens. Objicit autem id contra. Nam Augustinus dicit peccasse mulierem in impari sexu sed pari fastu, ergo non peccavit gravius. Respondetur fuisse parem fastum quantum ad esum ligni, et executionem peccati, sed non quoad ambitionem æqualitatis cum Deo. Licet enim videatur etiam Adam voluisse similitudinem Dei, non tamen illud ambivit sicut mulier, quæ id fieri posse putavit, sed ex quodam uxorio affectu. Secundo, objicit quia Eva videtur peccasse ex ignorantia, quia seducta est, Adam ex industria, quia prævaricator, hoc autem est gravius peccatum. Respondetur illam ignorantiam seductionis non excusasse peccatum Evæ, quia facile potuit scire ab Adam, et noluit, et tamen præceptum non ignorabat. Quomodo autem cum esset natura humana sine vitio potuit consensus mali procedere. Respondetur processisse ex libero arbitrio, et ex spiritu diaboli suggerente qui jam erat malus.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an primum peccatum hominis fuerit superbia, et quid in hoc peccato appetierit, de quo 2-2 quæst. CLXIII et I par. quæst. LXIII, artic. III. Secundo, an peccaverit gravius mulier quam vir, de quo 2-2 quæstio. LXIII, artic. IV. Tertio, an ignorantia sit peccatum et quomodo excuset, de quo 1-2 quæst. LXXXVI.

## DISTINCTIO XXIII.

In hac distinctione agit de peccato primi parentis ex parte permis-

sionis divinæ. Et dividitur hæc distinctio in duas partes. In prima, quasdam proponit quæstiones circa divinam permissionem de lapsu hominis. In secunda de scientia qua homo præditus est ante peccatum disputat.

Circa primum, proponit varias dubitatiunculas. Primo, cur Deus permiserit hominem tentari, quem casurum præsciebat. Respondetur ut appareret quod liberi arbitrii esset, et quod si bene viveret, non valde laudabile esset, quia tentari non posset. Secundo, cur Deus creavit quos præsciebat malos futuros, potius enim talem debebat facere hominem qui peccare nollet. Respondetur Deum fecisse hominem liberi arbitrii, licet prævideret aliquos per suam voluntatem malos futuros, tamen etiam prævidit quid boni inde elicurus esset, aut ut boni proficerent, aut ut iniusti punirentur. Et licet melior esset homo qui peccare nollet, non tamen natura mala est, quæ licet peccet, potest nolle peccare, et Deus non solum meliora, sed etiam bona debuit facere. Tertio, si Deus vellet, boni essent, et cum sit omnipotens eorum voluntates poterat detinere, cur ergo non fecit? Respondetur occulta esse in hoc iudicia Dei, sed voluit Deus relinquere ut pro sua voluntate agerent, boni quidem fructuose, mali vero non impune.

Circa secundum, supponit primum hominem non acquisivisse scientiam studio, sed inditam a principio habuisse, ut perfectus produceretur, docet autem triplicem scientiam habuisse, rerum factarum propter se, creatoris, et suimet. De prima constat quia omnibus animantibus nomina imposuit, et harum rerum cura ei a Deo demandata est, nec peccatum perdita, unde nec in Scriptura instruimur de his rebus, sed de animæ salute. Crea-

toris autem cognitionem habuit sciens a quo factus est, interiori inspiratione Dei præsentiam contemplans, licet non sicut sancti post hanc vitam. Sui autem cognitionem habuit, scilicet qualis factus est, et qualiter deberet incedere, quid ageret, etc. Si autem quæretur an futurorum præscientiam habuerit præsertim ruinæ suæ, respondetur potius accepisse scientiam eorum quæ facere debebat, quam futurum. Unde sui casus præscius non fuit, ut Augustinus docet.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an potuerit fieri aliqua creatura de se impeccabilis, de quo tractari solet i par. quæst. LXIII, art. 1, et in materia de visione tractando, an possit dari substantia supernaturalis. Secundo, inquit de cognitione primi hominis, an viderit Deum per essentiam; an perfectam scientiam inditam habuerit; an decipi potuerit, de quibus i p. q. XCIV.

#### DISTINCTIO XXIV.

Explicato peccato, et lapsu primi hominis agit in hac distinctione, et sequenti de potentia peccante, scilicet de libero arbitrio. Et in hac distinctione agit de libero arbitrio quid sit, et in quibus animæ viribus inveniat, in sequenti de quibusdam conditionibus libertatis, sive ex parte objectorum, sive ex parte subiectorum.

Igitur in hac distinctione tria facit. Primo, explicat, quid sit liberum arbitrium, et quid possit. Secundo, distinguit vires inferiores sensualitatis a superioribus. Tertio, modum quo tentatio progreditur usque ad consummationem peccati ab inferioribus viribus procedendo, explicat.

Circa primum, ad tradendum de-



finitionem liberi arbitrii, præmittit homini, et Angelo in sua creatione datum fuisse auxilium, et potentiam per quam posset stare, licet per eam sine alia gratia ultra gratiam creationis mereri non posset vitam æternam. Si enim primum adjutorium defuisset, sua culpa non cecidisset: et sic recta, et bona facta est voluntas hominis, ab illa quippe rectitudine defecit, sed ad merendum vitam æternam supernaturale principium requiritur. Quod si dicatur potuisse hominem sine gratia supernaturali stare in rectitudine accepta, ergo et tentationibus resistere, hoc autem est mereri, ergo. Respondetur tunc non meruisse resistendo tentationibus, sicut nos modo, quia non habebat aliquid impellens ad malum, quod intelligitur de merito supernaturali sine gratia, qua modo nos indigemus ad resistendum gravi tentationi. Igitur adjutorium quod accepit homo beneficio creationis est liberum arbitrium, et hoc definitur, quod est facultas rationis, et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum ea desistente. Est enim in anima naturaliter voluntas ad bonum licet tenuis per se autem malum potest velle, et talis facultas volendi est liberum arbitrium, quod in brutis non invenitur.

Circa secundum, distinguit sensualitatem a ratione, et rationem in duas partes distribuit superiorem, scilicet, et inferiorem. Sensualitas est vis quæ intendit in corporis sensus, et appetitum eorum, quæ ad corpus pertinent. Ratio dividitur in duas partes, seu officia cum sit una potentia, in superiorem, quæ supernis, seu æternis rationibus intendit, et inferiorem quæ temporalium dispositionem dirigit. Quidquid ergo nobis est commune cum bestiis ad sensualitatem pertinet; ubi occurrit aliquid quod non est commune cum

ipsis, ibi ratio incipit, de quo late Augustinus in XII de Trinitate.

Circa tertium, supponit Augustinus tentationes nostras similitudinem quamquam habere ad eam, quæ primo homini contigit; sicut enim fuit in tentatione illa serpens, qui suggessit, mulier quæ comedit, vir qui mulieri consensit, ita in nobis appetitus sensualis se habet sicut serpens, portio rationis inferior sicut mulier, ratio superior sicut vir, eo quod vir se habet ut superior respectu mulieris, et sunt ejusdem naturæ, sicut ratio superior, et inferior, eadem spiritualis potentia est, corporalis vero appetitus ut serpens. Igitur tentatio istis gradibus procedit, ut primo serpens seu appetitus sensitivus illecebram peccati concipiens, illam suggerit inferiori parti rationis quasi mulieri, quæ si consensit, quasi vetitum cibum edit, postea superiori parti rationis suggerit, quæ si consensit, vir etiam cibum prohibitum comedit. Et solius sensualitatis motus, levisimum, et veniale peccatum est. Si vero ratio delectatur in sola cognitione antequam decernat opere perficere, hoc pertinet ad rationem inferiorem, decernere enim ipsam operis executionem ad superiorem rationem pertinet. Si ergo sola cognitione delectationis volutetur vel statim superior ratio, seu lex cohibet inferiorem, et tunc nondum est peccatum, sed lucta; vel ratio superior non cohibet, sed permittit inferiori delectari in re vetita, et tunc est peccatum, si materia gravis fuerit mortale, sin minus veniale etiam si voluntas exequendi desit: cum vero decernit facere opus, quod tentatio suggerit, etiam superior ratio corrumpitur, et homo de paradiso expellitur. Hoc autem ex Augustino verbis late prosequitur. Et tandem in calce distinctionis admonet, aliquando in Scriptura sensualitatem

nominari, non solum corporalem apperium nobis cum bestiis communem, sed etiam ipsam inferiorem partem rationis.

Circa hanc distinctionem, inquit prius D. Thomas, quid sit liberum arbitrium, et in quo consistat, de quo I p. quæstio. LXXXIII. Secundo, an in statu innocentiae potuerit homo per liberum arbitrium vitare peccatum, de quo 1-2 quæst. cix, art. II, ubi plura de statibus liberi arbitrii et de necessitate gratiæ. Tertio, de ratione superiori et inferiori syndæresi et conscientia, quid sint, de quibus I par. quæstio. LXXIX, art. IX et XIII. Quarto, utrum in sensualitate possit esse peccatum, de quo 1-2 quæst. LXXIV, art. III et IV. Quinto, an in parte inferiori rationis, et in delectatione morosa sit peccatum mortale, ubi etiam, an sit diversum speciei peccatum solius delectationis pro diversitate objecti, de quo 1-2 quæstio. LXXIV, art. VI.

#### DISTINCTIO XXV.

In hac distinctione agit de quibusdam conditionibus, seu annexis libero arbitrio. Et dividitur in tres partes. In prima supposita definitione liberi arbitrii ostendit circa quæ objecta versetur. In secunda ostendit quibus subjectis conveniat, Deo, Angelis, et hominibus. In tertia, de variis statibus, et modis libertatis disserit.

Circa primum, docet liberum arbitrium (quod secundum philosophos dicitur liberum de voluntate iudicium) non versari circa præsentia, vel præterita, quia hæc ad unum determinata sunt, sed circa contingentia futura, nec tamen circa omnia, sed circa ea quæ sunt in potestate nostra. Unde videtur liberum arbitrium solum esse in eis qui libertatem mutare possunt, et fle-

tere de bono in malum, et eligere unum relicto alio, sed hac ratione in Deo, et beatis liberum arbitrium non erit, quia peccare non possunt. Respondetur ergo distinguendo in quibus personis sit liberum arbitrium, ut in sequenti puncto supponit tamen in Deo dari, quia operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.

Circa secundum, docet liberum arbitrium reperiri in Deo, Angelis, et hominibus. In Deo est cum omnimoda impeccabilitate, seu immutabilitate nec enim peccatum velle potest, sed tamen id quod vult, potest non velle. Angeli vero, et sancti habent liberum arbitrium confirmatum in bono ne peccent, nec tamen minus liberi sunt, sed magis, quia a servitute peccati magis immunes. Sunt ergo liberi sine deficientia, non cum imperfectione peccati. Solum ergo consistit liberum arbitrium in hoc quod sine coactione velit.

Circa tertium, distinguit quatuor status liberi arbitrii, et tres modos libertatis. Primus status liberi arbitrii est in integritate ante peccatum, quando ab bonum nihil impediabat, et ad malum nihil impellebat. Secundus post peccatum in infirmitate quando habet firmitatem in malo, et non habet gratiam in bono. Tertius post gratiam in reparatione quando premitur a concupiscentia, sed habet gratiam qua vincat illam. Quartus in glorificatione quando nullum habet malum, sed consumpta infirmitate, et gratia consummata, nec premi poterit, nec vinci a malo, sed nullo modo poterit peccare. Est autem triplex modus libertatis, nam est libertas a necessitate, seu coactione, sine quo nulla est libertas, est etiam libertas a peccato, et est libertas a miseria; et hæc libertas secunda perditur per peccatum, non prima, et hæc libertas a peccato solum habetur per gratiam, liber-



tas autem ad malum faciendum servituti peccati adjuncta est, libertas vero ad bonum est in qua rationi concordat voluntas. Quod vero aliqui quærent an libertas ad malum sit ipsa libertas arbitrii in se, ut aliqui putant, an pronitas, seu inclinatio superaddita, et similiter libertas ad bonum an sit ipsa libertas arbitrii, an aliquid superadditum per gratiam, respondetur, utrumque pertinere ad liberum arbitrium, quod sit ad malum, et quod sit ad bonum, licet hoc addat affectam, seu reparatam esse per gratiam, primum vero inclinationem aliquam ad malum, quia a gratia deserta est. Tandem libertas a miseria, est illa qua liberabitur a corruptione in gloriam filiorum Dei, et carebit omni miseria. Ex quibus colligit, quomodo liberum arbitrium corruptum, vel diminutum sit per peccatum, scilicet non quantum ad libertatem a coactione, sed quantum ad libertatem ad bonum, in quo nunc post peccatum impeditur et instigatur ad malum, ante peccatum vero nec instigabatur ad malum, nec impediabatur in bono. Et sic libertas a miseria et peccato per gratiam est, libertas vero a coactione per naturam. Velle enim adjacet nobis, perficere autem non, ut ait Apostolus, sed ad hoc erigitur, et prævenitur per gratiam, quia non est volentis, neque currentis sed Dei miserentis.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an in Deo sit liberum arbitrium, de quo 1 par. quæst. xxi, art. ii, ubi etiam tractari potest quid ibi addat supra actus necessarios. Secundo, utrum liberum arbitrium cogi possit a motione Dei, vel ab alia creatura, de quo 1 par. quæstio. lxxxiii, et quæst. cxvi, art. vi et 1-2 quæst. ix et x. Tertio, utrum liberum arbitrium recte definiatur in littera, ubi etiam de definitione illa, an positus omnibus

requisitis possit non agere etiam posita motione Dei, de quo agitur in materia de auxiliis, et 1-2 q. ix cit. et 1 p. q. lxxxiii.

## DISTINCTIO XXVI.

Ab hac distinctione usque ad xxx incipit agere Magister de gratia quam perdidit homo per peccatum, connectiturque ultimæ parti distinctionis præcedentis, in qua mentionem fecit de gratia requisita ad bene operandum. Et de gratia tractat per quatuor distinctiones. In hac et sequenti veram doctrinam de gratia explicat, tum quoad divisionem gratiæ in operantem, et cooperantem in hac distinctione, tum quoad ejus naturam, et quidditatem in sequenti. In distinctione autem xxviii excludit errores circa gratiam, tum Pelagii, tum Manichæi. In distinctione autem xxix, agit de gratia prout fuit in statu primi hominis.

Igitur in præsentī distinctione in qua agitur de gratia operante, et cooperante, præveniente, et comitante, tria facit Magister. Primo, explicat divisionem ipsam gratiæ in operantem, et cooperantem. Secundo, explicat, quæ gratia præveniat voluntatem, et quæ dona voluntas præveniat, solvitque difficultates in contrarium. Tertio, inquit an sit una, et eadem gratia operans, et cooperans.

Circa primum, dividit gratiam in operantem, et cooperantem, eamque ex Augustino explicat, qui præcipue operantis, seu prævenientis gratiæ necessitatem qua præparatur voluntas multis ostendit, est ergo operans gratia quæ prævenit voluntatem bonam, id est, liberat, et præparat eam ut bona sit; cooperans quæ voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Præparati autem, et præveniri voluntatem a Dei gratia ut bona sit,



seu bonum velit, non ut voluntassit, quia hæc etiam antea erat, multis ostendit Augustinus, præsertim illo Apostoli, Rom. ix, xvi : *Non est volentis neque currentis, sed misipientis Dei*. Et iterum præparatur voluntas a Domino, non quia voluntas nostra non agat bonum, sed quia nil boni agit nisi divinitus adjuvetur. Nec sufficit simul concurrere gratiam, et voluntatem, nam si ob hoc solum diceretur non esse volentis hominis, sed misipientis Dei, quia sola voluntas sine gratia Dei non sufficit, simul dici posset non esse misipientis Dei, quia gratia sola non sufficit, hoc autem nullus dicere audebit. Restat ergo ut dicatur esse misipientis Dei, et non volentis hominis ut totum Deo detur, qui voluntatem hominis et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. Et ut inquit Augustinus, gratiam Dei non aliquid præcedit meriti humani, sed ipsa meretur augeri, ut aucta, et perfici, voluntate comitante non ducente, pedissequa non prævia.

Circa secundum, docet prævenientem gratiam qua liberatur arbitrium, et præparatur voluntas esse fidem cum dilectione, ut Augustinus, in enrichiridio ostendit, ideo licet dicantur justificari ex fide, vere tamen gratis justificari dicimur ab Apostolo, quia ipsa fides gratis donatur, et donum Dei est ut ex Augustino docet. Et sic bonam voluntatem quædam Dei dona præcedunt, scilicet fides cum dilectione, ipsa autem bona voluntas alia Dei dona præcedit ad quæ Dei gratia adjuvat, et cooperatur. Et sic utrumque legitur in Scriptura : *Misericordia ejus præveniet me, et iterum misericordia ejus subsequetur me*. Contra hæc autem, dum faciunt difficultatem ex Augustino; primo, quia fides sequitur voluntatem nostram, nullis enim credit nisi volens, non ergo fides prævenit voluntatem, respondetur quod fides

provenit ex Dei voluntate cum sit Dei donum, sed quia fides non est nisi in eo qui vult credere, bonam hanc voluntatem prævenit causalitate fides, id est, cogitatio de fide. Secundum est quia Augustinus, tractans illud verbum Apostoli, non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, etc. dicit prius esse cogitare quam credere, quamquam, et ipsum credere est cum assensione cogitare, ergo bona cogitatio prævenit fidem, et consequenter bona voluntas. Respondetur, ita esse, sed illa bona voluntas non talis est qua recte vivitur, meritumque vitæ æternæ habetur, hoc enim habetur per fidem, quæ per dilectionem operatur, non per id quod est ante fidem. Unde bona voluntas ad credendum præcedit aliam bonam voluntatem, quæ est post fidem quæ per dilectionem operatur, et tunc est bona voluntas, qua recte vivitur, et gratia qua quis justificatur, et sanatur, et hanc merita nulla præcedunt. Docet tamen multa bona ante hanc gratiam fieri ab homine per liberum arbitrium, ut colere agros, ædificare domos, etc.

Circa tertium, dicit quibusdam non irrationabiliter videri, quod eadem virtus sit gratia operans, et cooperans, solum secundum diversos effectus differens, scilicet ut præparans, seu liberans, et ut adjuvans, seu cooperans.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an gratia sit aliquid creatum inanimatum et an sit accidens, an in essentia animæ, de quibus 1-2 quæstio. cx. Secundo, inquit de divisione in gratiam operantem, et cooperantem, prævenientem, et subsequentem, ubi de differentia utriusque ejusque natura, efficacia etc. disputari potest, de quo 1-2 quæst. cxi, art. ii.

## DISTINCTIO XXVII.

In ipso initio distinctionis tria proponit Magister inquirere; primum quomodo gratia præveniens mereatur augeri, cum omne meritum sit ex libero arbitrio. Secundum quid sit ipsa gratia, et utrum distinguatur a virtute, vel non? Tertium si sit virtus, an sit actus seu operatio ejus annon? Ad hæc autem explicanda duo facit. Primo, quædam notabilia præmittit. Secundo, quæstionem solvit.

Circa primum, distinguit tria genera quædam suprema. Infima bonorum, quædam sunt infima, sunt ut species rerum corporalium, media sicut potentiæ operativæ, suprema sicut virtutes. Similiter virtute nullus male utitur, quia opus virtutis est bonus usus rerum. In quibus autem bonis ex his tribus ponatur liberum arbitrium? Respondetur, ex Augustino, poni inter media bona, quia eo male uti possumus, bonus autem usus ejus, virtus est, quæ in magnis numeratur bonis. Secundo, notat quod virtus non est actus, seu operatio, sed qualitas a Deo collata, quod probat tum ex diffinitione Augustini, quod virtus est qualitas qua recte vivitur, quam nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur; tum quia fides dicitur esse in nobis non ex nostro arbitrio, sed ex dono Dei; tum quia gratia operans virtus est, quæ præparat vel sanat voluntatem, quam si præparat, et sanat, non est operatio ex ipsa procedens, sed aliquid ipsam antecedens. Unde gratia, et virtus si esset operatio ex libero arbitrio nasceretur, et sic non solus Deus eam faceret. Præmittit tertio, quod cum dicitur bona merita esse ex gratia, non so-

lum intelligitur esse ex Deo qui est gratia dans, sic enim omnia quæ sunt, ex Deo sunt, sed intelligitur esse ex gratia nobis data, non tamen excluditur liberum arbitrium, et voluntas a qua procedunt bona opera meritoria, sed a gratia ut a principali causa quæ voluntatem sanat, et præparat, imo et ipsa bona voluntas donum Dei est ut dicit Augustinus, epist. cv. Dicitur ergo fides mereri justificationem, et vitam æternam, quia actus ejus scilicet credere meritum est, et idem est de dilectione, et aliis actibus virtutum, non quia virtus ipsa actus mentis sit, sic enim oriretur ex libero arbitrio. Proveniunt ergo merita nostra ex gratia, et virtutibus non tamen sine libero arbitrio, et hæc ipsa merita sunt dona Dei, ideoque vita æterna, et datur gratis, et ex meritis, quia merita ipsa gratuita dona sunt.

Circa secundum, explicat ex præmissis quæstionem in initio propositam. Nam ostensum est quod gratia est virtus, et virtus non est actus ipse, seu motus mentis sed causa ejus non tamen sine libero arbitrio, et ita dicit Augustinus, quod bonus usus liberi arbitrii est virtus, accipitur pro actu virtutis, constat etiam quod gratia præveniens est causa meriti cum libero arbitrio ipsa tamen non est meritum, sed Deus dat illam sine meritis, et per illam accipit homo mereri. Sunt tamen qui dicant virtutes esse ipsos motus animi interiores quos operatur liberum arbitrium per Dei gratiam, exteriores vero actus qui geruntur per corpus non dici virtutes, sed opera virtutum. Unde dicit Augustinus, quod fides est credere quod non vides, et quod charitas est motus animi. Quibus alii respondent id intelligendum esse causaliter, id est, fides est id quo creditur, et charitas id quo diligimus, quia ut dicit Augus-

tinus: «Fides est qua creduntur quæ non videntur. »

Circa hanc distinctionem, primiso inquit D. Thomas, an aliquid, quod veram rationem culpæ habeat possit per generationem derivari, de quo 1-2 quæst. LXXXI, artic. 1. Secundo, an originale peccatum sit concupiscentia, an sit aliquid privativum pro formali vel positivum, de qua ibidem quæst. LXXXII. Tertio, inquit an alimentum vere transeat in naturam corporis nostri et an ex eo decidatur semen, de quo agit 1 p. q. CXIX.

#### DISTINCTIO XXVIII.

In hac distinctione, duos errores excludit Magister, alterum Pelagii circa gratiam, alterum Manichæi circa liberum arbitrium. Et facit tria. Primo, proponit errorem Pelagii. Secundo, solvit fundamenta ipsius. Tertio, errorem Manichæi excludit.

Circa primum, explicat errorem Pelagii ex verbis Augustini, 1 retractat. Nam primum, Pelagius omnem gratiam negavit dicens necessariam non esse ad implenda divini mandata. Deinde, quasi modificans hanc sententiam addidit gratiam esse necessariam non ad simpliciter sed ad facilius implendum mandata. Tertio, addidit dari quidem aliquam gratiam sine qua nihil boni possumus, sed illam non esse aliud quam ipsum liberum arbitrium beneficio creationis acceptum, et legem atque scientiam, seu doctrinam, spiritum vero seu charitatem intus diffusam negavit esse donum Dei. Quarto, tollebat orationes quas facit Ecclesia ad convertendum peccatores, et infideles sed a seipsis id nos habere. Quinto, negabat peccatum originale.

Circa secundum, refert tria præ-

cipua fundamenta quibus Pelagius contra Augustinum innitebatur. Primo, quia si non potest homo facere quæ jubentur sine gratia, non est ergo ei imputandum si non fecerit non data gratia, quis enim peccat in eo, quod nullatenus caveri potest. Respondetur voluntatem simpliciter posse peccare, et recte vivere, sed bonum non nisi per gratiam posse, sufficit autem posse per gratiam ut absolute possit, de se enim gratia non deest. Secundo, quia ut Augustinus dicit reum peccati tenere aliquem, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis est, cur ergo parvuli, et qui non habent gratiam, rei peccati tenentur? Respondetur Augustinum id dixisse de illis naturis malis quas Manichæi ponebant, qui nullum poterant facere bonum, qui autem possunt per gratiam, absolute possunt; et parvuli in primo parente potuerunt. Tertio, arguebat Pelagius ex verbis Augustini qui dicit non posse aliquem operari bonum nisi mutaverit voluntatem, quod in nostra potestate est juxta illud: *Aut facite arborem bonam*, etc. Respondetur id quidem esse in nostra potestate sed omnis potestas a Deo est, et a gratia pendet sicut voluntas est in nostra potestate sed præparatur voluntas a Domino. Et eodem modo intelligitur quod dicit Augustinus in nostra potestate esse vel inseri Dei bonitatem, vel excidi, et quod alibi dicit: « Quod credimus nostrum est, quod autem operamur illius est qui dat Spiritum Sanctum. » Hæc enim intelliguntur esse in nostra potestate supposita gratia qua præparatur voluntas, nam fides etiam donum Dei est, et non solum bona opera. Quod vero dicit Augustinus quod posse habere fidem naturæ est hominum, credere vero gratiæ est fidelium, loquitur de capacitate, et aptitudine naturæ rationalis quæ non est in insensibilibus.



Circa tertium, docet ex Hieronymo contra Jovinianum qui dicebat hominem peccare non posse, et Manichæum qui dicebat non posse vitare peccatum, fatendum esse liberum arbitrium, quod tamen indiget Dei adiutorio.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum possit homo aliquod bonum morale facere sine gratia. Secundo, utrum possit vitare peccatum sine gratia, et mandata legis implere, tum in statu naturæ lapsæ, tum integræ. Tertio, utrum possit se ad gratiam præparare sine gratia. Quarto, utrum possit verum scire sine gratia, de quibus omnibus agit 1-2 q. cix.

## DISTINCTIO XXIX.

Agit de gratia status innocentiae. Et dividitur in duas partes. In primo inquit, an gratiam, et virtutes habuerit Adam in primo statu. Secundo, quas pœnas incurrerit ex amissione gratiæ, contrariorum enim eadem est ratio.

Circa primum, respondetur eguisse Adam gratia operante, et cooperante etiam pro illo statu, licet gratia operans tunc non sanaret, seu liberaret voluntatem sed præpararet tantum ad bonum, ut enim dicit Augustinus in enchiridio; justitiæ retinendæ, vel habendæ non sufficiebat liberum arbitrium nisi divinum præberetur adiutorium. Habuit etiam virtutes ut charitatem, fidem, temperantiam, et alias quæ gratiam comitantur, et per peccatum sunt perditæ, ut ex Augustino et Ambrosio probat.

Circa secundum, proponit duas pœnas quas incurrit Adam, et dubitationem quamdam solvit. Prima pœna fuit ejectio de paradiso ne comederet de ligno vitæ, quo datur intelligi ipsum post peccatum non

moriturum si comederet de illo. Sed quia habeat mortuum corpus, videntur illa verba sic intelligi ut dicatur homo indignus comedere de ligno vitæ de quo si perstitisset comedere viveret in æternum. Secunda pœna est gladius flammeus Cherubim ante paradysum, quod in paradiso terrestri intelligitur ignea quædam custodia per ministerium cœlestium potestatum exhibita. Respectu vero paradisi cœlestis designatur quod per plenitudinem scientiæ quæ est charitas, et temporarium passionum tolerantiam ingreditur in cœlum. Dubitatio est, an comederit Adam ante peccatum de ligno vitæ. Respondetur videri affirmandum quia præceptum est ut de omnibus comederet excepto ligno scientiæ boni et mali. Non est autem factus immortalis, quia id non conferebat ille fructus nisi sæpius gustaretur.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an homo indiguerit gratia in statu innocentiae eamque habuerit, de quo 1 p. q. xcv art. 1-2 q. cix. Secundo, an tunc fuerit major gratia, et efficacior ad merendum, quam nunc. Tertio, de pœna expulsionis e paradiso, et de flammeo gladio, de quo 2-2 q. clxvi art. 1.

## DISTINCTIO XXX.

Explicato lapsu primi parentis, et gratia per illum amissa, incipit nunc inquirere de peccatis inde ad nos derivatis. Nam quoddam peccatum derivatur ipsa propagatione quod est peccatum originale, aliud ac imitationem quod est peccatum actuale. De primo agit usque ad distinctionem xliv. De peccato ergo originali agit per quatuor distinctiones hoc ordine. In xxx inquit quid sit peccatum originale.

In xxxi de ejus principio, quomodo derivetur. In xxxii de ejus termino, quomodo scilicet tollatur. In xxxiii. de ejus unitate vel pluralitate.

Igitur in præsentī distinctione tria facit. Primo, excludit errorem Pelagianorum circa peccatum originale. Secundo, relatis diversis sententiis de quidditate peccati originalis, suam statuit. Tertio, explicat quomodo intelligendum sit, quod omnes homines fuerunt in Adam.

Circa primum, aliqui non distinxerunt peccatum originale ab actuali quod fuit in Adam, dixerunt enim Pelagiani peccatum primi parentis in posteros transisse non propagatione, sed imitatione, quatenus nos peccando imitamur illum, et ideo negabant illud inveniri in parvulis. Sed si hoc ita esset, non ab Adam, sed a diabolo peccatum derivaretur, quia ut dicitur Sapientia ii : *Invidia diaboli mors intravit in orbem*, imitantur autem eum qui sunt ex parte ipsius, ergo si respectu Adam non habent posteri nisi imitationem, idem habent respectu diaboli : aliud ergo ponendum est peccatum quod origine transit in omnes per vitiā carnem Adæ.

Circa secundum, aliqui dixerunt originale peccatum non esse aliquam culpam in nobis existentem, nec solam pœnam, sed reatum seu debitum ad pœnam, quod per culpam existentem in Adam comprehendit omnes qui ab eo sunt etiam parvulos. Sed quod originale peccatum sit culpa evidenter docetur ab Augustino multis in locis, et a D. Gregorio et aliis qui docent culpam seu peccatum originale nos trahere ex Adam, nec possent parvuli juste puniri, et habere reatum si non haberent culpam. Docet ergo peccatum originale non esse aliquem actum, seu motum animæ, sic enim esset actuale peccatum sed esse fo-

mitem ipsum, seu languorem naturæ, et concupiscentiam vitiosam. Et nomine concupiscendi, vitium quod parvulum facit habilem concupiscere, et adultum reddit concupiscentem. Et sic vitium concupiscentiæ, peccatum originale est. Et sic Augustinus in libro de baptismo parvulorum dicit, quod Adam occulta tæbe concupiscentiæ suæ carnalis tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos, et ideo dicuntur omnes in illo peccasse, quia omnes illi unus homo erant, id est, materialiter in eo erant. Cum ergo Apostolus dicit per inobedientiam unius, peccatores esse constitutos multos, cum ante dixisset per unum hominem peccatum intrasse, quod utique est peccatum originale, sensus est quod ex actuali peccato inobedientiæ peccatores multi sunt constituti originali peccato. Unde Augustinus Juliano quærenti per quas rimas ingressum sit hoc peccatum cum nec peccaverit parvulus, nec ejus pater, respondet non esse quærendam rimam ubi est tam magna porta : *Per unum hominem peccatum intravit, etc.* Nec ex ejus natura mala, sed ex voluntate mala primi hominis peccatum est.

Circa tertium, aliqui difficile putant quomodo dicantur omnes homines fuisse in Adam cum omnis caro hominum in eo non fuerit, quæ postea tanta quantitate crescit. Respondetur fuisse omnes ibi causaliter, et materialiter non formaliter. Ex substantia enim corporis Adam aliquid segregatum est pro formatione filii sui, et illud augmentatur sine adjectione rei extrinsecæ, indeque etiam separatur aliquid pro altero filio, et de illo pro alio continua successione. Putat enim Magister quod in augmentatione hominis alimenta non transeunt in varietatem corporis, sed in pabulum caloribus, corpus autem sine adjectione

crescit, sicut infans in resurrectione accipiet corpus viri, et sicut costa in mulierem, et panes in evangelio multiplicati sunt, omne enim quod intrat in os in secessum emittitur, ut dicitur in evangelio.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an aliquid quod veram rationem culpæ habeat possit per generationem derivari, de quo 1-2 q. LXXXI. Secundo, an originale peccatum sit concupiscentia; an sit aliquid privativum, pro formali vel positivum, de quo ibidem q. LXXXII. Tertio, inquit an alimentum vere transeat in naturam corporis nostri et an ex eo decidatur semen, de quo agit i p. q. CXIX.

## DISTINCTIO XXXI.

Agit in hac distinctione Magister de modo quo traducitur peccatum originale. Et circa hoc tria facit. Primo, excludit errorem quemdam. Secundo, veritatem ipsam explicat. Tertio, objectionem quamdam solvit.

Circa primum, fuit quorundam sententia, quod non solum corpus, sed etiam anima derivatur, et traducitur a parente, ideoque de peccatrice anima transfunditur anima cum peccato in successores. Cæterum hoc damnatur ab Ecclesia, quæ tenet animas creari a Deo, non traduci ex anima parentis, quod ex Augustino ibi probat.

Circa secundum, explicat quomodo peccatum originale possit traduci a parentibus, quia videlicet caro libidinosæ seminatur, et ita contrahit in se vitium concupiscentiæ, anima vero per conjunctionem ad tale corpus sic seminatum contrahit peccatum, seu vitium libidinosæ concupiscentiæ, et potentia ipsa animæ sic vitiatur, quia etsi ex anima dimanet, non nisi tamen in carne recipitur. Et sic dicitur peccatum ori-

ginale manere in carne, non quia in illa sit culpa, vel actus culpæ, sed ejus causa. Et sic docent Ambrosius et Augustinus animam ex carne trahere peccatum, quia in carne est causa peccati. Quid autem sit illud, quod in carne est causa peccati, culpa aliqua, an effectus culpæ, seu pœna aliqua ut mortalitas, passibilitas, vel quivis alius defectus. Respondetur esse fœditatem, seu vitium quoddam carnis ex ipso fervore, et libidine parentum contractum, quod ab effectu dignoscitur, quia tali carne maculatur anima, sicut ex vase liquor. Quo modo autem baptizati parentes hoc peccatum traducant quo in se carent? Respondetur bene posse parentem generare in filio aliquid quo caret, sicut carens præputio generat filium cum illo, et ex mundato tritico generatur granum cum palea: generant enim homines secundum carnalem virtutem, quam habent ex Adam, non secundum spiritualem gratiam, quam habent a Christo. Quare non ex eo, quod caro nostra sit ex carne Adam desumpta, sed quia tali modo, id est, per libidinem traducitur, anima maculatur, nec enim propagatio facit peccatum, sed libido, unde Christus carnem traxit ab Adam non peccatum, quia non lege libidinis est conceptus.

Circa tertium, solvit talem objectionem. In ipso conceptu libidinoso non infunditur anima, sed efformato corpore multo tempore post, quomodo ergo anima ex libidine dicitur maculari parentum. Respondetur in illa libidinosa carnis transmissione nondum esse originale peccatum, sed ex illa trahere carnem id quo vitiatur animam quando ei infunditur, ibi enim virtute manet libido.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an peccatum originale per originem possit trans-



mitti, et utrum in omnes transeat de quo 1-2 quæst. LXXXI artic. I et III. Secundo, inquit an peccatum originale sit in essentia animæ, an in potentiis, et an generativa sit magis infecta, de quo ibidem quæst. LXXXII et LXXXIII.

#### DISTINCTIO XXXII.

Agit de peccato originali quantum ad modum quo tollitur, sicut in præcedenti distinctione egerat de eo quantum ad modum quo traducitur. Et facit duo. Primo, proposita ratione dubitandi inquit, quomodo per baptismum remittatur peccatum originale. Secundo, quasdam quæstiunculas movet circa concupiscentiam ipsam, quæ remanet post baptismum, et conditiones quasdam ipsius peccati originalis.

Circa primum, ratio dubitandi circa ablationem peccati originalis est, quia dictum est supra peccatum originale esse concupiscentiam, constat autem hanc remanere post baptismum, ergo non tollitur peccatum originale per baptismum. Respondetur ex Augustino quod licet concupiscentia maneat post baptismum, non tamen dominatur, et regnat sicut ante, nec manet quoad reatum, sed quoad pœnam. Unde juxta eundem Augustinum dupliciter originale peccatum dicitur dimitti in baptismo. Primo, quia solvitur reatus licet maneat concupiscentia in carne respersa. Secundo, quia mitigatur ipsa concupiscentia, tamquam hostis superatus, et victus, et sic nisi ei per consensum vires addantur, et reviviscat, non imputatur peccatum, licet maneat in agonem. Transit ergo concupiscentia reatu, sed manet actu, peccata vero actualia transeunt actu, et manent reatu. An vero in baptismo caro ipsa emundetur ab illa fœditate, seu vitio quo

tamquam causa maculatur anima? Respondetur aliquos id affirmare, alios negare, quia rursus in procreatione filiorum caro ipsa cum illa fœditate seminatur. Nec tamen necesse est, quod ex actuali fervore concupiscentiæ magis corrumpatur caro, quia tota illa corruptio ex primo peccato Adam tracta est, non ex particularis hujus personæ cupiditate.

Circa secundum, inquit primo, utrum concupiscentia prout in pœnam manet post baptismum, sit a Deo. Respondetur in ratione pœnæ Deum habere auctorem sicut in ratione culpæ diabolum. Secundo, quærit qua justitia anima a Deo creato illo peccato teneatur, quod evitare non potest. Respondetur aliquos dicere animam contrahere peccatum cum infunditur, quia condelectatur carni. Quod si esset non originale peccatum esset, sed actuale. Unde dicitur, quod anima ex corruptione, ut a primo peccato Adæ derivata, quod potuit evitari ab ipso, et consequenter illa corruptio quæ ex peccato voluntario Adæ est, culpam communicat filio voluntate Adam evitabilem. Tertio, quæritur an peccatum originale sit voluntarium, an necessarium. Respondetur dici voluntarium voluntate Adam a quo contrahitur, licet supposita generatione necessarium. Quarto, quæritur cur Deus animam conjungit corpori ex quo scit ipsam maculandam. Respondetur non fieri hoc injuste a Deo, qui naturalem cursum procreandorum hominum a se institutum non debet intermittere, licet hominis culpa sit vitiatus. Quinto, quærit an talis sit anima aliquando qualis a Deo creatur, non enim aliquando est innocens sicut a Deo creatur, cum ipsa infusione maculetur. Respondetur bonitatem habere animam ex creatore, alioquin si bonitatem non haberet, vi-

tiabilis non esset, vitium tamen habere ex carne. Denique, quærit an omnes animæ sint æquales ex creatione. Et respondetur non videri absurdum, quod inæquales sint in donis naturalibus, licet æqualem pœnam ex peccato originali sortiantur, quia ingenii inæqualitas non concludit illud peccatum.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an per baptismum tollatur peccatum originale, et quomodo fomes remaneat, de quo III p. qu. LXIX, artic. I et II. Secundo, inquit an fomes sit major in uno quam in alio, de quo 1-2 q. LXXXII, artic. IV. Tertio, an peccatum originale sit a Deo, et an deceat ipsum sic infundere animam corpori a quo maculetur, de quo agit in præsentia.

## DISTINCTIO XXXIII.

Agit de unitate, vel pluritate peccati originalis. Et dividitur in tres partes. In prima ponit opinionem asserentem esse plura peccata, et refutat illam. In secunda inquit an peccatum Adæ fuerit cæteris gravius. In tertia quomodo peccata parentum redundant in filios.

Circa primum, aliqui dixerunt plura peccata ex parentibus transmitti in filios, sed non omnia, sed in tertiam, vel quartam generationem ut Scriptura insinuat, ne scilicet importabilis esset sarcina peccatorum ut Augustinus dicit in enchiridionem etiam, quia David dicitur conceptus in iniquitatibus, et parvulos baptizari in remissionem peccatorum, plura ergo peccata habent. In illo etiam peccato Adæ plura peccata concurrissent ut superbia, inobedientia, intemperantia, etc. Augustinus affirmat. Cæterum, quod attinet ad peccata aliorum parentum utrum transmittantur ea in pos-

teros Augustinus non affirmando, sed disputando tractat, dum inquit, quod temere affirmare non audet. Ex alia vero parte magis Augustini mens innotescit, quia in eodem libro affirmat mitissimam pœnam futuram his qui cum solo originali decedunt. Si autem a parentibus contraherent peccata eorum, vel etiam alia actualia primi parentis, aliqui acerbiorum pœnam, quam alii sustinerent, nec levissima esset omnium parvulorum. Quare sicut pœna est una, scilicet sola carentia divinæ visionis et peccatum unum est. Quod vero plurali numero aliquando significetur in Scriptura non obstat, sumitur enim aliquando plurale pro singulari, et e contra, ut cum dicitur in Exodo: *Fecerunt deos aureos* cum unum solum vitulum fecerint. Et cum dicitur: *Mortui sunt, qui quærebant animam pueri*, cum solus Herodes quæsierit.

Circa secundum, aliqui putant peccatum Adæ gravius cæteris fuisse, quia gravius intulit nocumentum cum totum genus humanum corrumperet, et quia majori facilitate poterat custodiri, majori iniquitate violatum est, ut ait Augustinus. Sed respondetur non fuisse gravius intensive, sed solum extensive, quia erat peccatum capitis, ideoque in totam naturam humanam se diffudit, sed non majorem gehennam meruit, quam alia peccata, quæ sunt in Spiritum Sanctum, et similia. An vero fuerit remissum Adæ hoc peccatum? Respondetur fuisse remissum, ut docet Augustinus, in libro de baptismo parvulorum.

Circa tertium, contradictio videtur in Scriptura, quia in Exodo dicitur, quod visitat peccata parentum in tertiam, et quartam generationem: in Ezechiele vero quod anima, quæ peccaverit ipsa morietur, et filius non portabit iniquitatem patris. Respondent Hieronymus et Augusti-



nus dici in Exodo, quod visitantur peccata parentum in tertiam, et quartam generationem absolute, sed his qui oderunt me, id est, quando filii imitantur, et continuant peccata parentum. Cur autem in quartam generationem, et non ultra, cum etiam ultra possint imitari parentum peccata? Respondetur idcirco quartam generationem commemorari, quia parentes solent vivere usque ad talem generationem, et eis exempla præbere peccandi. Hæc est expositio ad litteram: mystice vero intelligitur quarta generatio progressio in peccatum a primo motu cogitationis ad consensum, a consensu ad executionem, ab illa ad consuetudinem si gloriatur quis in peccato, omnia ista punit Deus.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an peccata parentis, vel eorum poena transeat in filios, de quo 1-2 q. LXXXI, art. II. Secundo, an peccatum originale sit unum tantum, de quo 1-2 quæst. LXX, XII. art. II. Tertio, de poena peccati originalis, an futura sit sensibilis; an afflictiva spiritualiter, de quo hic, et q. IV de malo, art. II.

#### DISTINCTIO XXXIV.

Explicato peccato originali quod propagatione trahitur ab Adam, incipit inquirere de peccato actuali, quod imitatione ab ipso est, usque ad distinctionem XLIV. Procedit autem tali ordine, quod primo agit de ipso actu peccati, deinde de potentia ad peccatum, in distinctione XLIV. De ipso peccato actuali agit hoc ordine. Primo, in hac distinctione præsentī agit de formali ejus ratione, quæ est ratio mali, deinde de materiali quæ est ipse actus per tres distinctiones. A distinctione autem XXXVIII incipit agere de divisione peccati actualis, seu actus pec-

cati, primo quidem de actu interiori qui in voluntate consistit per duas distinctiones XXXVIII et XXX, deinde de actu exteriori, per alias duas distinctiones XL et XLI. Et tandem de diversis speciebus peccatorum per alias duas XLII et XLIII.

In præsentī ergo distinctione agit de ratione mali, et facit tria. Primo, explicat originem mali. Secundo, subjectum. Tertio, quædam corollaria infert.

Circa primum, docet ex Augustino originem mali non esse aliquod malum, sed aliquod bonum, deficiens tamen, et non ita perfectum sicut summum bonum. Nam si aliquod malum esset, illud malum debuit originem aliquam habere, et non ex alio malo, qui ante non fuit, alias de illius origine inquiremus, ergo ex aliquo bono, scilicet ex aliqua voluntate, vel Angeli, vel hominis deficiente tamen, et mutabili.

Circa secundum, docet quod subjectum mali etiam debet esse aliquod bonum, nam malum, seu peccatum est privatio boni, ubi autem bonum non est; non est privatio, seu corruptio boni; necesse est autem ut aliquid remaneat de natura, si privatio alicujus boni, quæ ei nocet, in illa datur, si autem consumeretur omne bonum quod est in natura, consumeretur natura ipsa. Oportet ergo quod peccatum si est privatio in aliquo subjecto, seu natura existens, sit in aliquo bono. Unde infert Augustinus quod qui dicunt vitiosam naturam esse malam naturam, bonum dicunt malum.

Circa tertium, quod quando dicitur homo malus, idem est, ac dicere bonum malum, quia scilicet in quantum homo bonus est, in quantum iniquus, malus, et omnis natura ut natura bonum est, ut vitiosa mala. Colligitur secundo, quod illa regula dialecticorum quod nulli rei



duo contraria inesse possunt, hic fallit, quia bonum et malum contraria sunt, sed tamen malum sine bono esse non potest; sed tamen hæc non sunt circa idem, bonum enim privatum malo non est cum malo, sed bonum quod est subjectum. Colligitur tertio, quod quando dicitur in Isaia: *Væ eis qui dicunt bonum malum, et malum bonum*, intelligendum est de ipsis rebus, seu operationibus, ut qui diceret adulterium esse bonum, non de hominibus, qui natura sunt boni, et in culpa mali.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, in quo consistat ratio mali. Secundo, an bonum sit causa mali, an bonum sit subjectum mali; an malum corrumpat totum bonum, de quibus agit 1 p. q. XLVIII.

## DISTINCTIO XXXV.

Explicata ratione mali, quæ est quasi formale in peccato, inquit Magister de actu peccati, quod pertinet ad materiale, et primo in hac distinctione agit de ipso actu peccati secundum se, in sequenti quomodo peccatum sit simul culpa, et pœna, in distinctione vero XXXVII, quomodo sit, vel non sit a Deo.

Igitur in præsentī distinctione tria facit. Primo, propositis definitionibus peccati, varias opiniones refert circa quidditatem peccati. Secundo, sententiam tenendam statuit. Tertio, difficultates quasdam, seu quæstiones resolvit.

Circa primum, adducit tres definitiones peccati. Primo, ex Augustino peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. Secundo, ex eodem, peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi, quod iustitia vetat. Tertio, ex Ambrosio peccatum est prævari-

catio legis divinæ, et cœlestium inobedientia præceptorum. Dubitatur occasione harum definitionum, in quo constat peccatum. Alii enim dicunt in voluntate, et non in actibus externis: alii in utrisque. Alii in nullo, sed omnes actus esse bonos, et a Deo, malum autem nihil esse, ut dicit Augustinus super illud Joannis: *Omnia per ipsum facta sunt*. Quod aliis etiam locis docet Augustinus dum ait malum esse privationem boni, non esse a Deo, peccatum esse errare in præceptis Dei, etc.

Circa secundum, sententia, quam Magister explicat, est quod peccatum est actus malus, sive interior, sive exterior, præcipue tamen in voluntate consistit, omne enim peccatum debet esse voluntarium, et ex voluntate procedere. Sed in isto actu distinguendum est id quod est actus, et id quod inordinationis est, et malitiæ, et in quantum actus bonum est, et a Deo in quantum inordinatus, est peccatum. Quod dupliciter aliqui probant ex Augustino tum quia omne, quod est in quantum est, bonum est, et omnium quæ sunt, Deus auctor est, voluntas ergo et actus in quantum est, bonum est, sed ex vitio fiunt mala; tum quia nulla res est mala, nisi eadem sit bona, ne sit purum malum, debet enim esse aliqua natura, et omnis natura bona est.

Circa tertium, solvit aliquas difficultates. Prima est, quia si peccatum ut actus est, bonum est, et natura, ergo adulterium homicidium, etc. bona sunt et a Deo: similiter etiam non credere, non ire ad ecclesiam peccata non sunt, quia naturæ non sunt. Respondetur quod adulterium, homicidium, etc. non denotant actus, sed actuum vitia, et ideo simpliciter a Deo non sunt, sed entitates talium actuum a Deo sunt. Non ire autem ad ecclesiam, et similes negationes non sunt naturæ, nec ut

negationes peccata sunt, sed ut subintelligitur illis aliquis actus, seu aliquid voluntarium, puta contemptus eundi, actus incredulitatis, etc. Secunda difficultas, quia peccatum ut supra dictum est, est corruptio boni, ergo vel hoc habet in quantum peccatum vel non. Si habet, ergo in quantum peccatum est pœna, quia corruptio, vel privatio boni pœna est homini, et omnis pœna est a Deo ergo ut peccatum, est a Deo; si non habet, ergo in quantum peccatum non est malum, quia omne malum corruptio est boni. Sed respondetur, quod actus malus, nec in quantum actus, nec in quantum bonum est privatio, sed ut peccatum, nec in quantum peccatum est pœna, vel ex Deo, quia non est privatio patiendi, sed nocendo quasi active, et voluntarie. Et peccatum cum in quantum peccatum sit nihil, tamen quia privat bono dicitur corrumpere, et adimere illud quasi formaliter. Bona autem quibus privat sunt dona gratuita, et virtutes, vulnerat etiam dona naturalia rationem et voluntatem, elongat a Deo, non locali distantia, sed dissimilitudine morum. An vero pœna etiam sit privatio boni? Respondetur esse privationem per modum passionis, et effectus non voluntarii, peccatum vero per modum efficientiæ, seu voluntatis.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an bene dividatur malum in malum culpæ, et malum pœnæ, de quo 1 par. qu. XLVIII, artic. v. Secundo, in quo consistat formale peccati, de quo 1-2 quæst. LXXI, art. vi. Tertio, an in omni peccato sit aliquis actus, de quo ibi artic. iv. Quarto, quomodo in actu existit teriori malitia, de quo 1-2 qu. xx, artic. 1. Quinto, an potentia animæ sint vulneratæ per peccatum, de quo 1-2 q. LXXXV.

## DISTINCTIO XXXVI.

Occasione eorum quæ in calce distinctionis præcedentis dicta sunt, inquit Magister an peccatum possit simul esse pœna, et unum peccatum causa alterius. Et circa hoc tria facit. Primo, quætionem proponit et disputat. Secundo, determinat. Tertio, contrarietatem quamdam inter Hieronymum, et Augustinum conciliat.

Circa primum, supponit ex Augustino quædam peccata esse simul pœnas aliorum peccatorum, id est, illa peccata quæ sunt inter primum peccatum, et ultimum supplicium, ut ex Augustino et Gregorio, atque auctoritatibus Scripturæ probat, ut est illud Pauli : *Propter quod tradidit illos Deus in passionem ignominie, et Apoc. Qui in sordibus est sordescat adhuc*. Quo supposito est quæstio, an in quantum peccatum sit pœna peccati, videtur enim quod si in quantum peccatum sit pœna, cum omnis pœna pro peccato justa sit, peccatum quod est pœna justum erit, et ex Deo. Respondent aliqui pro tanto peccatum aliquod dici pœnam, quia per peccatum aliquod vulnus in anima relinquitur, et aliquod bonum corrumpitur, et ipsa diminutio pœna seu passio est, peccatum vero est id quo fit illa diminutio, et sic causaliter dicitur pœna, non essentialiter, et id quod pœnæ est ex Deo est, quod vero culpæ, non est ex Deo, quod ex Augustino in lib. de prædestinatione sanctorum confirmant. Objicit autem contra hoc. Primo, quia sic omne peccatum mortale etiam primum esset pœna peccati, quia est causa vulnerum, et diminutionis naturæ, cum tamen peccatum non sit pœna nisi respectu alicujus peccati præcedentis, quod per sequens punitur, sicut nec est causa peccati

nisi subsequēntis. Secundo objicit quia dicit Augustinus, crimina criminibus vindicari, quo significat peccata essentialiter esse punitiones peccati. Quæ tamen prædicti auctores solum explicant in sensu ante dicto, quod peccatum est pœna casualiter, non formaliter.

Circa secundum, docet non esse contra veritatem, quod aliquod peccatum essentialiter, seu formaliter sit pœna peccati, nec tamen in quantum peccatum a Deo sit, nec in quantum peccatum pœna sit. Probat hoc, tum ex auctoritate Augustini ostendentis, quod cum caro concupiscit adversus spiritum, peccatum aliquod est, et tamen est pœna ex primi hominis peccato proveniens, nec enim hoc ad naturam ipsam pertinet, sed ad vitium, et hæc pœna, ut ordinata, et juste imposita a Deo est: tum quia quædam peccata in se ipsis pœnalia sunt, et cum passione, ut invidia, quæ est dolor de bono alieno, ira et cupiditas cum perturbatione sunt, et similiter timor, omnis autem perturbatio quam patimur pœna est.

Circa tertium, contraponit verba quædam Hieronymi et Augustini, nam Augustinus supra citatus dixerat quædam necessitate facta esse improbanda, ut quod caro concupiscat adversus spiritum; Hieronymus autem dicit illos errare, qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse. Respondetur Augustinum loqui de tota collectione venialium, quæ in hoc statu miseræ vitari non potest: Hieronymum de mortalibus, vel de singulis peccatis, quæ sigillatim vitari possunt, aut de homine in statu ante peccatum. Denique, epilogat dicta, et dividit bonos actus, quod quidam solum entitative sunt boni, quidam ex genere, seu objecto, quidam ex circumstantiis.

Circa hanc distinctionem, primo

inquit D. Thomas, utrum unum peccatum sit causa alterius, de quo 1-2 quæst. LXXV, art. IV. Secundo, utrum unum peccatum sit pœna alterius, et quomodo, de quo 1-2 quæst. LXXXVII, art. II. Tertio, utrum omnis pœna infligatur pro culpa. Quarto, utrum divisio actus boni ex entitate ex genere, et circumstantiis sit bona, ubi potest tractari in quo consistat bonitas moralis actus, et an detur actus indifferens, de quo 1-2 q. XVIII.

#### DISTINCTIO XXXVII.

Quia Magister in præcedenti distinctione exposuerat sententiam eorum, qui dicebant actum peccati entitative esse bonum, et ex Deo, hic occasione contrariæ sententiæ explicandæ tractat quomodo actus peccati sit, vel non sit ex Deo. Et facit duo. Primo, sententiam istam proponit, et in quo contrarietur superiori, declarat. Secundo, determinat id in quo conveniunt, et quid tenendum sit de illa.

Circa primum, opinio aliquorum est peccati actum nullo modo esse a Deo, sed de ipso intelligi illud Joan. 1. *Sine ipso factum est nihil*, id est, peccatum, ut exponit Augustinus, non quia peccatum non sit actio prava, sed quia est separans, et elongans hominem a vero esse, quod est Deus, et talis actio nihil habet de bono, nec est a Deo, quia elongat ab ipso. Cum autem dicit Augustinus omne quod est, in quantum est, bonum est, et a Deo, loquitur de naturis, seu substantiis, non de actionibus, has enim ipse Augustinus videtur dividere contra substantias, seu naturas, unde dicit in libro 1. responsionum contra Pelagium: «Opera diaboli, quæ vitia sunt actus, sunt non res.» Et iterum. «Omne malum natura non est, sed actus accidens alicui



ex defectu boni.» Quare res illæ quibus homines mali sunt ex Deo non sunt, sicut dicit Augustinus in enchiridio, quod illud prophetæ: *Væ eis, qui dicunt malum bonum*, intelligendum est de rebus, quibus homines mali sunt, non de ipsis hominibus. Id autem quo homo fit malus non est a Deo, quia Deo auctore nullus fit deterior, ut ait Augustinus.

Circa secundum, in primis docet recte hanc sententiam dicere, quod eorum quæ mala sunt in quantum mala sunt, Deus non est auctor, sed in quantum sunt, et mala sunt dicunt esse nihil, et sic ex Deo non esse, Deus ergo cum dicitur auctor eorum, quæ sunt, intelligitur bonorum, et illa dicuntur bona, quæ naturaliter sunt, id est, non solum sunt substantiæ, sed etiam quæ non privant bono. Unde Augustinus super illud Psal. LXVIII: *Et non est substantia*, substantiam dicit esse id quod sumus, iniquitatem vero non esse substantiam, seu naturam, sed vitia ex nostra voluntate. Et in hoc Magister opinionem hanc non reprobatur, sed arbitrio lectoris relinquit. Deinde vero addit, quod cum omnes catholici conveniant in hoc, quod Deus non est auctor malorum, nomine malorum non intelliguntur pænæ, sed culpæ, quia Deus pœnarum auctor est, pœna enim justa est, et omne justum a Deo est, et de malis pœnæ intelliguntur Scripturæ, quæ dicunt Deum creasse malum, id est, nocumentum malorum, et de malis culpæ quando dicunt quod non intentat malum. Et cum dicitur Deus mortem non fecisse, intelligitur in sua causa, quia non fecit illud pro quo infligit mortem.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an peccatum absolute sit a Deo, de quo 1-2 quæst. LXXIX, art. 1. Secundo, utrum entitas actus peccati sit a Deo, ubi etiam, an concurrat prævio concursu ad ip-

sam, de quo ibi art. II. Tertio, an pœna sit a Deo, et an sit majus malum pœna culpa, de quo 1 p. q. XLVIII, art. VI et q. XLIX, art. II.

#### DISTINCTIO XXXVIII.

Ab hac distinctione incipit agere de peccatis magis in speciali, quia hucusque egit in generali. Et primo, agit de actu interiori in hac et sequenti distinctione. In hac ergo distinctione facit duo. Primo, ostendit quomodo voluntas sit recta ex fine, et quis sit iste finis. Secundo, quæstiones proponit, et determinat circa intentionem, et voluntatem.

Circa primum, docet quod, voluntas cognoscitur esse prava, vel recta ex finē suo, ut inquit Augustinus. Nam bonæ voluntatis finis est Deus, malæ vero aliquid temporale. Et omnium præceptorum finis est charitas, ut docet Apostolus dicens: *Finis autem præcepti est charitas de corde puro*, si enim alia intentione fiunt, nondum fiunt sicut oportet. Qui autem habet pro fine charitatem, Deum habet pro fine, quia per charitatem, diligitur Deus super omnia, et finis legis Christus est, ut dicit Augustinus.

Circa secundum, inquit primo, utrum omnes bonæ voluntates unum tantum habeant finem. Respondetur ex Augustino, distinguendo finem proximum, et remotum. Finis proximus est idem quod objectum, et multiplicatur sicut actus ipsius voluntatis. Finis remotus est ejus gratia, et est unus, scilicet velle beate vivere, sicque possunt voluntates rectæ fidelium diversos habere fines, et omnes illi referri ad unum finem. Contra hoc autem obijcit dictum Augustini: « Ne nobis duos fines constituamus, ut et regnum propter se appetatur, et ista necessaria propter illud, » quo-

modo ergo supra dixit bonas voluntates alios, et alios proprios fines habere? Respondetur loqui Augustinum de duplici fine ultimo, quorum alter ad alterum non refertur, et sic non debemus attendere ad regnum æternum propter se, et ad temporalia propter se, bene tamen ad temporalia ut ad finem proximum, et ad regnum æternum ut ad ultimum. Secundo, quærit quomodo differat inter voluntatem, intentionem, et finem. Respondetur voluntatem esse id quod volumus, finem id quod volumus, intentionem vero aliquando pro voluntate, aliquando pro fine accipi, ut ex aliquibus Augustini locis probat, sed tamen proprie intentio est, quæ respicit illum finem propter quem alia voluntas, verbi gratia, si volo esurientem reficere, ut habeam vitam æternam, refectio est finis proximus, voluntas est actus, quo eam volo, intentio est circa vitam æternam propter quam volo reficere. Tertio, quærit an intentio etiam voluntas sit, et an sit, una, et eadem cum illa voluntate, qua volo finem proximum, verbi gratia, reficere. Respondetur intentionem esse voluntatem finis. Sed aliqui putant esse diversam ab ea voluntate qua volumus medium, seu finem proximum, alii vero putant eadem voluntate utrumque attingi, et solum dici diversam propter diversa objecta.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, utrum solum detur unus finis ultimus bonarum voluntatum, ubi de fine ultimo peccati venialis, et similiter, an ille unus finis sit habitudo, de quibus 1-2 quæst. I, art. v. Secundo, inquit de intentione, an sit actus voluntatis, et an eodem actu intendat quis finem et media, de quo 1-2 quæst. XII. Tertio, an ex fine actus sit bonus, vel malus, et quomodo ex illo sumatur bonitas, et malitia, de quo 1-2 quæst. XVIII, art. IV.

## DISTINCTIO XXXIX.

Explicato actu interiori unde sumat bonitatem, vel perversitatem, hic specialiter inquit de ipsa voluntate an possit esse mala cum naturaliter insit. Et facit duo. Primo, proponit quæstionem, et solvit eam secundum duas opiniones. Secundo, aliam quæstionem incidentem proponit, et solvit.

Circa primum, quomodo cum voluntas naturaliter nobis insit, vitari possit, naturaliter enim nobis inesse constat, quia a Deo illam habemus, sicut intellectum, et memoriam, ratione quorum dicitur esse in homine imago Dei, et tamen ista non dicuntur peccatum, sicut voluntas peccatum dicitur, licet enim vitiis obnubilentur, non tamen peccatum dicuntur, respondetur ad hoc secundum opinionem quæ dicit omnia in quantum sunt, bona esse, voluntatem dici peccatum, in quantum inordinata est, non in quantum in se. Et cum instatur, cur etiam intellectus, ratio, etc. non dicuntur peccata in quantum inordinata sunt, respondetur quod voluntas si sumatur pro potentia nunquam dicitur peccatum sicut nec intellectus, sed solum voluntas sumpta pro actu volendi. Et cum rursus instatur, cur actus hujus potentiæ dicitur peccatum, non vero actus aliarum potentiarum ut memoria, vel intellectus, respondetur quod quia actus ille est voluntatis, et velle malum peccatum est, non vero intelligere, aut memorari malum, peccatum est. At vero in illa sententia dicente voluntates malas esse peccata, et nullo modo bonas, brevius dicitur quod voluntas naturalis sumpta pro actu non est de naturalibus, sed de moralibus.

Circa secundum, proponit occa-



sione hujus alia bona, vel mala, propter illa quæ ita intrinsece sunt peccata, ut nullo bono fine honestari possint, sicut verbi gratia, aliqua per se non sunt peccata, ut tribuere victum pauperi, et tamen ex intentione potest fieri malum, si jactantiæ causa fiat. Alia vero ita sunt mala, ut nullo fine honestari possint, sicut furtum, blasphemia, adulterium, quis enim dicat, posse licite aliquem adulterari, ut ex adulterio acquirat, quod det pauperibus? Itaque non semper ex fine solum accipitur bonitas, vel malitia actus, sed etiam ex objecto. Et potest ex fine bono fieri mala actio, si in se sit mala, ex mala autem voluntate vel fine, nunquam potest fieri bonum, etiamsi in se bonum sit, quia bonum ex integra causa. Quidam tamen addunt, malos actus nunquam habere posse bonam causam, quia hoc ipso, quod mali sunt, malam reddunt causam, sicut qui furatur, ut tribuat pauperi, aut adulterium committit, ut liberet hominem, non habet bonam causam, quia liberare hominem, et tribuere pauperi licet bona sint, non tamen sic liberare, et sic tribuere bona sunt.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an subjectum peccati sit sola voluntas, vel quæ aliæ potentiæ, de quo 1-2 quæst. LXXIV, art. II. Secundo, an naturaliter voluntas feratur in bonum, et sit distinctus actus quo fertur in malum, ubi de naturali appetitu beatitudinis, et an omnia appetere debeat sub ratione boni, de quo 1-2 quæst. VIII, art. I. Tertio, quærit an syndæresis, seu ratio superior possit extinguui, de quo 1 quæst. XVI, de verit. art. I. Quarto, an conscientia possit errare, et utrum obliget quando errat, de quo 1-2 quæst. XIX, art. V.

## DISTINCTIO XL.

In hac distinctione quasdam quæstiones movet circa exteriores actus. Et dividitur in tres partes juxta tres quæstiones quas proponit. In prima, inquit an omnis actio, ita requirat intentionem bonam, ut si non procedat ex fide, peccatum sit. In secunda, an omne peccatum debeat esse voluntarium, ut peccatum sit. Tertia, an omne peccatum debeat esse in voluntate.

Circa primum, duas ponit opiniones. Quidam dicunt omnes actiones hominis sine fide peccata esse juxta illud Apostoli : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Et glossa Augustini : « Omnis infidelium vita peccatum est, » et alibi : « Qui fidem et charitatem non habet, nullum opus bonum facit; » cum enim ad charitatem non referatur non fit bene, et consequenter peccat. Quod si objiciatur, Augustinum aliquando dicere, quod qui ex timore servili aliquid facit, bonum facit, sed non bene, ergo non facit peccatum si bonum facit. Et alibi dicit, quod etiam pagani, et hæretici opera sua bona faciunt, ut vestire nudos, pascere esurientes, etc. respondetur hæc opera non esse bona absolute, sed dicuntur bona, quia bona essent, si ex recta fide fierent. Alii dicunt quidquid in naturæ subsidium fit semper esse bonum, dici autem ab Augustino mala esse, si malas habeant causas, non quia ipsa opera sint mala, sed quia mali sunt, qui tales causas ponunt. Similiter cum dicitur esse bonum opus, quod intentio fidei dirigit, dicunt id intelligi non de bono opere absolute, sed ut meritorio, seu remunerabili ad vitam, si enim paganus ex naturali pietate relevet pauperem bonum facit, licet non mereatur vitam.



Circa secundum, ostendit ex Augustino quomodo omne peccatum voluntarium sit, discurrendo per omnia peccata quatenus habent rationem peccati, non ut induunt rationem pœnæ. Nam peccatum primi hominis omnino voluntarium fuit, non in pœnam alterius peccati : peccatum ex ignorantia, voluntarium dicitur quia voluntate committitur; peccatum ex infirmitate, seu concupiscentia, quia voluntate ei consentitur cum vincitur; peccatum originale, quia voluntate primi hominis contrahitur.

Circa tertium, Augustinus in libro de duabus animabus, bene dixerat nusquam nisi voluntate peccatum esse. Quod in libris retractationum explicat id præcipue intelligendum esse de peccato primi hominis, nam in aliis peccatis potest habere locum illud Apostoli : *Non quod volo bonum hoc ago*. Sed tamen in eodem libro de duabus animabus, adhuc Augustinus addit, peccatum sine voluntate esse non posse, quia quicumque peccat si est nesciens, tamen voluntate id committit, et si est sciens, et cogenti concupiscentiæ non resistit, adhuc volens peccat, quia non resistit cum possit. Itaque voluntas mala recte dicitur voluntarium peccatum, voluntas enim est prima causa peccandi, nec imputatur peccatum nisi peccanti, ergo non nisi voluntati.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum actus omnes infidelium sint peccata, de quo etiam 2-2 quæst. x, art. iv. Secundo, an omne peccatum debeat esse voluntarium, et in voluntate tamquam in subjecto formaliter loquendo, de quo 1-2 quæst. lxxiv, art. i et ii.

#### DISTINCTIO XLI.

In hac, et sequenti distinctione agit Magister de peccatis in specia-

li, in præsentī quidem distinctione dividendo varia genera, et modos peccatorum, in sequenti agendo specialiter de peccato in Spiritum Sanctum. In præsentī ergo distinctione facit tria. Primo, præmissis duabus quæstionibus ponit primam divisionem peccati in mortale, et veniale. Secundo, dividit peccatum ex parte divisorum modorum quibus peccatur. Tertio, dividit septem vitia capitalia, et specialiter agit de superbia, et cupiditate.

Circa primum, quæstio prima est, an voluntas interior, et opus externum sit unum peccatum, vel plura. Respondetur duas esse opiniones, quidam dicunt unum tantum esse peccatum, alii vero diversa. Qui dicunt esse diversa fundantur, quia isti sunt actus diversi, ergo et diversa peccata, quia utrumque malum est : alii vero respondent esse duos actus, sed prævaricationem unam, quæ major fit cum non solum voluntate, sed opere peccatur, non tamen distincta. Item fundantur in eo, quia alias si tantum unum peccatum fit ex illis duobus, ergo non est magis reus, vel damnabilis, qui peccat opere, quam fuerat ante, cum sola voluntate peccabat. Ad quod alii respondent quod iste operando factus est reus peccati, pro quo ante non erat, non quia facit distinctum peccatum, sed idem in actu consummat. Fundantur tertio, quia sunt distincta præcepta non concupisces, et non fura-beris, ergo distincta peccata, peccatum concupiscentiæ, et operis. Ad quod alii respondent diversa quidem esse præcepta, sed unica prævaricatione contra utrumque peccari, sicut eadem charitate duplex diligendi præceptum observatur. Secundum quæsitum est, an peccato transeunte, et non remisso per pœnitentiam aliquid maneat, vel de voluntate, vel de opere, quod pecca-

tum sit. Respondetur peccatum transire actu, et manere reatu, ratione cuius anima manet maculata, et obligata supplicio. Et sic reatus aliquando sumitur pro culpa, aliquando pro pœna, aliquando pro obligatione ad pœnam, vel æternam, vel temporalem. Et hinc nascitur prima divisio peccati in mortale, et veniale: mortale est, pro quo mereatur quis pœnam æternam, veniale pro quo meretur temporalem.

Circa secundum, in Scriptura varii modi peccatorum distinguuntur; peccatum enim aliud fit cupiditate, aliud timore, ex Augustino ad illud Psalm. LXX: *Incensa igni, et suffossa*. Secundo, peccatum aliud fit cognitione, aliud verbo, aliud opere, vel etiam consuetudine. Tertio, peccatum aliud est in Deum, in proximum, in seipsum. Quarto, aliud est delictum, aliud peccatum; et peccatum videtur esse perpetratio mali, delictum desertio boni, seu omissio.

Circa tertium, numerat septem vitia capitalia, scilicet inanis gloria seu superbia, ira, invidia, acidia, avaritia, gula, luxuria, quæ dicuntur capitalia, quia ex eis alia peccata oriuntur. Prima tamen radix, et initium peccati est superbia, quæ est amor propriæ excellentiæ, et habet quatuor species. Prima, cum quis sibi attribuit bonum, quod habet. Secunda, cum credit esse datum a Deo, sed pro suis meritis. Tertia, cum se jactat habere, quod non habet. Quarta, cum cæteris despectis vult singularis haberi. Quod si opponatur, quomodo Apostolus dicit: *Quod radix omnium malorum est cupiditas*, si radix omnium est superbia. Respondetur utrumque verificari; quia etiam superbia cupiditas est excellentiæ, et ab invicem oriuntur, aliquando cupiditas ex superbia, aliquando superbia ex cupiditate, et sic recte dicitur utraque esse radix peccati secundum diversa.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an actus interior, et exterior sint unum peccatum, de quo 1-2 q. xx, art. iii. Secundo, inquit utrum sit recta divisio in mortale, et veniale, et quomodo differant; an essentialiter; an penes reatus, de quo 1-2 q. LXXI, art. v et qu. LXXXVIII, art. i et ii. Tertio, utrum peccata convenienter distinguantur penes suas radices, an per divisionem in peccatum cordis, oris, et operis, de quo 1-2 q. LXXII, art. i et vii. Quarto, an sit recta divisio per vitia capitalia, et quid sit vitium capitale, de quo 1-2 qu. LXXXIV, art. iv. Quinto, utrum omnia peccata sint paria, de quo 1-2 qu. LXXIII, art. ii.

#### DISTINCTIO XLII.

Agit in hac distinctione de quodam speciali peccato, quod dicitur in Spiritum Sanctum. Et facit duo. Primo, proponit gravitatem hujus peccati. Secundo, inquit quale peccatum sit, et tres assignationes ejus explicat.

Circa primum, gravitas hujus peccati constat ex illo evangelii: *Qui peccaverit in Spiritum Sanctum non remittetur ei, neque in hoc sæculo neque in futuro*. Et iterum in canonica Joannis: *Est peccatum ad mortem non pro illo dico, ut roget quis*.

Circa secundum, triplici modo assignat peccatum in Spiritum Sanctum. Primo, quidam dicunt, quod peccatum in Spiritum Sanctum est peccatum desperationis, seu obstinationis. Et obstinatio dicitur pertinacia in malitia mentis indurata, desperatio vero qua quis de Dei bonitate diffidit æstimans suam malitiam excedere divinæ bonitatis magnitudinem. Et isti peccant in Spiritum Sanctum, quia putant sua ma-

litia vinci bonitatem Dei, quæ Spiritui Sancto attribuitur. An vero omnis obstinatio, et desperatio sit peccatum in Spiritum Sanctum? Quidam affirmant, sed tunc dicunt esse irremissibile, quia raro remittitur. Alii dicunt solum esse peccatum in Spiritum Sanctum quando est conjunctum impœnitentiæ finali, et tunc simpliciter est irremissibile. Secundo, Augustinus dicit peccatum in Spiritum Sanctum esse, cum post agnitionem Dei oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam Dei invidentiæ facibus agitur, quod dicitur irremissibile, non quia non sit ignoscendum pœnienti, sed quia impedit humilem deprecationem, vi vere pœniteat. Addit tamen Augustinus, retractat. hoc peccatum tunc esse irremissibile cum in hac perversitate vitam finierit, de quocumque enim etiam sceleratissimo non est desperandum in hac vita, atque ita sola impœnitentia finalis irremissibilis est simpliciter. Tertio, ex Ambrosio, assignatur peccatum in Spiritum Sanctum cum quis non ex infirmitate, vel ignorantia, sed ex malitia, et industria contra ipsam Dei gratiam peccat, et in majestatem Dei blasphematur, peccatum enim ex infirmitate opponitur potentiæ quæ attribuitur Patri; peccatum ex ignorantia, sapientiæ, quæ opponitur Filio; peccatum ex malitia, bonitati, quæ attribuitur Spiritui Sancto.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, quid sit peccatum in Spiritum Sanctum, quæ species ejus, et quomodo ab aliis peccatis distinguatur, de quo agit 2-2 q. xiv, art. i et ii. Secundo, inquit quomodo sit irremissibile, de quo ibidem artic. iii. Tertio, inquit an peccatum possit esse in Spiritum Sanctum et an hoc peccaverit Adam, de quo ibidem art. iv.

## DISTINCTIO XLIII.

Hæc est ultima distinctio hujus libri in qua post explicatum omne id quod pertinet ad actum peccati, agit ultimo de potentia peccandi. Et facit tria. Primo, proponit opinionem dicentem potestatem peccandi non esse a Deo. Secundo, oppositam sententiam determinat. Tertio, objectionem quamdam solvit.

Circa primum, aliqui dicunt potentiam boni nobis a Deo esse, sicut et voluntatem boni, potentiam vero mali non esse a Deo, sed a nobis, vel a diabolo, sicut et voluntatem mali. Nam voluntatem bonam a se non habet homo, alias etiam eam haberet Angelus qui tamen postquam peccavit bonam voluntatem habere non potest, et tamen non a Deo, sed a se habet voluntatem malam, idem ergo dicendum erit de potentia.

Circa secundum, docet potestatem etiam mali a Deo esse idque probat tum testimoniis Scripturæ, tum Augustini et Gregorii. Ex Scriptura quidem, quia dicit Apostolus: *Non est potestas, nisi a Deo*, quod etiam intelligitur de potestate mali, quia ad Pilatum Dominus dixit: *Non haberes in me potestatem nisi tibi datum esset desuper*. Ex Augustino quia dicit, malitiam hominum per se habere cupiditatem nocendi, potestatem autem nisi ille det, non habet: nam et diabolus nisi potestate accepta a Deo nocere Job potuit. Ex Gregorio, qui dicit: « Tumoris elatio, non potestatis ordo in crimine est, » potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiæ malitia nostræ mentis invenit.

Circa tertium, ponit talem objectionem. Apostolus dicit: *Qui potestati resistit Dei ordinationi resistit*, ergo si potestas diaboli est a Deo,



qui potestati diaboli resistit, Dei ordinationi resistit. Respondetur Apostolum loqui de potestate principum cui non est resistendum quando ordinate important, et non contra Deum, diabolus autem abutitur potestate Dei sibi permissa, et contra Deum agit in nos, et ita resistendum est ei, sicut et principi quando contra Deum imperat, juxta quod dicit Augustinus: « Si aliud jubeat potestas, quod non debes facere, contemne potestatem timendo potestatem majorem. »

Circa hanc distinctionem, primo

inquit D. Thomas, utrum potentia peccandi sit a Deo, de quo in præsenti, et 1-2 quæst. LXXIX, artic. I ad III. Secundo, an omnis prælatio sit a Deo, et an fuerit dominium in statu innocentiae, de quo I part. quæst. XCIX, artic. I et II. Tertio, inquit utrum obedientia sit virtus, de quo 2-2 quæst. CIV, artic. II. Quarto, utrum christiani teneantur obedire potestatibus sæcularibus, de quo ibi art. VI. Quinto, an religiosi debeant in omnibus obedire prælato, de quo ibi art. V et VI. CLXXXVI, art. II et V.

---

# SUMMA TEXTUS

## LIBRI TERTII SENTENTIARUM.

In hoc tertio libro agit Magister de Deo Salvatore reducente nos ad Deum, et redimente a peccatis. Dividitur autem in duas partes principales. In prima agit de Christo, et mysterio incarnationis, ejusque redemptione usque ad distinctionem xxiii. In secunda de virtutibus quibus redemptionis fructum in nobis habemus, et sic agit in prima parte de principio reducente nos ad Deum effective, in secunda parte de reducente nos formaliter, virtutes enim forma sunt quibus in nobis reformamur. Circa ipsum mysterium incarnationis tali ordine procedit, quod usque ad distinctionem vi agit de ipso mysterio quantum ad suam quidditatem, et principia. Deinde vero a distinctione vi agit de conditionibus, seu consequentibus ad ipsum mysterium. Primo quidem de consequentibus ex parte ipsius Dei incarnati usque ad distinctionem xiii. Deinde de consequentibus, seu convenientibus ex parte naturæ assumptæ a distinctione xiii, usque ad xxiii.

Igitur in hac prima distinctione incipit agere de hoc mysterio ex parte extremi assumpti, qui est Filius Dei. In secunda vera tertia et quarta de extremo assumpto ejusque qualitate, et origine. In quinta vero de utriusque unione.

### DISTINCTIO PRIMA.

Hæc distinctio dividitur in tres partes. In prima ostendit per auctoritatem, quæ sit Persona assumens. In secunda inquit rationem quare Filius, et non alia Persona assumpsit carnem. In tertia objectionem quamdam dissolvit.

Circa primum, docet ex Scriptura Filium Dei esse incarnatum: *Verbum enim caro factum est*. Et iterum: *Cum venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum factum ex muliere*, ipsa enim Filii missio, incarnatio fuit.

Circa secundum, tres affert rationes, cur potius Filius Dei incarnatus sit quam Pater, vel Spiritus Sanctus. Primo, quia Filius est Verbum cui attribuitur sapientia, sicut ergo dicitur omnia in sapientia fecisse, ita conveniens fuit ut omnia

in sapientia reficeret. Secundo, quia incarnatio fuit quædam Personæ divinæ missio ad nos, Pater autem non potest mitti, quia non est ab alio a quo mittatur, sed Filius missus est a Patre, deinde Spiritus Sanctus ab utroque missus est, sed solus Filius in carne, non vero Spiritus Sanctus. Tertia ratio est, ut idem diceretur Filius Dei, et Filius hominis. Si autem Spiritus Sanctus, aut Pater incarnaretur, diceretur quidem hominis filius, sed non Dei, ideoque alius esset Filius Dei. Poterat tamen Pater, et Spiritus Sanctus carnem assumere, non minus quam Filius, et modo potest.

Circa tertium, proponit hanc objectionem. Si solus Filius carnem assumpsit, ergo non omne quod fecit Filius, fecit et Pater, consequenter opera Trinitatis non sunt indivisa ad extra si aliquid facit Filius, quod non Pater. Respondetur opus

incarnationis a tota Trinitate esse factum, sed carnem soli Verbo unitam ut personæ subsistenti in natura humana. Itaque effective ab omnibus Personis incarnatio est facta, terminative a solo Verbo est assumpta.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an incarnatio fuerit possibilis, et conveniens, de quo III part. quæst. I, art. I. Secundo, utrum si homo non peccasset Deus fieret homo, de quo ibi artic. III. Tertio, inquit utrum una Persona sine alia possit naturam assumere, et cur magis Filius, quam Pater, de quo IV par. quæst. III, artic. IV et VIII. Quarto, inquit utrum tres Personæ possint eandem naturam assumere, vel una Persona plures naturas, de quo III p. q. III, art. VI et VII.

#### DISTINCTIO II.

Incipit in hac distinctione agere de altero extremo incarnationis, scilicet de natura assumpta hoc ordine, quod in hac distinctione inquit quid sit illud assumptum, in tertia quale sit quantum ad puritatem, in quarta de principio quo procreata sit.

Igitur in præsentī distinctione II, tria facit. Primo, ostendit humanitatem assumptam, et quid nomine humanitatis intelligatur. Secundo, explicat quo ordine partes sint assumptæ. Tertio, qua prioritate.

Circa primum, docet secundum fidem assumpsisse Verbum veram humanitatem, seu naturam humanam intelligendo nomine humanitatis substantiam naturam ex anima, et corpore constantem, non proprietatem aliquam, ut aliqui dixerunt, a qua denominatur homo, nec tamen ut Damascenus docet assumpsit naturam humanam in

communi, eo modo quo dicitur esse unam naturam omnium hominum, sed humanam naturam subsistentem in eadem persona Dei, et hominis. Et in hac natura assumpsit carnem, et animam, et accidentia, seu proprietates ad eam spectantes, et denique omnia, quæ in natura plantavit, Verbum Dei assumpsit, ut Damascenus dicit.

Circa secundum, docet assumpsisse carnem mediante anima, quia secundum Damascenum summa essentia, corporeæ naturæ nonnisi mediante anima rationali congruenter uniretur. Spiritus enim superior majori similitudine, ideo appropinquat, quam pari inferior, et sic mediante ratione spiritus, quæ est superior assumpsit rationem animæ, quæ est inferior, et mediante anima carnem assumpsit.

Circa tertium, docet indubitate tenendum esse, quod Verbum simul assumpsit animam, et carnem, nec caro fuit prius concepta, et postea assumpta, sed in ipsa conceptione assumpta fuit. Unde dicit Augustinus ipsum Verbum suæ carnis acceptione conceptum, et ipsam carnem Verbi incarnatione conceptam.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an fuerit natura humana magis assumptibilis quam aliæ naturæ, et utrum debuit eam Filius Dei assumere, de quo agit III p. q. IV, art. I. Secundo, quærit an assumpserit unam partem mediante alia, ut corpus mediante anima, et an simul omnes partes assumpserit, seu quo ordine facta fuerit assumptio, de quo III p. q. VI.

#### DISTINCTIO III.

Explicato extremo assumpto, scilicet humanitate quantum ad quid-



ditatem, explicat hac distinctione qualitatem ipsius quantum ad munditiam, et sanctitatem ex parte ipsius carnis prout derivata est a matre, et a patribus. Et ita in hac distinctione facit tria. Primo. explicat puritatem carnis Christi prout fuit in matre. Secundo, explicat ejus dignitatem quatenus in antiquis patribus, quomodo scilicet non fuerit decimatus in lumbis Abrahæ. Tercio, solvit objectionem quamdam contra id quod præcedenti distinctione dictum est carnem Christi non fuisse prius conceptam, quam assumptam.

Circa primum, docet tum ipsam carnem Christi in Virgine, tum Virginem ipsam fuisse mundatam, et ab omni labe peccati sanctificatam fomitemque in ea, vel extinctum, vel debilitatum ne peccaret. Ipsa quidem caro Christi mundata fuit, quia Spiritu sancto præveniente, et obumbrante Virginem sine ullo vitio fuit concepta. Ipsa autem Virgo Spiritu Sancto præveniente fuit a peccato prorsus purgata, et fomes extinctus, vel debilitatus, ut non esset ei peccandi occasio, et potentia generativa præparata, ut de Spiritu Sancto sine virili semine conciperet Deum, et sine ulla libidine, quod ex verbis evangelii Luc. I et expositione Joannis Damasceni ostendit. Quod vero B. Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit ex verbis Augustini probat dicentis, quod cum de peccatis agitur nullam de sancta Virgine vult habere quæstionem, cui plus gratiæ collatum est ad vincendum ex omni parte peccatum, et quæ singulari præventa est gratia atque repleta ut cum haberet ventris sui fructum, quem ex initio habet universalitas Dominum.

Circa secundum, inquit utrum caro Christi secundum materiam qua fuit in Abraham, et aliis patri-

bus fuit obnoxia peccato, et consequenter cum dicat Apostolus Abraham dedisse decimas Melchisedech, et quia in lumbis ejus, seu semine illius virtualiter continebatur Levi in cujus tribu fuit sacerdotium, etiam ipsum Levi virtualiter decimas dedisse in suo parente Abraham, cui similiter Christus, qui etiam ex Abraham descendit non dicatur decimas dedisse per Abraham. Respondetur utrumque quidem fuisse in Abraham, sed non eodem modo, quia Levi in virtute seminis, quia modo communi nasciturus erat, Christus autem solum quantum ad corpulentam substantiam non quoad virtutem seminis ibi fuit, et ideo non est decimatus sicut Levi, et sacerdotium ejus. Sic ergo assumpsit Christus non carnem peccati, sed similitudinem carnis peccati, quia caro illa similis fuit nostræ in pœna seu passibilitate, non in culpa, nec obligata peccato ex vi suæ conceptionis.

Circa tertium, objicit ex Augustino super Joannem ubi dicitur: *Quadragesima et sex annis ædificatum est templum hoc*, sic Augustinus inquit: « Hic numerus perfectioni Dominici corporis convenit, quia ut dicunt physici tot diebus humani corporis forma perficitur; » unde aliqui occasionem sumpserunt dicendi corpus Dominicum tot diebus fuisse formatum, quot aliorum hominum. » Sed respondetur sensum Augustini esse, quod licet in primo instanti corpus Domini animatum fuit, ut tot illis diebus indiguerit ad hoc, ut notabilis quantitatis fuerit sicut aliorum hominum corpora.

Circa hanc distinctionem, primo inquit Div. Thomas de sanctitate Virginis, an fuerit prius sanctificata, quam concepta vel prius, quam infusa anima corpori, de quo in p. quæst. xxvii, art. ii. Secundo, an sit operata aliquid ad generationem

Christi ita, quod ejus generatio fuerit miraculosa, de quo *III* part. quæst. xxxii, artic. iv, et quæst. xxxiii, articulo iv. Tertio, inquit de ipsa annuntiatione Virginis, an convenienter fuerit facta, de quo *III* part. quæst. xxx. Quarto, an fuerit caro Christi obnoxia peccato in patribus, et quomodo in illis fuerit, et cur ibi non decimatus, de quo *III* p. quæst. xxxi. Quinto, quærit de modo conceptionis Christi, an fuerit ex purissimo sanguine Virginis, de quo tertia parte, quæstione xxxi, articulo v; an subito, vel successive fuerit conceptus, de quo q. xxxiii, art. i; an indiguerit sanctificatione, de quo q. xxxiv, art. i.

## DISTINCTIO IV.

Agit in hac distinctione Magister, de qualitate carnis assumptæ ex parte principii activi, quo genita est, scilicet quomodo sit de Spiritu Sancto. Et dividitur in tres partes. In prima, movet dubitationem, quare Christus dicatur conceptus de Spiritu Sancto. In secunda, duas reddit nationes quare de Spiritu Sancto natus sit. In tertia, solvit quamdam difficultatem ex Apostolo.

Circa primum, dubium proponit quare Christus dicatur conceptus de Spiritu Sancto, siquidem opera Trinitatis sunt indivisa. Unde non potest ita Spiritui Sancto attribui, quod secludatur Pater, aut Filius, potius enim una Persona nominata in efficacia rerum aliæ inclusæ censentur, ut probat ex Augustino.

Circa secundum, prima ratio ostendit, Christum ita esse de Spiritu Sancto, quod non est ejus Filius, licet Virginis Filius sit, non enim Spiritus Sanctus Pater est Christi etiam ut homo est. Quia non omne, quod est de aliquo filius est illius, sicut

multa oriuntur ex homine, nec tamen dicuntur filii, quia non ejusdem naturæ, et sic Christus in quantum homo non procedit, ut ejusdem naturæ cum Spiritu Sancto sed cum Matre. Et tamen de Spiritu Sancto dicitur natus, ut gratia ipsa demonstretur, quia nullis meritis ille homo Dei Filius est. Secunda ratio est, quia dicitur de Spiritu conceptus, quia Christus, ut homo factus est a Spiritu Sancto, non quia loco seminis Spiritus Sanctus fuerit, sed quia per gratiam, et operationem ejus factum est Verbum caro, non quia ex substantia Spiritus Sancti, sed quia ex potestate ejus hoc opus processit, ut dicit Ambrosius.

Circa tertium, inquit cur dicat Apostolus Christum factum ex muliere, et factum ex semine David, cum nos eum natum de Virgine profiteamur. Respondetur dici factum ut intelligeretur non seminis commixtione quæ ad generationem spectat, sed virtute Spiritus Sancti conceptum, facere enim, et factum magis potestatem significat, et virtutem. Sed dicitur ex semine David, quia formatus est ex carne Virginis, quæ erat ex semine David.

Circa hanc distinctionem, primo inquit Div. Thomas an efficientia corporis Christi tribuatur Spiritui Sancto et quare non dicatur ejus pater, de quo agit *III* p. qu. xxxii, art. iii. Secundo, utrum B. Virgo proprie sit Mater illius hominis, et Dei, de quo *III* p. q. xv, art. iv. Tertio, utrum illam conceptionem aliqua merita præcesserint, de quo *III* p. q. ii, art. xi. Quarto, an gratia sit illi homini naturalis, de quo q. ii, art. xii.

## DISTINCTIO V.

Explicavit hucusque Magister ipsum incarnationis mysterium, tam



ex parte Personæ assumentis, quam ex parte naturæ assumptæ, ejusque qualitatem et principium generationis. Nunc explicat in hac distinctione ipsum mysterium ex parte unionis, et comparationis extremorum, et facit tria. Primo, proponit quæstionem in præsentī agitandam. Secundo, determinat ipsam. Tertio, dubitationes quasdam resolvit, et objectiones.

Circa primum, quæstio quam proponit talis est, an sit concedendum quod Persona assumpserit personam vel quod natura assumpserit naturam, vel quod Persona naturam, vel tandem quod natura assumpserit Personam. Et similiter utrum ita conveniat dici naturam divinam incarnatam, sicut Deus vel Verbum dicitur incarnatum.

Circa secundum, incipit resolvere hanc quæstionem a certioribus, deinde determinat difficiliora. Certum est, quod nec natura divina assumpsit personam humanam, nec Persona divina personam humanam sed vere Persona divina naturam humanam, ut ex auctoritate quadam Augustinus lib. de fide ad Petrum ostendit. Difficultas vero, inquit, inter doctos est an possit dici, quod natura divina assumpserit naturam humanam. Nam in hoc difficultatem faciunt quædam auctoritates sanctorum: in quibusdam enim ut in Conciliis Toletanis VIII et XI, insinuatur, quod sola Persona Filii assumpsit naturam nostram, non vero quod natura divina, quæ est communis toti Trinitati. Ex alia parte, quædam auctoritates Augustini et Hieronymi significant formam Dei assumpsisse servi, et naturam divinam naturam humanam, et divinitatem humanitati unitam. Magister autem determinat quod juxta sanctos patres sola Persona Filii Dei assumpsit humanam naturam, in ea tamen Persona, divina natura

unita est humanæ, nec etiam a Persona assumente divina natura excluditur, sed aliæ Personæ, quæ assumentes non sunt, quod ex Damasceno probat.

Circa tertium, proponit Magister duas dubitationes. Prima, utrum divina natura debeat dici caro facta. sicut Verbum dicitur caro facta. Respondetur negative, quia Persona assumpsit humanam naturam in singularitatem suæ Personæ, natura autem divina non assumpsit in unitatem naturæ humanam naturam, sed utraque mansit indivisa. Secunda dubitatio, si Verbum assumpsit corpus, et animam unitam, cur non assumpsit personam hominis, siquidem hæc ex unione animæ, et corporis resultat. Respondetur, quod illa unio animæ et corporis non fuit ad faciendam personam, sed solum naturam hominis, resultantia autem personæ fuit impedita per unionem Verbi. Quod si objiciatur, quia anima est quædam individua substantia rationalis naturæ; ergo persona, ergo Verbum assumendo animam, assumpsit personam. Respondetur animam non esse personam, quia est unita alteri, scilicet corpori, non in se terminata, et incommutabilis. Denique objicit, quia Filius Dei assumpsit hominem, ergo aliquem hominem, ergo personam. Sed respondetur quod nefas est dicere, vel sentire, scilicet quod assumpsit hominem, sumendo hominem pro persona, sed exponendum esse quod assumpsit naturam humanam, si quando dicitur, quod assumpsit hominem.

Circa hanc distinctionem, primo inquit Div. Thomas, an sit aliqua unio, et quid illa sit inter personam, et naturam humanam, de quo etiam agit III p. q. II, art. VII. Secundo, inquit an unio sit facta in natura vel in persona, de quo ibi art. I et II. Tertio, utrum assumere conveniat



naturæ divinæ, an personæ, et utrum naturæ remota persona, de quo ibidem q. III, art. II et III. Quarto, inquirat an natura humana sit assumpta, et utrum persona possit esse assumpta, de quo ibi quæst. IV, art. I et II, et utrum assumpserit hominem ibidem.

#### DISTINCTIO VI.

Ad hac distinctione incipit agere Magister de conditionibus, seu consequentibus hoc mysterium incarnationis. Et primo explicat ea quæ conveniunt Deo incarnato ratione unionis usque ad distinctionem XIII, deinde ea quæ conveniunt naturæ assumptæ usque ad distinctionem XXII. Et quæ conveniunt Deo incarnato sunt in duplici differentia, quædam pertinent ad locutiones exprimentes ipsam unionem, ut quod dicatur Deus factus homo, vel Deum esse hominem, aut hominem esse Deum, et de his agit in hac, et sequenti distinctione. Quædam vero pertinent ad ea, quæ consequenter se habent ad ipsam unionem, ut quod Deus, vel divina natura dicatur nata de Virgine, an sit Christus creatura, quomodo sit adorandus, etc. Igitur in hac distinctione VI, Magister, refert tres sententias circa ea quæ pertinent ad hujus mysterii unionem, ex quibus maxime pendet intelligentia earum locutionum quæ hanc unionem exprimunt. Et ita in hac distinctione, solum opiniones ipsas proponit, earumque fundamenta, in sequenti vero distinctione quomodo juxta quamlibet earum loquendum sit declarat. Et sic præsens distinctio dividitur in tres partes juxta tres opiniones, quas refert.

Circa primum, proponit primam opinionem, quæ dicit in Christo dari unam Personam divinam, sed esse duo supposita, quia affirmat Ver-

bum divinum assumpsisse hominem prout ly homo dicit subsistens, seu suppositum ex anima, et corpore resultans, et ita affirmat uniri animam, et carnem non solum ad constituendam naturam, sed etiam ad constituendum suppositum scilicet hominem, et hoc suppositum esse unitum Personæ divinæ.

Circa secundum, secunda opinio dicit in Christo non esse nisi unam Personam divinam et unum suppositum divinum, carnem autem, et animam solum uniri inter se ad constituendam naturam, seu humanitatem, non ad constituendum suppositum seu hominem, et ita solam naturam esse unitam Verbo, non hominem, et ex tali unionem naturæ in Verbo resultasse, quod sit idem suppositum hominis et Dei, nec esse ubi suppositum creatum, sed personam illam esse compositam subsistendo in duplici natura.

Circa tertium, ponit tertiam opinionem, quæ affirmat animam, et corpus unita esse Personæ Verbi, sed non esse unita inter se, non enim poterant concipere unionem animæ, et corporis solum ad constituendum naturam, et non suppositum, humanitatem, et non hominem. Omnes istæ sententiæ fundamentum habent in quibusdam auctoritatibus sanctorum. Prima in eo quod sæpe dicunt patres Verbum assumpsisse hominem, et ad hoc affert Magister quædam verba Augustini, homo autem non dicit solam humanam naturam, sed etiam suppositum hominis. Secunda vero sententia fundatur in aliis auctoritatibus, quæ dicunt in Christo duas esse naturas, et unam hypostasim, ut ex Damasceno et Augustino affert. Tertia fundatur in quibusdam auctoritatibus, quæ dicunt Verbum divinum induisse naturam humanam, ut vestem juxta illud Apostoli: *Habitu inventus ut homo*; unde carnem

et animam, ut indumenta assumpsit, non inter se copulavit. Similiter dicit Augustinus et alii sancti Verbum carnem assumpsisse, et animam, atque adeo videntur ista duo esse assumpta, non inter se unum facta.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an in Christo sint duo supposita, seu hypostases, et utrum assumpsit hominem, de quo *III* par. quæstio. *IV*, artic. *II*. Secundo, inquit utrum in Christo sit tantum unum esse, et Christus sit duo neutraliter, vel unum, de quo *III* par. quæstio. *XVII*, artic. *I*. Tertio, inquit an persona Christi sit composita, de quo *III* par. quæstio. *II*, artic. *IV*. Quarto, inquit an caro, et anima sint inter se unita in Christo, et utrum accidentaliter ei adveniat natura humana, de quo *III* p. qu. *II*, art. *VI*.

## DISTINCTIO VII.

Positis tribus opinionibus in præcedenti distinctione relatis, determinat in præsentī, quo modo locutiones exprimentes hanc unionem accipiendæ sint, quas in præcedenti distinctione proposuit. Sunt autem duæ locutiones, quas principaliter explicat. Prima quomodo dicatur Deus factus homo, vel homo factus Deus. Secundo, quomodo dicatur ille homo prædestinatus Filius Dei. Et facit tria. Primo, exponit has locutiones secundum primam opinionem. Secundo, exponit eas secundum opinionem secundam, eamque confirmat. Tertio, secundum tertiam sententiam, et deinde reliquit lectori, harum opinionum arbitrium.

Circa primum, dixit juxta illam primam sententiam verificari, quod Deus cœpit esse substantia quædam rationalis, quæ ante non erat, et illa

substantia cœpit esset Deus, gratia tamen non meritis, vel natura, et ideo ille homo prædestinatus dicitur, ut Filius Dei esset. Quod si obijciatur, quia ex hoc sequitur, quod Deus cœpit esse quædam substantia, quæ non est Deus, concedunt sequelam, sicut concedit Origenes, quia factus est Deus id quod non erat secundum carnem.

Circa secundum, docet in secunda sententia supra posita verificari, quod Deus factus est homo, et homo Deus, quia id quod erat subsistens in divina natura factus est subsistens etiam in humana, et sic ut dicit Augustinus illa susceptio Deum fecit hominem, et hominem Deum; Deus enim dicitur persona subsistens in duabus naturis, et subsistens in duabus naturis dicitur Deus. Verificatur autem, quod sit prædestinatus Christus, ut sit Filius Dei, non quidem ut subsistens in divina natura, sic enim non ex prædestinatione, et gratia est Deus, sed natura, sed in quantum subsistit in humana natura, ille homo ex gratia unionis est Filius Dei. Et in hac sententia solvitur fundamentum primæ, quia cum dicitur homo assumptus a Verbo, nomine hominis intelligitur humana natura, quæ non est persona, seu suppositum, sed in Filio Dei est unum, et idem, Deus et homo, non aliud et aliud, vel alius et alius. Cum autem aliquando dicit Augustinus aliud esse Verbum, aliud hominem, aliud Filius Dei, aliud Filius hominis, sed non alius, respondet solum significari esse aliud, et aliud quoad naturam, non quoad suppositum, seu hypostasim, quod ex Damasceno et Hilario confirmant, qui dicunt eundem esse Deum, et hominem, nec esse aliud Filium Dei, et Filium hominis. Et ex eodem principio explicant alias auctoritates, ut cum dicitur ab Augustino quod utrumque est Christus, et una



persona, seu utrumque esse Deum, et utrumque esse hominem. Item cum dicit, quod Deus, vel homo non potest dici pars hujus personæ, et sic non videtur illa persona constare Deo, et homine, respondetur enim primum verificari per hoc quod utrumque, scilicet Deus, et homo in una persona sociatum est, et subsistit. Secundum vero optime dici, quia illa persona non constat Deo, et homine sicut totum ex partibus, quia non resultat tertium constitutum ex illis, sed ineffabiliter unum assumitur ad unitatem personalem alterius.

Circa tertium, docet quod secundum tertiam opinionem Deus homo quasi Deus humanatus, seu incarnatus, seu habens humanitatem, et dicitur Deus factus homo quasi dicatur factus est incarnatus, nec tamen inde sequitur quod Deus factus sit Verbum, sicut dicitur homo factus bonus, nec tamen tunc est factus homo. Dicitur etiam prædestinatus ut sit Filius Dei, quia prædestinatum est a Deo, et per gratiam collatum ut ille homo sit Filius Dei, hoc enim, non ex meritis habet. Et sic etiam dicitur minor Patre, scilicet in habitu, et forma servi suscepta, ut Augustinus inquit. Non tamen debet dici homo Dominicus, sed homo Deus, ut inquit Augustinus lib. I retract. si enim est Dominus absolute, non Dominicus. Denique Magister positis his opinionibus relinquit arbitrio lectoris cujuscunque resolutionem, aut ad melius considerata, et tractata remittit.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an ista sit vera Deus est homo, et an sit in materia naturali. Item, an sit vera ista Deus factus est homo, homo factus est Deus, de quibus in III p. q. xvi tractat. Secundo, inquit circa prædestinationem Christi, an hæc sit vera: Hic homo prædestinatus est Filius

Dei ubi de subjecto prædestinato, et de termino ad quem prædestinationis, et quomodo distinguatur de quibus III p. q. xxiv, art. I.

#### DISTINCTIO VIII.

Incipit ab hac distinctione inquire Magister de his quæ consequuntur unionem incarnationis. Et primo, de his quæ consequuntur in natura divina ex unione ad humanam in hac distinctione. Deinde, quid conveniat humanæ ex conjunctione ad divinam distinctione sequenti. Et tertio, quid conveniat Personæ divinæ ex eo, quod habet naturam humanam, sive pertineat ad dignitatem, sive ad defectum, distinctione x et sequentibus.

Igitur in præsentī distinctione duo facit. Primo, proponit hanc quæstionem utrum debeat concedi, quod natura divina est nata de Virgine sicut conceditur, quod est incarnata. Secundo, proponit aliam quæstionem utrum Christus possit dici bis genitus.

Circa primum, utraque parte affert rationem. Pro prima, quia natura divina etiam intra Deum non potest dici nata, aut genita de Patre, ergo neque temporaliter de Matre. Primo, ex alia parte objicit, quia natura divina dicitur incarnata in utero Virginis, ergo et nata. Et hoc videtur dicere Augustinus dum dicit, quod divinitas temporaliter conceptionem, et nativitatem suscepit. Sed ad hoc respondet Magister quod Augustinus loquitur in præfatis verbis de Persona, quæ sine dubio nata est de matre in tempore.

Circa secundum, respondetur duas natiuitates debere attribui Christo secundum duplicem naturam, alteram æternam, alteram temporalem, quod manifeste dici ab Augustino et Damasceno ostendit,



et sic in Christo datur gemina nativitas et bis natus est.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an nasci conveniat supposito; an naturæ; an solum viventibus conveniat nasci; an divina natura possit dici nata de virgine, de quo videri potest III p. q. xxxv, art. I. Secundo, inquit an sit in Christo duplex nativitas, et an sit duplex filiatio, de quo III p. q. xxxv, art. II et V.

## DISTINCTIO IX.

Ostenso quid ex ista unione consequatur, et conveniat divinæ naturæ, ostendit in hac distinctione quid naturæ humanæ conveniat ex unione ad divinam. Et docet convenire illi adorationem divinam, quia scilicet adoratur eadem adoratione qua Verbum. Et ad hoc facit duo. Primo, proponit quorundam sententiam, quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Secundo, oppositam sententiam docet, et confirmat.

Circa primum, aliqui dixerunt humanitatem Christi non esse adorandam adoratione latriæ, quia latria est cultus soli Deo debitus, humanitas vero Christi in se creatura est, non ergo latriæ cultu adoranda est sed cultu duliæ cujus dicunt esse duas species, alteram qua colimus quoslibet sanctos, aliam soli humanitati Christi debitam, quia super omnem creaturam dignificata est, non tamen eo cultu veneranda est, quo Deus colitur, scilicet exhibitione sacrificii, et aliis similibus.

Circa secundum, opposita sententia Christi unica, et eadem adoratione cum Verbo esse adorandam non propter se, sed propter Verbum cui unita est, nec propter hoc idololatria incurritur, quia nec soli creaturæ, neque propter ipsam, sed

propter Deum cui unita est, latria tribuitur. Unde Damascenus dicit, quod una adoratione adoramus Christum cum incontaminata ejus carne, non inadorabilem carnem dicentes, nec ut nudam carnem adoramus, sed ut unitam adoramus, sed ut unitam deitati in unam hypostasim Dei Verbi duabus reductis naturis. Et Augustinus dicit: « Ergo Dominicam carnem, imo perfectam in Christo humanitatem, ideo adoro quod a divinitate suscepta est, et deitati unita, non ut alium, et alium; sed unum, eundemque Deum, et hominem Filium Dei esse confiteor. » Et idem docet super Psal. xcvi ad illa verba: *Adorate scabellum pedum ejus*, id est, Christi carnem.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, quid sit latria, seu religio, de quo plura 2-2 q. lxxxi. Secundo, inquit an Christi humanitati sit exhibenda, de quo III p. q. xxv, art. II. Tertio, inquit quid sit dulia, quas species habeat, quibus sit exhibenda, de quibus 2-2 quæst. ciii, art. III et IV et III part. quæst. xxv, art. II.

## DISTINCTIO .

Explicatis his quæ consequuntur, et conveniunt naturæ divinæ, et humanæ ex ipsa unione, inquit in præsentia quid conveniat personæ ex tali unione. Et primo agit de his, quæ illi conveniunt quantum ad dignitatem. In distinctione autem XI et XII, de his quæ pertinent ad defectum.

Igitur in præsentia distinctione facit tria. Primo, inquit an Christus secundum quod homo sit persona. Secundo, an sit Filius naturalis, vel adoptivus. Tertio, an sit prædestinata natura, vel persona.

Circa primum, proponit dubium ex utraque parte. Nam in primis

Christus in quantum homo, vel est substantia, vel non. Non potest dici quod non est substantia; si autem substantia est, vel rationalis, vel irrationalis. Irrationalis esse non potest; si rationalis, ergo persona, quia persona, est rationalis naturæ individua substantia. Ex alia parte in Christo in quantum homo est persona, et non est persona creata, quia hæc non datur in Christo, ergo divina, ergo in quantum homo erat Deus. Propter quod aliqui negant Christum, ut hominem esse personam nisi ly secundum quod homo reduplicet non naturam, sed unitatem subsistentis, seu personæ, si autem reduplicet rationem naturæ, nullo modo in quantum homo est persona. Nec valet dicere, quod in quantum homo est rationalis naturæ substantia, nam etiam anima rationalis est substantia rationalis naturæ, nec tamen est persona, sum enim potest substantia pro natura. Quod si objiciatur, Christum ut hominem esse prædestinatum Filium Dei, ergo ut homo est Filius Dei, quia illud est, ad quod prædestinatus est. Respondetur Christum, ut hominem esse prædestinatum ut si Filius Dei in persona illius hominis, non in eo quod est homo, sed ut sit Filius Dei in quantum homo.

Circa secundum, respondetur Christum nullo modo esse Filium adoptivum, sed naturalem, quia Christus natura filius est, siquidem ex nativitate naturali personæ habet similem naturam ei qui genuit, nec aliquando non filius, ut postea per gratiam filius redderetur, sed ex naturali nativitate filius est. Quod si objiciatur, Christum non esse naturam Filium Virginis, sed gratia, ergo adoptivus filius esse videtur, ut sit Filius naturalis Patris, et adoptivus Virginis. Respondetur Christum naturalem filium Virginis esse non adoptivum, etsi per gratiam factus

est homo, non itaque gratia adoptionis, sed gratia unionis in unitatem personæ assumendo humanam naturam. Quod vero non adoptionis voluntate, sed naturali nativitate Christus est filius, ostendit testimoniis Hieronymi, Hilarii, Augustini et Ambrosii id dicentium.

Circa tertium, docet dici posse prædestinatam Personam Verbi secundum quod homo ut ille idem qui homo, Deus esset, et naturam humanam prædestinatam ut uniretur Verbo personaliter.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, utrum Christus secundum quod homo sit Deus et an sit persona, de quo etiam III p. q. x, art. xii. Secundo, an Deo conveniat adoptare et quos adoptet, de quo III p. q. xxiii. Tertio, an Christus sit filius adoptivus, de quo ibidem etc. Quarto, an Christo conveniat prædestinari in persona, an in natura, de quo ibi q. xxiv, art. i.

#### DISTINCTIO XI.

Explicavit Magister præcedenti distinctione quomodo de Persona divina ratione incarnationis possint dici ea quæ ad quamdam dignitatem pertinent. Nunc inquit, quomodo possint dici ea, quæ pertinent ad imperfectionem, et defectum. Et in hac distinctione inquit, an possit de Christo dici, quod sit creatura: in sequenti an possint dici aliqui defectus, qui ad naturam, creatam, vel humanam sequantur, ut potentia peccandi, inceptio essendi etc. Duo ergo facit in hac distinctione. Primo ostendit absolute non debere dici Christum esse creaturam. Secundo, posse dici cum quadam restrictione, scilicet in quantum est homo.

Circa primum, ostendit ex Augustino non debere simpliciter dici

Christum, seu Filium Dei creaturam, quia dicitur, quod per ipsum omnia facta sunt, igitur ipse factus non est, neque creatura, alias non omnia facta essent per ipsum, si ipse quoque factus esset. Idem quoque docet ex Ambrosio, imo hanc fuisse hæresim Arii ostendit, qui Christum absolute dicebat creaturam.

Circa secundum, ostendit quod Christus in quantum homo, et cum hac determinatione potest dici creatura, quia Christus factus est homo, dicitur enim Verbum caro factum, et dicitur factum ex muliere, ergo in quantum homo factus est, quod autem est factum, creatura est, et sic ex Ambrosio, lib. i de fide id docet, quod secundum carnem Filius Dei non solum natus, sed factus est homo. Unde ratio creaturæ non ad assumptam carnem spectat. Quod si arguatur si secundum quod homo Christus est creatura, vel rationalis vel irrationalis, vel substantia quæ est Deus, vel non intendendo probare quod secundum hominem est substantia, non divina, ergo erit aliquid non divinum, respondetur ex istis locutionibus sic restrictis, vel tropicis non posse inferri quod simpliciter sit tale.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas an simpliciter sit concedendum quod Christus est creatura vel an sit creatura secundum quod homo, de quo etiam agit III p. q. xvi, art. ix et x. Secundo, an omnia quæ dicuntur de humana natura possint dici de Filio Dei, de quo ibidem art. iv. Inquit etiam in præsentia utrum absolute Filius Dei debeat dici creatura contra hæreticos.

## DISTINCTIO XII.

Tria quærit in hac distinctione secundum triplicem imperfectionem

seu defectum. Primo, an sit concedendum quod Christus incœperit esse. Secundo, an sit in Christo potentia peccandi. Tertio, an potuerit assumere sexum muliebrem.

Circa primum, allatis auctoritatibus quibusdam, Augustinus ex illis docet simpliciter esse concedendum illum hominem semper fuisse, et Christum semper fuisse quia id refertur ad personam, sed si referatur ad naturam concedendum est Christum incœpisse esse hominem, non incœpisse absolute.

Circa secundum, supponit potuisse Christum assumere humanam naturam non propagatam ex Adam, sed aliunde creatam, sicut ipsum Adam fecit non procreatum ex alio homine; inquit autem an homo ille Christus potuerit peccare, nam si posset peccare, posset et damnari; si posset damnari, posset non esse Deus, velle enim iniquitatem et esse Deum, repugnat. Respondetur quod debemus distinguere de illo homine pro persona, vel pro natura. Si pro persona certum est non posse peccare. Si pro natura, vel sumitur ut unita Verbo, vel secundum se absolute. Ut unita peccare non potest, secundum se vero remota unione. id non repugnat. Obijciunt aliqui: Etiam ut unita habet liberum arbitrium, ergo potest flecti in utramque partem. Respondetur hoc frivolum esse, quia etiam Angeli habent liberum arbitrium, et tamen ita sunt confirmati in gratia ut peccare non possint, multo ergo magis ille qui est Deus personaliter. Item Ecclesiast. xxxi dicitur: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus*, ergo potuit peccare. Respondetur ibi non loqui de Christo, sed de aliis justis, qui sunt membra ejus.

Circa tertium, respondetur potuisse assumere naturam in sexu femineo, sed opportunius in virili sexu quia honoratior est, et tamen ut utrum-



que liberaret, et honoraret sexum, de Virgine nasci voluit.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an ista sit vera: Ille homo ostenso Christo incēpit esse, de quo III p. q. XVI, artic. VI. Secundo, an Christus potuerit peccare, et habuerit potentiam peccandi, de quo III p. q. XV, art. V.

#### DISTINCTIO XIII.

Ab ista distinctione incipit agere Magister de perfectionibus, vel defectibus, quos cum natura humana assumpsit. Et de tribus agit suo ordine. Primo, de rebus assumptis usque ad distinctionem XVII. Secundo, de operibus factis per Christum usque ad distinctionem XXI. Tertio, de his quæ passus est et quæ ex morte secuta sunt usque ad distinctionem XXIII. Circa res assumptas primo determinat de perfectionibus hac distinctione et sequenti. Secundo de defectibus distinctione XV et XVI.

In hac ergo distinctione agit de gratia, et sapientia Christi, et tria facit. Primo, adstruit plenitudinem gratiæ et sapientiæ ab initio conceptionis in Christo fuisse. Secundo, objicit et declarat verba quædam evangelii super hoc. Tertio, verba Ambrosii exponit circa idem.

Circa primum, Christum ab initio plenum fuisse gratia, et veritate, seu sapientia probat ex Hieronymo super cap. XXXI Hierem. ad illa verba: *Femina circumdabit virum.* «Quia in utero, inquit, Virginis perfectus vir extitit propter sapientiam et gratiam qua plenus erat.» Quomodo vero fuerit in eo plenitudo gratiæ tamquam in capite, cum in nobis sit participatio ut in membris ex Augustino, explicata epistola LIX.

Circa secundum, objicit illum locum Luc. II: *Jesus, autem proficiebat*

*sapientia, et ætate, et gratia apud Deum, et homines,* ergo non erat a suo conceptu plenus gratia et sapientia. Respondetur ex Gregorio profecisse Jesum gratia, et sapientia non in se, sed in aliis qui ex ejus sapientia, et gratia proficiebant, et quibus magis ostendebatur, et proficere dicitur quoad Deum quia ex hoc ad majorem Dei laudem excitabantur.

Circa tertium, objicit verba Ambrosii lib. III de Spiritu Sancto, qui dicit profecisse Christum sensu hominis, et secundum sapientiam humanam non divinam quia hæc immutabilis est, ad quod adducit illud Isaïæ: *Antequam sciat puer vocare patrem, et matrem,* quod nescire non poterat nisi in quantum homo. Nec tamen quia ponitur duplex sapientia, dividitur Christus, sicut nec ex eo quod habet animam rationalem, et intellectum distinctum a divino, dividitur Christus. Respondet Magister in Christo secundum duas naturas, duas sapientias esse ponendas, alteram creatam, et gratis datam, alteram divinam quæ est sapientia genita, nec distincta a sapientia divina, quæ est communis toti Trinitati. Quod vero dicitur Christum secundum sensum profecisse, et aliquid in infantia ignorasse, intelligendum est secundum ostensionem, et hominum opinionem, sic enim se gerebat in infantia, ac si cognitionis esset expertus.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an in Christo fuerit gratia habitualis, et an fuerit plenus gratia, de quo III p. q. VII, artic. I et IX. Secundo, utrum habuerit gratiam capitis, et quorum sit caput, de quo ibidem q. VIII, art. I et IV. Tertio, an gratia unionis sit gratia creata, de quo III p. q. II, art. VII et an sit eadem cum gratia capitis, de quo ibi q. VIII, art. V.

## DISTINCTIO XIV.

Agit in hac distinctione Magister de perfectione scientiæ et potentiæ animæ Christi, postquam in præcedenti, ostendit fuisse in ea gratiam, et sapientiam. Et dividitur in duas partes. In prima, tractat an habuerit tantam scientiam anima Christi sicut Deus. In secunda, an habuerit tantam potentiam.

Circa primum, in primis ponit quorundam placitum, quod anima Christi nec habet æqualem cum Deo Patre scientiam, nec omnia scit, quæ Deus scit ne creatura suo æquetur creatori, quod ex auctoritate Psalm. II ̄ XXXVII: *Mirabilis facta est scientia tua ex me, et ex* Cassiodoro ibi probat, et quia alias si haberet scientiam æqualem Deo, sciret creare mundum, atque adeo, et creare se ipsam. Respondet tamen Magister animam Christi scire, omnia quæ Deus scit (intellige scientia visionis) non tamen omnia posse, quæ Deus potest, nec ita perspicue, et clare cognoscit sicut Deus, nec ejus scientia est ita digna, et perfecta, sicut divina, et sic non æquatur scientia creaturæ, creatori. Nam cum dicat Apstolus quod spiritus scrutatur omnia etiam profunda Dei, cum anima Christi non habeat spiritum ad mensuram, utique scrutatur omnia, et scit omnia quæ Deus scit, quod etiam probat ex Fulgentio, qui utitur illa auctoritate Apostoli: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, et scientiæ Dei*; constat etiam quod Christus absolute novit omnia, ergo et ejus anima, non enim scit aliquis quod ejus anima ignorat. Nec tamen scit creare mundum, quia non habet ad id potentiam, scit tamen quomodo Deus illum creavit.

Circa secundum, dicit animam Christi non habere tantam potentiam

sicut Deus, quia non est capax alias esset omnipotens, est tamen capax sciendi omnia, licet non eo modo quo Deus. Quod si objiciatur Ambrosius super Lucam dicens quod potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus, sed non erat accepturus in persona, quia in ea semper habuit illam, ergo in natura humana, respondetur id intelligi de persona, quæ in quantum Dei persona semper naturaliter habuit omnipotentiam sed in quantum homo erat ex tempore habiturus, sicut ex tempore persona hominis erat futurus.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an in Christo fuerit scientia creata, de quo in p. q. IX, art. I. Secundo, an in Verbo videat omnia quæ Deus scit, de quo ibi qu. X, art. I. Tertio, an per scientiam infusam sciat omnia, de quo ibi qu. XI, artic. I. Quarto, an habuerit omni potentiam, de quo qu. I, art. I.

## DISTINCTIO XV.

Incipit agere in hac distinctione et sequenti de defectibus quos cum humana natura Verbum assumpsit. Et in hac distinctione agit quatuor. Primo, tradit defectus passibilitatis quos assumpsit. Secundo, defectus ex peccato manantes quos non assumpsit. Tertio, ostendit vere sensisse dolores. Quarto, solvit objectiones contra hoc ipsum.

Circa primum, docet assumpsisse Verbum defectus aliquos pœnales corporis, ut famem et sitim et similia, ut probaret verum corpus humanum se habere, et assumpsit aliquos defectus animæ, ut tristitiam, timorem, dolorem, et similia, ut ostenderet se veram animam habere. Non tamen omnes defectus pœnæ assumpsit, se deos quos expediebat

assumere ad opus nostræ redemptionis, et suæ dignitati non derogabant.

Circa secundum, ex verbis Leonis Papæ dicentis quod Dominus noster accepit in se omnia præter peccatum, occasionem sumit explicandi quomodo non assumpsit ea, quæ non decebant ejus dignitatem, et ex peccato manant, licet peccatum non sint, sicut ignorantia invincibilis quæ in Christo non fuit, et difficultas qua aliquis non potest temperare a malo, quæ ut Augustinus dicit non sunt natura instituti hominis, sed pœna damnati. Nec potest dici hæc esse peccatum, quia hujusmodi defectus essent in pura natura, si sine gratia institueretur, nec tunc essent pœna, sed defectus naturales, post gratiam vero receptam et perditam, etiam pœna sunt. Assumpsit ergo Christus illos defectus qui sibi congruebant non omnes, ut ægritudines, et alia similia, et quos assumpsit non ex eadem causa qua nos, scilicet ex peccato, sed ex voluntaria dispensatione suæ miserationis.

Circa tertium, ostendit contra aliquos, Christum vere sensisse dolores, et passum fuisse, non similitudinarie, dicitur enim Isaïæ LIII : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit* : et in evangelio : *Cæpit pavere, et tædere* ; et iterum : *Tristis est anima mea usque ad mortem* ; et in Psal. LXXXVII : *Repleta est malis anima mea* ; super quæ verba Augustinus : « Non vitiis et peccatis, sed doloribus repleta est anima Christi, » et similiter Ambrosius in II de fide, et Hieronymus in explanatione fidei, idem docent Christum vere passum fuisse.

Circa quartum, objicit primo in contrarium auctoritatem Augustini super Psalm. XXI, ad illa verba : *Clamabo, et non exaudies*, ubi dicit Christum vere mortem non timuisse,

sed infirmitatem nostram repræsentando, pro suis infirmis id dixisse. Et idem sentire videtur Hieronymus super cap. xxvi. Matth. *Erubescant qui putant Salvatorem timuisse mortem, etc.* Respondetur sanctos patres solum remove a Christo timoris, seu tristitiæ turbationem, non veritatem, et proprietatem, non enim timore victus, et prostratus fuit, et sic Augustinus in illo eodem loco ubi dicit Christum non timuisse, docet veram tristitiam habuisse sicut et veram carnem ; intelligitur ergo quod non timuit quantum ad perturbationem. Secundo objicit difficiliora verba ex Hilario x de Trinitate, ubi docet Christum sine sensu pœnæ, vim pœnæ in se desævientis excepisse : et non timuisse Christum, quia obviam processit armatis, illosque prostravit : et passionem, licet illata corpori sit, naturam dolendi non intulisse corpori. Respondetur Hilarium intelligendum esse non quod verum dolorem Christus non habuerit sed quod causam meritumque, seu necessitatem dolendi non habuit, aut timendi, quia non habuit culpam, neque propter ipsam mortem timuit, licet usque ad mortem timuerit.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an in Christo fuerit vera tristitia, et similes passionem, de quo III p. qu. xv, art. VI. Secundo, an fuerit verus dolor in sensu, de quo ibi artic. v et hic diffuse. Item quærit hic art. I utrum omne corpus pati possit. Item inquiri potest an potuerit habere peccatum, vel errorem, de quo III p. q. xv, art. I et III.

#### DISTINCTIO XVI.

Agit in ista distinctione de modo quo isti defectus fuerint in Christo. Et facit duo. Primo, ostendit Christum



necessitatem moriendi, et patiendi suscepisse. Secundo, quomodo de singulis statibus aliquid habuit.

Circa primum, supponit necessitatem moriendi, et patiendi quantum ad aptitudinem moriendi naturalem esse ex principiis intrinsecis corporis, quantum ad necessitatem vero subjacendi istis defectibus ex natura vitiata esse, et in pœnam peccati, nam per gratiam status innocentiae in qua natura est condita, homo non subiacebat morti. Christus ergo necessitatem moriendi quæ est in natura nostra assumpsit non ex necessitate conditionis suæ, nec ex contractione peccati, sed ex voluntate sua.

Circa secundum, dicitur esse quatuor status. Primo, ante peccatum. Secundo, post peccatum cum pœna. Tertio, sub gratia. Quarto, in plenitudine gloriæ. De primo assumpsit Christus innocentiam, et carentiam culpæ. De secundo pœnam sine culpa. De tertio plenitudinem gratiæ. De quarto non posse peccare, et plenam Dei visionem.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an necessitas moriendi fuerit in Christo, et utrum subjacuerit humanæ voluntati, de quo III p. q. XLVI, art. I. Inquit etiam an necessitas moriendi sit ex peccato, de quo etiam 2-2 q. CLXIV, art. I. Secundo, inquit an claritas in transfiguratione fuerit vera, et utrum gloriosa, de quo III p. q. XLV, art. II.

## DISTINCTIO XVII.

Ab hac distinctione incipit agere Magister de his quæ Christus assumpsit, et habuit per opera sua, et merita. Et primo, de operibus Christi, et meritis absolute in hac et sequenti distinctione. Secundo, specialiter

de merito passionis suæ distinctionibus XIX et XX.

Igitur in præsentī distinctione agit de voluntate Christi humana, et ejus efficacia. Et dividuntur in tres partes. In prima ostendit duplicem esse in Christo voluntatem. In secunda quomodo aliquando oravit, et non impetrare voluit. Tertio, solvit quædam verba Ambrosii et Hilarii.

In primum, docet reperiri in Christo tum duas voluntates divinam, et humanam, tum in humana natura appetitum sensualitatis, et rationis superiorem, et inferiorem, ut patet ex illo Matth. XXVI: *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*, ubi diversa voluntas a divina ostenditur, et diversa voluntas superior quæ ei conformabatur, et inferior quæ timebat mortem, licet illa non esset vitiosa, quia non adversus spiritum concupiscebat, sed ei subiciebatur.

Circa secundum, docet quod voluntas sensualitatis quæ mortem refugiebat non semper impetravit quod voluit, bene tamen voluntas superior quæ semper divinæ conformabatur, divina autem semper impletur. Exinde per multas auctoritates Bedæ, Augustini, Ambrosii, probat duas in Christo esse voluntates, quod quia Macarius negavit, in VI Synodo condemnatus est. Cur ergo oravit quod non valebat impetrare? Ut nobis formam daret clamandi ad Dominum instante perturbatione, et subjiciendi voluntatem nostram divinæ. Bonum enim erat quod sensualitas appetebat, scilicet conservare vitam, sed melius erat ut propter salutem hominum moreretur.

Circa tertium, proponit verba Ambrosii in III lib. de fide quibus significat dubitasse Christum de potentia Patris hominis affectu, non ut Deus, non ut Filius, sed ut homo,

Respondetur non esse intelligendum quod vere dubitavit, sed quod morem dubitantis gessit. Secundo, refert verba Hilarii, qui dicit Christum in illis verbis: *Transeat calix a me*, non pro se orasse, sed pro suis: «Non enim, inquit, sibi tristis, neque sibi orat transire calicem, sed discipulis, ne in eos calix passionis incumbat, quem a se transire orat, ne scilicet in his maneat.» Quæ verba et alia similia Hilarii dicit Magister pia diligentia esse intendenda ne sint causa erroris.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas an in Christo sint plures voluntates, de quo III p. q. VIII, art. I. Secundo, an semper fuerint conformes in volito, de quo ibi art. V. Tertio, an oratio Christi fuerit semper efficax, et exaudita, de quo ibi q. XXI, art. IV.

#### DISTINCTIO XVIII.

Ostenso in præcedenti distinctione quomodo in Christo sint plures voluntates, et operationes, tractat in præsentī quomodo habeat ejus operatio rationem meriti. Dividitur autem hæc distinctio in tres partes. In prima, ostendit quod Christus etiam sibi meruit, et quo tempore meruit. In secunda, ostendit quid meruit. In tertia, tractat an sine merito potuerit ista habere.

Circa primum, docet Christum meruisse sibi impassibilitatis et immortalitatis gloriam, simulque nominis exaltationem juxta quod dicit Apostolus: *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, propter quod, et Deus exaltavit illum, etc.* Humilitas ergo passionis meritum fuit exaltationis, quod declarat auctoritate Augustini et Ambrosii. Quando vero anima facta fuerit impassibilis? Dicit quod vel in ipso resurrectionis momento, vel cum a carne

separata est. Addit meruisse Christum non solum in passione, sed etiam ab initio conceptionis suæ per charitatem, obedientiam, et alias virtutes. Et licet plura fuerint merita in cruce, quam in conceptione, non tamen plus virtutis habuerunt in passione, quam in conceptione, nec sibi profecit in virtutibus licet in nobis quotidie proficiat.

Circa secundum, assignat ea, quæ Christus sibi meruit, scilicet bona quædam quæ habuit post mortem, sicut est gloria corporis, immortalitatem, claritatem, etc. similiter exaltationem nominis sui, ut ab omnibus tamquam Deus adoretur, et in sede Dei sedeat, hæc enim non sunt donata Christo ut Deo, sed Christo ut homini, et in eadem forma in qua humiliatus est per passionem, in ea est exaltatus per gloriam, et hoc illi donatum est ut homini quod naturaliter habebat ut Deus, et licet non meruerit esse Deum, meruit tamen ut hoc omnibus innotesceret, et sic coleretur.

Circa tertium, docet sine dubio potuisse Christum illa omnia sine merito habere, assumendo ab initio humanitatem gloriosam. Sed tamen supposita passibilitate assumpta, non potuit carere merito in operando, et per meritum habere istam gloriam, etsi non erat necesse quod per tantæ passionis amaritudinem illam haberet per meritum tamen justitiæ, et charitatis habuisset. Si autem quæretur, ad quid ergo voluit pati, respondetur pro nobis, non pro se, ut scilicet nos redimeret a peccato, et aditum paradisi reseraret, et pro culpa abundanter satisfaceret, quod nullus alius poterat facere, quia omnes debitores erant, et peccatum nostrum tantum erat ut non possemus salvari nisi per mortem Filii Dei pro nobis, ut ait Ambrosius.

Circa hanc distinctionem, primo



inquit D. Thomas, an Christus per suam operationem et per quem charitatis actum meruerit, de quo III p. qu. XIX, art. III, et an meruerit ab instanti conceptionis, de quo ibi q. XXXIV, art. III. Secundo, quid meruerit sibi an immortalitate, et gloria corporis et utrum per passionem meruerit, de quo III p. q. XX, art. II. Tertio, an meruerit nobis, de quo III p. quæstio. XIX, articulo IV, ubi etiam quid meruit, an omnes effectus gratiæ; an prædestinationem ipsam; an etiam Angelis meruerit gratiam, etc.

## DISTINCTIO XIX.

Quia in calce præcedentis distinctionis dictum fuit Christum per passionem meruisse nobis, et redemisse nos, inquit in hac distinctione uberius, de eo quod meruit nobis per passionem suam quantum ad remotionem culpæ in hac distinctione et de causis, mortis, et passionis ejus in sequentibus.

Igitur in præsentī distinctione tria facit. Primo, ostendit quomodo per mortem Christi redempti sumus a culpa. Secundo, quomodo liberati a diabolo, et a pœna. Tertio, quomodo verificetur de Christo quod sit mediator et redemptor.

Circa primum, ostendit redemisse nos a peccatis, quia in sanguine ipsius justificati sumus, ut ait Apostolus. Hoc autem quomodo fiat, explicat dupliciter. Primo, quia per ejus mortem maxime commendatur Dei charitas erga nos, et sic accendimur ad habendum charitatem, qua justificamur. Secundo, quia per fidem ejus qui pependit in ligno pro nobis, aspicientes, et tendentes in eum, sanamur. Tertio, quia diabolus non permittitur, ita nos vincere sicut antea, alligatus est enim vinculis passionis, et ejectus de habita-

tione sua, hoc est de nostris cordibus in quibus habitabat, satisfacto pretio pro debito peccati nostri, citatque de hoc auctoritatem Augustini lib. de agone christiano, cap. II.

Circa secundum, docet Christum per mortem suam vicisse diabolum jure, quia vicit ut homo, seu in natura humana. Liberavit autem nos a pœna duplici, scilicet ab æterna relaxando peccata, et a temporali, quando in novissimo inimica destruetur mors: et ita dicitur peccata super lignum portasse, id est, per suam pœnam, nostram solvisse, nec enim nostra pœna, et pœnitentia sufficeret, nisi ei Christi pœna adjungeretur.

Circa tertium, docet Christo convenire quod sit redemptor, et mediator inter nos, et Deum. Dicitur Filius redemptor non solum propter potestatis usum, in quo etiam convenit Pater, et Spiritus Sanctus, sed et propter humilitatis affectum, qui ei soli convenit. Dicitur vero mediator Christus, seu arbiter, quia medius inter Deum, et homines, ipsos reconciliat Deo, qui ante erant ei inimici. Reconciliavit autem peccata delendo, et pro eis satisfaciendo. Et licet omnes Personæ tollant peccatum, et remittant ex potestatis usu, tamen solus Filius dicitur mediator ex impletionē obedientiæ, et satisfactionē quam exhibuit. Unde esse mediatorem convenit Christo in quantum homo, quia in quantum Deus non mediat, sed æqualis est Patri, sed in quantum homo mediator est, habens aliquid simile utrique parti, et hominibus in natura mortali, et Deo in justitia, et innocentia. Si autem unam tantum haberet naturam ut dicunt hæretici, quomodo mediator esset, qui utrique similis non esset?

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas a quibus sumus liberati, scilicet an sumus liberati a



diabolo, a peccato, a pœna æterna, in quibus iii par. quæst. XLIX. Secundo, utrum Christus propter hanc liberationem debeat dici redemptor, de quo iii p. qu. XLVIII, art. IV. Tertio, quomodo conveniat ei esse mediatorem, de quo iii p. qu. XXVI.

## DISTINCTIO XX.

Agit in hac distinctione de causis mortis Christi. Et dividitur in duas partes. In prima, agit de causa motiva, seu finali passionis. In secunda, de causis efficientibus.

Circa primum, docet quod licet Deo possibilis fuerit alius modus liberandi hominem quam per mortem Christi, iste tamen fuit convenientior, duplici de causa. Primo, ut magis nos erigeret ad spem, et ad amorem suum considerando quod pro nobis tam acerbam mortem pertulit Dei Filius. Secundo, ut hominem liberaret a diabolo non potentia, sed iustitia. Erat enim homo iuste traditus servituti diaboli, quia erat ab eo victus, et peccato originali tota natura tenebatur. Unde Christo vincente diabolum per sui sanguinis satisfactionem, iuste diabolus hominum captivitatem amisit. Et iustitia constitit in hoc, quod quia Christum innocentem, et nihil debentem occidit, ita iustum est, ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, quando credunt in Christum. Et quia diabolus nimis affectavit potentiam, deseruit autem iustitiam, et oppugnat eam, placuit Deo iustitia illum vincere potius quam potentia, licet verum sit quod quia Deus tam a diabolo, quam ab homine injuriatus erat, ideoque traderat hominem servituti diaboli, posset sola potentia si vellet ab ejus tyrannide eum absolvere, idque rectissime.

Circa secundum, ostendit Christum

traditum esse a Patre, et a seipso ex bona voluntate, et charitate nimia; a Juda autem, et a Judæis ex mala. Factum illud fuit unum, sed actus, et intentiones diversæ, ideoque ex parte Judæorum fuit facinus detestandum, ex parte vero Dei fuit summe bonum. Dicitur autem passio Christi opus Judæorum, quia eorum prava voluntate executum fuit, et dicitur opus Dei, quia ipso auctore ordinatum est in bonum. Et ita Judæi non sunt operati bonum quantum ad actionem suam, tamen operati aliquid quod ex ordinatione Dei factum est bonum.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas an potuerit aliqua creatura satisfacere pro peccato; an solus Christus, de quo iii p. qu. I, art. II. Secundo, inquit an alius modus liberationis fuerit quam per passionem Christi; an vero debuerit esse per passionem, de quo iii p. qu. XLVIII, art. II et XLVI, art. II. Tertio, inquit an Deus Pater tradiderit Filium ad passionem, de quo iii p. qu. XLVII, art. III.

## DISTINCTIO XXI.

Explicato in superioribus distinctionibus eo, quod pertinuit ad opera Christi, et meritum eorum in passione sua, agit in præsentī distinctione de ipsa ejus morte in se, et sequenti de his quæ ex morte consecuta sunt.

In præsentī ergo distinctione duo agit. Primo, tractat et resolvit illam quæstionem, an in morte Christi divinitas separata sit; an solum anima a carne. Secundo, quomodo verificetur quod Christus sit mortuus.

Circa primum, aliqui existimant in separatione animæ a corpore etiam divinitatem fuisse a carne separatam. Fundantur in ratione, et in du-

plici auctoritate. Ratio est, quia Verbum assumpsit carnem mediante anima, ergo recedente anima a carne, divinitas quoque separata est. Auctoritas est duplex. Prima Ambrosii super capite XXIII Lucæ ad illa verba: *Deus meus, ut quid dereliquisti me.*

« Clamat homo, inquit, separatione divinitatis moriturus. » Secunda est Athanasii, qui respondens aliquibus dicentibus divinitatem separatam esse ab humanitate, si Christus postea resurrexit, inquit quod totum hominem in morte deposuit, hoc est carnem, et animam. Sed respondet Magister verba Ambrosii manifeste loqui de separatione, id est, derelictione, quia scilicet separavit se divinitas subtrahendo protectionem non solvendo unionem: cum enim loquatur de Christo adhuc vivente, et clamante illa verba, manifestum est loqui non posse de separatione divinitatis quoad unionem, adhuc vivente Christo. Athanasius autem loquitur de morte Christi, et resurrectione, secundum quod deposuit hominem, id est, non subsistebat Verbum in humana natura quæ tunc non erat, facta vero resurrectione iterum subsistit in humana natura, nunquam vero corpus assumptum, nec animam dimisit, licet cum assumpsit, mediante anima assumpserit; dicit autem Augustinus quod mors ad tempus carnem ab anima separavit, sed neutrum a Verbo Dei, et sic mortuus est non discedente vita (id est Deo) sicut passus est non pereunte potentia.

Circa secundum, ostendit quod mortua Christi carne per emissionem animæ, dicitur Christus mortuus, vel Dei Filius non in divina natura in qua pati non poterat, sed in humana cujus erat ipse persona, quidquid enim patitur homo, dicitur pati Deus, propter unitatem personæ, et communicationem idioma- tum, sicut si vestis tua conscindi-

tur tu pateris injuriam, licet tu vestis non sis, inquit Augustinus, quod etiam ex Ambrosio ibi probat, et quomodo Verbum in divina natura non patiebatur, sed in carne.

Circa hanc distinctionem, inquit D. Thomas. utrum in morte separata sit divinitas a carne, de quo etiam III p. q. L, art. II. Secundo, utrum ejus corpus debuerit dissolvi post mortem, de quo III p. q. LI, art. III, ubi etiam tractari potest an fuerit idem corpus Christi vivum et mortuum, de quo ibi q. L, art. V. Tertio, inquit, de resurrectione Christi an fuerit necesse resurgere et quo tempore, et quibus argumentis eam ostenderit, de quibus agit III p. q. LV.

## DISTINCTIO XXII.

Movet quædam dubia circa ea, quæ ex morte Christi sunt consecuta. Et dividitur in tres partes juxta tria dubia, quæ proponit. Primum, an in triduo mortis Christus fuerit homo. Secundum, an ubicumque sit Christus, sit homo et quomodo ubique sit totus. Tertium, an possit dici Filius hominis descendisse de cælo vel ubique esse, sicut Filius Dei.

Circa primum, refert primo sententiam dicentium, quod in illo triduo Christus non erat homo, quia erat mortuus, et homo mortuus non est homo. Et quod ille homo tunc non erat mortalis, quia mortuus, nec immortalis quia nondum glorificatus per resurrectionem. Deinde, ipse Magister docet oppositum, scilicet quod tunc Deus erat homo vere, et tamen mortuus; et ita nec mortalis nec immortalis. Erat enim homo, quia caro et anima erant unita personæ (quod non contingit in aliis hominibus) et tamen quia caro et anima non erant unita inter se erat mortuus, et non mortalis, nec im-

mortalis. Et ideo non eodem modo erat homo ante mortem, et post. Quod si quæretur an alicubi, tunc esset homo, et ubicumque esset homo, responderetur non esse ubicumque, quia nec modo ubique est homo, sed solum ubi habet humanitatem. Tunc autem in sepulcro ubi habebat carnem erat homo, et in inferno ubi habebat animam erat homo, quia utrobique habebat eandem unionem ad carnem, et animam quam habuit dum inter se erant unitæ licet in morte non fuerint. Et tamen si ab initio carni tantum uniretur, vel animæ tantum non diceretur homo, ex quo tamen unitus fuit humanitati, permanente hac unionem, licet caro et anima non sint unita inter se, dicitur adhuc homo in vi prioris unionis.

Circa secundum, docet Christum ratione personæ totum esse ubique non ratione naturæ, et sic Augustinus dicit quod ubique est totus, et ubique perfectus, et sic potest dici quod totus erat in inferno, et totus in cælo, sed non totum, hoc enim ad naturam refertur, istud ad hypostasim, ut ex Damasceno constat.

Circa tertium, docet quod si attendamus ad personam, ratione personæ dicitur ille homo descendisse de cælo, non ratione naturæ, rationem enim personæ habent communicationem idiomatum, et id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis Deo, et sic dicitur Deus crucifixus, tamen in forma servi crucifixus sit, et dicitur homo descendisse de cælo, cum tamen Deus sit qui descendit.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an Christus in morte fuerit homo, de quo agit in III p. q. LVI, art. IV. Secundo, an descenderit ad inferos et quos effectus ibi fecerit, ubi de motu animæ separatæ quo movetur, de quibus

agit III p. q. LII. Tertio, inquit de ascensu in cælos, utrum debeatur illi ascendere, et utrum propria virtute, et an motu violento, utrum super omnes cælos, etc. de quibus III p. q. LVII.

#### DISTINCTIO XXIII.

Expedito tractatu de mysterio incarnationis, incipit ab hac distinctione secunda pars hujus libri, in qua agit de virtutibus usque ad finem libri. Et tractat de illis hoc ordine. Primo, de virtutibus theologicis usque ad distinctionem XXXIII. Secundo, de carnalibus, distinctione XXXIII. Tertio, de donis, distinctionibus XXXIV et XXXV. Quarto, de connexionem virtutum distinctione XXXVI. Quinto, de præceptis circa virtutes usque ad finem libri.

In hac ergo distinctione incipit agere de fide hoc ordine, quod in ista distinctione agit de fide quantum ad essentiam suam, et objectum formale; in sequenti de his quæ conveniunt fidei ex parte objecti, ut quod sit de non visis, de non scitis, etc. In alia vero distinctione scilicet XXV, de his quæ conveniunt fidei ex parte subjecti, et quomodo in antiquis fuerit, et in nobis. Et in hac distinctione facit tria. Primo, proponit definitionem fidei, et eam explicat, et quomodo sit una fides docet. Secundo, alteram descriptionem fidei ex Apostolo adductam declarat. Tertio, solvit difficultatem quamdam an ista descriptio fidei conveniat etiam spei.

Circa primum, definitur fides communiter et in generali, quod fides est virtus qua creduntur quæ non videntur, intelligitur de his quæ non videntur, et sunt pertinentes ad religionem christianam. Quam definitionem ut explanet, præmittit diversas acceptiones fidei, qua sumitur aliquando pro eo quod credimus,



aliquando pro eo quo credimus. Et id quo credimus dupliciter accipitur vel pro eo quo credimus quod est virtus, scilicet fides formata per charitatem, vel pro eo quo credimus quod non est virtus, scilicet fides informis. Hinc fit quod distinguantur illa tria, credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Credere Deo, et credere divinæ auctoritari, quia dicit, credere Deum est cognoscere per fidem, quod ipse sit, et utrumque habet fides informis in peccatore: credere in Deum est credendo tendere in Deum amando ipsum, et hæc est fides quæ justificat impium. Ipsa ergo fides qua peccatores credunt, qualitas mentis est sed informis. An vero accedente charitate corrumpatur et fiat alia, an vero maneat, et perficiatur? Hoc secundum Magister affirmat. Quomodo vero fides dicatur una ab Apostolo, una fides, unum baptisma? Respondetur id esse, tum ex parte rei creditæ, quia omnes, qui catholicam fidem habent idem credunt, tum ex parte habitus quo credunt, quia est ejusdem speciei in omnibus licet non sit eadem numero propter diversa subjecta.

Circa secundum, ad explicandum descriptionem fidei traditam ab Apostolo præmittit fidem esse de non visis: « Apparentia enim, ut ait Gregorius, non habent fidem, sed agnitionem. » Et Augustinus: « Quid est fides? Credere quod non vides » quod ex aliis Gregorii et Augustini auctoritatibus comprobatur, licet enim fidem ipsam experiamur in nobis, et intellectualiter videamus, tamen ea quæ fides attingit, non videmus. Dicit ergo Apostolus: *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Dicitur substantia, quia est fundamentum, et inchoatio sperandi, et in qua subsistunt ea quæ speramus. Dicitur argumentum, quia est conjectatio seu

probatio eorum quæ non apparent, aut de quibus dubitamus, per fidem enim certificamur de his, et probamus sic esse, qui fides dicit.

Circa tertium, quærit an prædicta etiam spei convenire possint. Et respondetur utrumlibet dici posse, sed tamen etiamsi hæc descriptio conveniat spei, adhuc tamen fides differt a spe quia fides est fundamentum, et præcedit spem, potest non credi aliquid quod non speratur, non tamen sperari, quod non credatur. Et licet fides ut virtus non sit sine spe et charitate, tamen actus fidei præcedit actum spei, et etiam ipsa fides, ut virtus naturaliter præcedit spem, etsi non tempore. Charitatis autem non dicitur fundamentum fides, quia ipsa est mater omnium virtutum, et in sententia Magistri charitas est Spiritus Sanctus, cujus fides non est fundamentum, sed effectus. Quod autem dicit Gregorius, quod non charitas fidem, sed fides charitatem præcedit, potest id intelligi, de fide informi, non de fide ut virtus, vel de ipso actu fidei, qui naturaliter actum charitatis præcedit.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D: Thomas, de virtutibus genere, utrum sint habitus, de quo 1-2 quæst. LV, art. I. Et utrum indigeamus habitibus, de quo quæst. XLIX, art. III. Secundo, utrum habitus intellectuales sint virtutes, de quo quæst. LVII, art. I. Tertio, utrum sint tantum tres virtutes theologice, de quo ibi quæst. XXVI, art. III. Quarto, de ipsa fide inquit, an ipsa recte definiatur ab apostolo, de quo 2-2 quæst. IV, art. I, et specialiter, utrum ejus actus, qui est credere recte definiatur, de quo ibi quæst. II, art. X. Quinto, an fides sit in intellectu, an in voluntate; an sit virtus, an prior omnibus virtutibus, de quo 2-2 quæst. IV, art. II, V et VII. Sexto, inquit utrum fides informis sit donum Dei, de quo ibid. quæst. VI, art. I an sit

in dæmonibus, quæst. v, art. ii; an evacuetur adveniente charitate, de quo ibid. iv, artic. iv, et quo modo per charitatem formatur, de quo 2-1 quæst. xxiii, art. viii.

## DISTINCTIO XXIV.

In hac distinctione movet duas difficultates circa rationem non visi quæ est conditio objecti fidei. Prima, an possit aliquando fides esse de visis; secunda an possit esse de scitis, seu alias notis.

Circa primum, movetur dubitatio ex duobus. Primo, ex illis verbis Domini ad Apostolos: *Nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit credatis*. Credit ergo fides factis seu visis. Respondetur ex Augustino laudem fidei consistere in eo quod credamus, non apparentibus; quæ vero fides dicitur quia visis credimus, non est fides de qua hic agitur, dicimus tamen aliquando credere rebus presentibus, id est, certificari, quod magis erit præmium fidei quam fides. Ex alio capite movetur dubitatio, quia Petrus cernendo pati Christum, quo modo fidem passionis habebat. Respondetur habuisse fidem, quod homo ille quem videbat pati, Deus erat, sicut Augustinus dicit quod laus fidei est non quia credit hominem illum mortuum quod etiam paganus credit, sed quia credit illum glorificatum, et verum Deum.

Circa secundum, docet aliqua credi quæ prius intelliguntur, licet non sicut per visionem externam, vel sicut in futuro; alia vero prius credi, quem intelligantur et sciantur; nil tamen credi, quod penitus ignoretur, cum fides sit ex auditu. Creduntur quædam quæ prius intelliguntur, ut quædam quæ ad rationem naturalem pertinent; intelliguntur quædam postquam creduntur, scilicet supernaturalia, juxta illud: *Nisi*

*credideritis non intelligetis*. Debet tamen non penitus ignorari quod creditur, quia quod penitus ignoratur non amatur, et sic nec creditur. Et hoc ipsum Augustinus expresse dicit, et Ambrosius etiam probat.

Circa hanc distinctionem, inquirunt primo D. Thomas, quodnam sit objectum formale fidei, de quo 2-2 quæst. i, art. i. Secundo, utrum fides et visio de eodem objecto possint esse simul, et utrum saltem scientia et fides possint esse simul in eodem subjecto de eadem veritate, de quo 2-2 quæst. i, art. iv et v.

## DISTINCTIO XXV.

Agit in hac distinctione Magister de fide secundum eas condiciones aut differentias quas habet ex parte credentium seu ex parte diversorum statuum, quos habuit fides. Et sic dividitur in duas partes. In prima agit de his quæ in statu antiquæ legis ante evangelium necesse erat credere, tum in majoribus, tum in simplicibus, præsertim circa fidem unius mediatoris. In secunda tractat de æqualitate harum virtutum fidei, spei, et charitatis quantum ad operationes suas.

Circa primum, supponit fidem profecisse secundum temporis processum in expressiori notitia revelabilium. Sed cum minus omni tempore necessarium fuerit credere illa duo quæ Apostolus tradit ad Hebr. x: *Accedentem ad Deum oportet credere*, quia: *Est, et inquirentibus se remunerator est*, illud manet dubium an illa duo sufficiant, vel etiam requiratur fides incarnationis. Et respondetur semper fuisse necessariam fidem mediatoris seu Christi, sive implicite, sive explicite, quod probat ex Augustino ad Optatum, qui id expresse dicit, et colligit ex illo Act.



**x** : *Non est aliud nomen datum sub cælo in quo oporteat nos salvos fieri*, quod valere dicit ex eo tempore quo in Adam omne genus humanum vitiatum est. Sed tamen fides distincta hujus mysterii erat in majoribus, in simplicibus autem velata et implicita, inhærendo majoribus in credendo quod ipsi docebant. Et aliqui dicunt suffecisse ante evangelium credere quatuor de Christo, scilicet nativitatem, mortem, resurrectionem et judicium; alii quod sufficebat credere Christum nasciturum de homine, et judicaturum homines. Cujus occasione quæstionem interserit de Cornelii fide antequam a Petro edoceretur, an fidem mediatoris explicitam habuerit; nam si habebat, quare Petrus ad edocendum illum mittebatur; si non habebat, quomodo eleemosynæ ejus acceptæ erant. Et respondet. dici posse quod sciebat incarnationem Christi quoad substantiam, et in confuso, non quod jam esset facta; vel credebat in Deum quem orabat, et nondum sciebat Christum, sed quia sine Christi fide salvari non poterat missus est ad eum Petrus, ut Augustinus docet.

Circa secundum, adducit ex S. Gregorio, quod in hac vita fides, spes, et charitas, æquales sunt, quia quantum credimus, tantum speramus, et quantum speramus tantum diligimus. Ex alia vero parte dicit Apostolus, quod inter hæc tria major est charitas, quia nunquam transit, nec excidit. Et sic illam æqualitatem virtutum intelligit quantum ad intensiorem actum. Objicit denique Apostolum dicentem, quod finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta procedens, ergo falso supra est dictum, quod charitas non procedit a fide, et spe. Respondetur ideo dici charitatem procedere ex fide, et spe, quia sine illis esse non potest, bene tamen e

contra, non quia a fide vel spe causetur.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an convenienter articuli fidei distinguantur, et quid sit articulus, de quo 2-2 quæst. I, art. ix. Secundo, inquit, an sit necessarium ad fidem aliquid explicitè credere, de quo 2-2 quæst. II, art. v. Tertio, an fides incarnationis, et Trinitatis explicita necessaria semper fuerit, et quomodo in diversis statibus diversa fides explicita necessaria fuerit, de quo etiam ibi art. VII et VIII.

## DISTINCTIO XXVI.

Postquam in tribus præcedentibus distinctionibus egit Magister de fide, in hac agit de spe. Et facit tria. Primo, proponit diffinitionem spei. Secundo, explicat circa quæ versetur spes. Tertio, inquit an in Christo fuerit fides, et spes.

Circa primum, spes dicitur certa expectatio futuræ beatitudinis ex Dei gratia, et ex præcedentibus meritis. Nam sine meritis sperare, præsumptio est non spes.

Circa secundum, docet convenire fidem, et spem in hoc quod utraque est de invisibilibus, sicut enim fides dicitur non apparentium, ita de spe dicitur. Quod videt quis quid sperat; differunt autem, quia fides potest credere et mala et bona, præterita, existentia, et futura, sicut credimus Christi mortem quæ præterit, existentiam ejus in Sacramento quæ nunc est, et resurrectionem nostram quæ erit. Spes autem non nisi bonorum est, et futurorum, et ad Deum pertinentium.

Circa tertium, docet in Christo non fuisse fidem, neque spem quæ est virtus, sicut neque dantur in beatis, quia non per speculum, et ænigma, sed Deum clare in se vident, licet



enim Angeli dicantur credere nostram resurrectionem, et sancti sperare, tamen illud credere est idem, quod scire seu certificari non in ænigmate, et obscure videre, et sic stante clara cognitione deficit fides, et adveniente specie desinit spes. Ita in Christo, neque fides, neque spes virtus fuit, quia non ænigmatice, sed clarissime omnia videbat in Verbo, et possidebat. Dicitur autem sperasse Psalm. xxx : *In te Domine speravi*, non quidem per spem quæ est virtus theologica, sed spe communiter dicta. Sancti autem patres in sinu Abrahæ ante passionem Christi, et fidem et spem habebant, quia nondum videbant Deum, nec possidebant.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas de spe communiter dicta ; an sit pacto ; an et quomodo distincta ab aliis passionibus ; an in vi irascibili sit an ; possit esse in intellectiva parte, de quibus 1-2 quæstio xl. Secundo, inquit specialiter de spe, quæ est virtus theologica ; an sit virtus theologica, et distincta ab aliis, de quo in 2-2 quæst. xvii. Tertio, an habeat certitudinem in suo actu, de quo 2-2 quæst. xviii, art. iv. Quarto, an fuerit in Christo spes, de quo iii p. qu. vii, art. iv.

#### DISTINCTIO XXVII.

Explicato tractatu de fide, et spe incipit agere de charitate per sex distinctiones, hoc ordine quod primis quinque distinctionibus agit de charitate nostra. Primo, de charitate secundum se. Secundo, quantum ad objecta diligibilia per ipsam. Tertio, de ordine inter diligibilia servando. Quarto, de dilectione inimicorum, et efficacia meriti. Quinto, de duratione ejus. Denique sexto loco agit de charitate Dei.

In hac ergo distinctione agit de charitate secundum se. Et dividitur in tres partes. In prima describit charitatem, et occasione ejus inquit de duplici illa dilectione Dei, et proximi. In secunda circa modum diligendi Deum ex toto corde, et quomodo hoc præceptum impleri possit, discurrit. In tertia agit de præcepto diligendi proximum.

Circa primum, definit charitatem ex parte actus quod est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. Hinc oriuntur illa duo mandata ex quibus tota lex pendet, et prophetæ diligendi Deum ex toto corde, et proximum sicut seipsum. Ubi inquit Magister, an sit eadem dilectio qua diligitur Deus, et proximus. Et respondet affirmative, nec enim potest diligere Deum qui fratrem non diligit, et legem non implet. Et sic ex eadem charitate diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. Dicitur tamen gemina dilectio, et duplex mandatum charitatis, propter duo illa quæ diligenda sunt, alterum magis, et principalius, alterum minus, et sic magis movetur mens ad diligendum Deum quam proximum.

Circa secundum, ostendit regulam, et modum dilectionis esse ut Deum propter se diligit, et ex toto corde, proximum autem propter Deum, eo quod sic diligere debet proximum sicut seipsum, se autem propter Deum diligere quis debet si se recte diligit, alias male se diligeret, si ad Deum non referret, ergo et proximum sic diligere debet. Cum vero dicitur ex toto corde, ex tota mente, idem est, quod ex toto intellectu, tota voluntate et tota memoria, ut scilicet omnes actiones vitæ nostræ ad Deum referantur. Et hoc mandatum diligendi Deum ex toto corde, etc. impletur in hac vita ex parte, quamdiu durat concupiscentiæ lex adversus rationem, quæ

impedit ne totaliter omnes actiones vitæ ferantur in Deum, licet ex parte finis, et ex parte superiori ferantur; in futuro autem ubi omnis carnalis concupiscentia evacuabitur, implebitur illud mandatum in tota plenitudine. Ponitur tamen illud mandatum in hac vita, ut impleatur currendo ad Deum secundum perfectionem vitæ, non totaliter, et ex omni parte ei inhærendo.

Circa tertium, advertit quod licet sint duo præcepta charitatis, sæpe tamen unum pro utroque ponitur, sicut cum dicit Apostolus omne mandatum legis instaurari in hoc verbo diliges proximum sicut te ipsum, eo quod in proximo diligitur Deus, et Deus non diligitur, si non diligitur proximus, sic enim est dilectio ab omni dilectione munda-na discreta, sicut Dominus non dilexit in nobis nisi Deum, et medicus in ægrotis salutem, et ad invicem nos diligere debemus, ut ad Deum trahantur.

Circa hanc distinctionem, inquit D. Thomas multa de amore in communi; utrum sit passio; an sit in concupiscibili; an sit prima omnium passionum, de quibus 1-2 qu. xxv et xxvi. Secundo, inquit specialiter de charitate; an sit amicitia, et an possit esse amicitia naturalis; an sit virtus, an una vel plures, ubi est illa difficultas; quomodo adoratio ad Deum et ad creaturas sit multiplex, et amor non, de quibus agit 2-2 quæst. xxiii, art. i, ii, et v. Tertio, inquit an Deus possit per essentiam diligi in hac vita, et an totaliter et quis sit modus charitatis, de quo 2-2 quæstio. xxvii, art. iv, v et vi. De præcepto etiam charitatis, an possit impleri in hac vita agit qu. xliv, art. vi.

## DISTINCTIO XXVIII.

Agit in hac distinctione de objecto

diligibili quod nomine proximi intelligitur. Et facit duo. Primo, enumerat ea, quæ diligenda sunt ex charitate præsertim nomine proximi. Secundo, inquit an ista dilectio etiam ad Angelos extendenda sit.

Circa primum, Augustinus numerat quatuor ex charitate diligenda. Unum supra nos scilicet Deus; secundum in nobis, scilicet quod nos sumus; tertium circa nos scilicet proximus. Quarto, infra nos scilicet corpus nostrum. De secundo et quarto non erat dandum præceptum, quia nullus carnem suam odio habuit sed etiam si charitatem non habeat seipsum diligit. Contra vero est, quia sic non omne diligibile illis duobus præceptis continetur: *Diliges Deum, et proximum*. Ad quod respondetur ibi etiam includi præceptum de diligendo se, dum dicitur diliges proximum sicut te, sed non erat opus distinctum præceptum ponere ad amandum se, ut ex eodem Augustino docet.

Circa secundum, inquit, an etiam ad Angelos extendenda sit dilectio proximi, nam de hominibus constat nullum esse prætermisum; ut illa parabola Samaritani ostendit, mandatum de diligendis etiam inimicis. Et respondetur affirmative, nomine enim proximi intelligitur omnis, cum quo communionem habemus a quo, vel cui exhibenda sunt misericordiæ officia; multa vero nobis a sanctis Angelis exhiberi, et cum eis habituros consortia constat. Deum autem a quo omnia beneficia recipimus, non ut proximum, sed ut superiorem diligimus, Christum ut hominem plus quam nos, sed sub Deo. Dicitur ergo proximus, vel nativitatis conditione, vel spe conversionis, vel propinquitate cognitionis, vel beneficii exhibitione.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an virtutes sunt

diligendæ ex charitate. Secundo, an creaturæ irrationales. Tertio, utrum Angeli. Quarto, an etiam mali homines. Quinto, an dæmones. Sexto, an ipsemet et proprium corpus, de quibus omnibus, 2-2 q. xxv.

#### DISTINCTIO XXIX.

Agit de ordine a charitate servando inter hæc diligibilia. Et dividitur in tres partes. In prima supponens quod in charitate debet ordo inquiri, an omnes pari affectu diligendi sint an inæquali. In secunda duas difficultates solvit circa dilectionem malorum, et inimicorum nostrorum. In tertia de gradibus charitatis agit.

Circa primum, ordinem in charitate dari a Scriptura significat in verbis illis sponsæ: *Ordinavit in me charitatem*. « Ille autem, inquit Augustinus, ordinatam charitatem habet, qui et diligit quod diligendum est, aut non diligit quod diligendum non est, et amplius diligit quod amplius diligendum est. » Nam Deus propter se diligendus est, et ideo magis homo propter Deum, corpus propter hominem, et sic de aliis. De ipsis autem hominibus dubium est, an pari affectu diligendi sint ex charitate, an unus magis quam alter. Respondetur diversas videri in hoc patrum sententias. Nam Augustinus videtur dicere quod omnes pari affectu diligendi sunt optando eis vitam æternam, sed non pari effectum quantum ad exhibitionem obsequii, nec enim eadem officia omnibus convenire possunt. Alii ut Hieronymus et Ambrosius ponunt ordinem etiam in ipsa dilectione; ut primo Deum, deinde parentes, tertio filios, et domesticos, et fratres, demum etiam inimicos diligamus, sed non pari gradu inimicos et domesticos. Sed aliqui dicunt Deum quidem diligen-

dum esse ante omnia tam affectu, quam obsequio, inter homines vero solum operis exhibitione, diversitatem ordinis in charitate ponendam non secundum affectum; imo aliqui dicunt proximos secundum affectum esse diligendos, sicut nos, et ita omnes esse pari modo diligendos. Sed quia verba Ambrosii etiam in affectu ipso diversitatem ordinis ponunt, ideo alii simpliciter hoc amplectuntur. Et ad Augustinum respondent, ipsum parem affectum ponere respectu omnium ex parte boni, quod omnibus desideratur, scilicet vita æterna, non ex parte ipsius dilectionis.

Circa secundum, duas proponit difficultates. Primo, si parentes nostri, vel filii mali sint, an sint magis diligendi aliis proximis melioribus. Respondetur videri quod magis sunt diligendi boni quam carni conjuncti, ut docet Beda ad illa verba: *Mater mea, et fratres mei hi sunt qui faciunt verbum Dei*. Quam tamen quæstionem penitus non absolvit, sed admonet quod cum mandatur nobis diligere inimicos, non præcipitur ut sicut nos illos diligamus, sed sufficit simpliciter diligere, solum enim dicitur: *Diligite inimicos vestros*. Secunda difficultas est cur præcipiat Dominus diligere inimicos, cum alibi dicat, ut odiamus patrem, et matrem. Respondetur in inimicis diligendam esse naturam non vitia, hæc enim etiam in parentibus odisse debemus.

Circa tertium, assignat gradus charitatis quod alia est incipiens, alia proficiens, alia perfecta. Et perfecta dicitur ut quis paratus sit pro fratribus mori. Nec tamen ut charitas nascitur statim perfecta est, sed nata nutritur, nutrita roboratur, roborata perficitur, perfecta dicit: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo*.

Circa hanc distinctionem, primo in-



quirit D. Thomas de ordine ad charitatem, an in ea detur ordo, et an sit attendendus secundum affectum de quo etiam 2-2 quæstio. xxvi artic. i. Secundo, an Deus super omnia sit diligendus, et an possit intuitu mercedis diligere, de quo ibidem artic. iii. Tertio, utrum magis se quam proximum debeat diligere, et inter proximos, an magis parentes quam extraneos; an magis meliores quam alios, de quo ibidem art. iv et x, et aliis. Quarto, inquit an convenienter in charitate gradus ponantur, de quo hic.

## DISTINCTIO XXX.

In hac distinctione agit Magister de dilectione inimicorum specialiter, et efficacia meriti. Et facit duo. Primo, proponit quæstionem, an majoris meriti diligere amicos, vel inimicos. Secundo, an sine dilectione inimicorum possit dimitti peccatum, et charitas haberi.

Circa primum, respondet propositæ quæstioni in duplici sententia. Primo, docet absolute quod illa dilectio est melior, quæ est ferventior, seu intensior, et ita si dilectio amici ex charitate ferventior est, illa erit majoris meriti. Secundo, ex Augustino qui docet diligere inimicos esse perfectius, solumque in perfectis inveniri, nec in tanta multitudine qualis est, quæ orat ad Deum, ut sibi dimittat sicut dimittit debitoribus suis, hi enim etsi non diligunt inimicos salvantur, quia saltem parcunt fratri roganti veniam, quod si non facerent, peccata eis non dimitterentur. Quod si quis priorem sententiam tenuerit, respondere poterit ad locum Augustini facere eum comparisonem inter eum qui solum diligit inimicum, et amicum, cum eo qui solum diligit amicum, et

ita ille prior semper est perfectior.

Circa secundum, inquit occasio-  
ne verborum Augustini qui dicit non omnes qui in oratione Dominica petunt dimitti sibi debita, et exaudiuntur diligere inimicos, quia hoc solum perfectorum est. Quomodo verum sit quod aliqui habeant charitatem, et non diligunt inimicos, habent autem illam si quidem eis peccata dimittuntur. Respondetur revera præceptum diligendi inimicos omnibus esse commune tam perfectis quam imperfectis, sed Augustinum loqui de his, qui perfecte diligunt amicos, et inimicos, hoc enim non omnium sed tantum perfectorum est.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum omnes teneantur diligere inimicos, et quæ signa charitatis teneantur exhibere eis, de quo 2-2 quæstio. xxv a viii. Secundo, an sit majoris meriti diligere amicum, vel inimicum, de quo ibi quæstio. xxvii, artic. vii. Tertio, utrum meritum principaliter sit in charitate, ubi etiam an relatio virtualis saltem ad charitatem sit necessaria pro merito, de quo 1-2 q. cxiv, art. iv.

## DISTINCTIO XXXI.

Agit in hac distinctione de duratione charitatis, tam quoad se, quam quoad ejus ordinem. Et dividitur in tres partes. In prima tractat illam quæstionem, an charitas vera semel habita possit amitti. In secunda declarat quomodo dicatur fides, et spes evacuari, non charitas. In tertia, an in Christo et beatis maneat ordo charitatis supra dictus.

Circa primum, refert quorundam opinionem, qui dixerunt charitatem veram nunquam amitti, quæ vero

amittitur vera non fuit. Quod ex quibusdam auctoritatibus colligunt, sicut est illud Apostoli : *Charitas nunquam excidit*, et Augustini : « Charitas quæ deseripotes nunquam vera fuit. » Et super epistolam Joannis : *Charitas ardente sole arescere non potest, nutritur calore solis, non arescit*, idemque docet Beda super Joannem, et Ambrosius et alii. Sed oppositum dicendum est, cum constet aliquos a charitate, et gratia excidere peccando, et aliquando esse bonos postea malos. Unde Ambrosius dicit : « Quibusdam gratia datur in usum ut Sauli, et Judæ, et illis discipulis quibus dictum est : *Ecce nomina vestra scripta sunt in cælo*, et postea abierunt retro. Et ad oppositas auctoritates respondet, quod dicitur charitas non excidere, quia etiam in futura vita perseverat, quod non habet fides, et spes. Et cum dicitur non esse veram charitatem, quæ deseri potest, vel non arescere, sed nutriri calore solis hæc intelligitur de vera charitate non quantum ad essentiam, sed quantum ad efficientiam, quia non vere nos perducit ad regnum si deseritur, vel etiam intelligitur quod non est vera, id est, perfecta, hæc enim valde difficile amittitur.

Circa secundum, inquit cur fides, et spes, et scientia evacuari dicantur in futuro, quia ex parte sunt, charitas autem non evacuetur cum etiam ex parte sit, ex parte enim nunc diligimus et non plene. Respondetur quod charitas non evacuetur quoad substantiam, sed perficietur quoad modum, fides vero, et spes, etiam quoad substantiam non manebunt. Scientia etiam quoad modum imperfectum quem nunc habet destruetur, non quoad substantiam.

Circa tertium, docet in Christo fuisse ordinem charitatis, non quidem ut omnes diligeret efficaciter

sicut se, sed sicut beati diligunt in patria quia sic divinæ justitiæ sunt addicti, ut nihil eis placeat nisi quod Deo, et eo ordine, et modo quo Deo.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum charitas possit amitti, de quo 2-2 quæstio. xxiv, artic. xii. Secundo, utrum in pœnitente semper resurgat major gratia et charitas, ubi de reviviscencia meritorum, de quo in p. quæstio. lxxxix, artic. ii. Tertio, utrum fides, et spes, evacuentur in patria, de quo 1-2 quæstio. lxxvii, art. iii et iv. Quarto, utrum charitas et ordo charitatis maneat in patria, de quo 1-2 quæstio lxxvii, a vi, et 2-2 quæstio. xxvii a xiii.

#### DISTINCTIO XXXII.

Post explicatam virtutem charitatis, qua nos diligimus Deum, explicat in hac distinctione Magister charitatem Dei erga nos. Et dividitur in duas partes. In prima tractat quomodo Deus diligit omnia, et unum magis quam illud. In secunda movet quæstionem circa reprobos, quomodo Deus diligit illos.

Circa primum, docet quod dilectio Dei est ipsa ejus substantia, qua non solum personæ diligunt se, sed etiam nos. Et creaturas suas omnes amat : *Nihil enim* (inquit Scriptura) *odisti eorum quæ fecisti*, et tamen magis diligit creaturas rationales, et de illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui. Inquit autem quæ sit ratio illius dicti, cur dicamus Deum diligere unum magis, quam alium, et ex alia parte dicitur, Deum omnia diligere. Respondetur quod Deum diligere unum plus, alium minus non pertinet ad aliquam mutabilitatem ipsius Dei, sed ex eo quod majora eis præbet. Et sic duobus modis consideratur dilectio Dei, scilicet



cet secundum essentiam, et secundum efficientiam. Et primo modo non recipit magis et minus dilectio Dei, sed secundo modo, quia majora, vel minora beneficia præbet, sicut eadem ratione de novo diligit peccatorem qui convertitur, non quia Deus novum actum dilectionis incipiat habere, sed quia novum inducit effectum, creaturæ enim mutantur, non ipse.

Circa secundum, docet solum de electis concedendum esse, quod ab æterno Deus eos dilexit, reprobos autem odio habuit, sicut scriptum est: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, et *sic dilexit eos in quantum opus ejus futuri erant*, id est, quales eos facturus erat.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an Deus diligat creaturas, et, utrum diligat ab æterno, de quo 1 par. quæst. xx a 1 et iii, ubi etiam quomodo diligat libere, et quid sit in eo liber actus, de quo quæst. xxix. Secundo, inquit an æqualiter diligat omnia, de quo ibidem art. iii. Tertio, an plus diligat peccatorem prædestinatum quam justum præcicitum, de quo hic.

## DISTINCTIO XXIII.

Expedito tractatu de virtutibus theologicis, agit in præsentī de virtutibus moralibus. Et facit duo. Primo, enumerat ipsas virtutes. Secundo, inquit an permaneant in patria, et quos actus ibi exerceant.

Circa primum, docet virtutes morales principales ad quas aliæ reducuntur, et cardinales vocantur, esse quatuor, scilicet prudentia, justitia, fortitudo, temperantia; prudentia ut dicit Augustinus in præcavendis insidiis, justitia in subveniendi miseris, fortitudo in sufferendis moles-

tiis, temperantia in coercendis delectationibus. Et istæ virtutes plenissime fuerunt in Christo, de cujus plenitudine omnes accepimus.

Circa secundum, quidam dixerunt has virtutes desinere cum hac vita, præsertim tres ex illis, scilicet prudentia, fortitudo, temperantia, quia non habebunt materiam, quam exerceant, justitia autem immortalis videtur, et magis tunc perfici, quam desinere. Respondetur non desinere istas virtutes, licet non eo modo tunc operentur, quo ista vita. Itaque manebit tunc justitia in contemplatione Dei, quia universas instituit, et moderatur creaturas cum justitia, et cui regnanti subditum esse, justitia est. Prudentia manebit sine ullo periculo erroris, nulum bonum præponendo Deo; fortitudo sine molestia tolerandorum, firmissime adhærendo Deo; temperantia sine libidine, in nullo noxio se delectando. Et ideo illi actus supra numerati præcavendi insidias, tolerandi molestias, etc. sunt actus istarum virtutum pro hac vita tantum. Et sic in alia vita alios usus habebunt istæ virtutes quam modo, ut ait Augustinus et Beda.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an omnes virtutes morales sint una virtus, de quo 1-2 quæstio. lx, artic. i. Secundo, an virtutes sint a natura, de quo ibi quæstio. lxxiii, art. ii. Tertio, an consistent in medio, de quo quæstio. lxiv, artic. i. Quarto, an maneant in patria et quomodo, de quo quæstio. lxxvii, art. i. Quinto, an aliquæ virtutes debeant dici cardinales, et quænam sint, de quo quæstio. lxi, artic. i. Sexto, specialiter de prudentia, an habeant materiam, et actum specialem ab aliis virtutibus, de quo 2-2 quæstio. xlvii, artic. v et viii. Septimo, an potentiæ animæ sint subjectum virtutis et quæ, de quo 1-2 qu. lvi.



## DISTINCTIO XXXIV.

Postquam egit præcedenti distinctione de virtutibus moralibus, agit de bonis Spiritus Sancti in hac et sequenti distinctione in ista quidem de donis ipsis absolute, et secundum se; in sequenti de illis comparative inter se quantum ad differentiam quorundam.

In præsentī ergo distinctione duo facit Magister, primo, breviter tres difficultates de bonis explicat. Secundo, latissime agit de dono timoris, et de multiplici timorum divisione.

Circa primum, docet ex Ambrosio septem dona Spiritus Sancti esse virtutes, et sanctificationes mentium, duraturasque post hanc vitam. Et fuisse in Christo plenissime dona ista patet ex illo Isaïæ ix: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, et fortitudinis, etc. et replebit eum Spiritus timoris Domini.*

Circa secundum, incipit obijcere contra id quod dictum est septem dona mansura post hanc vitam, quia timor omnino non manebit, ergo nec septem dona. Antecedens constat ex duplici auctoritate, Bedæ, et Augustini. Beda enim distinguens duos timores servilem, et amicalem, docet quod uterque in patria cessabit: Augustinus quoque dicit, quod timor est magnum præsidium proficientibus ad salutem, sed pervenientibus foras mittitur. Respondet Magister manere timorem filialem, manere et septem dona Spiritus Sancti, sed alios usus habere ibi, quam hic. Nam in præsentī facit timere ne offendamus, et separemur ab eo quem diligimus, in futuro autem faciet nos revereri, et subjici ei a quo non timebimus separari. Occasione autem hujus multa de ti-

more disputat, sed omnia reducuntur ad quatuor puncta. Primo enim distinguit quatuor genera timorum, quæ Beda in duobus inclusit, est enim timor mundanus, est timor servilis, est timor initialis, est timor filialis seu castus. Timor mundanus malus est, quia ex timore perdendi ea quæ mundi sunt committit mala. Timor servilis timet sustinere pœnas, et ideo refugit culpam, et sic utilis quidem est ut recedatur a malo, sed non perfectus, ut accedat ad bonum, ideoque per charitatis perfectionem excluditur. Timor initialis est quo disponitur ad charitatem, et incipit amari quod durum est, et timeri ipsamet offensa Dei. Timor filialis est quo timetur ipsa Dei offensa propter se, et ne Dei præsentia nos derelinquat. Secundo, explicat ex Augustino distinctionem timoris filialis a servili præsertim in duobus, tum quia servilis timor expellitur a charitate, non filialis, et hoc modo verificatur de timore filiali, quod manet in sæculum sæculi, de servili vero quod perfecta charitas foras mittit timorem; tum etiam quia timor servilis non timet separationem personæ, sed ille separationem pœnæ ideoque potius vellet personam non venire ad se; filialis timet absentiam personæ ne discedat a se, quia desiderat ipsam. Tertio, explicat timorem initialem, qui est in charitate inchoata, et nondum perfecta, quia adhuc formidatur pœna, licet jam ametur persona, et crescente amore, decrescit iste timor. Et dicitur timor initium sapientiæ, de timore quidem servili dispositive, sed dispositione non manente cum sapientia, initialis autem disponit ad sapientiam manendo cum ipsa, sed perficitur ea crescente. Quarto, non fuit in Christo timor initialis, et servilis, quia nihil imperfectum habuit, multo minus mundanus, sed solum filialis, cum autem timuit

mortem non fuit timor pœnæ, sed naturalis horror mortis.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum dona distinguantur a virtutibus et cur sint tantum septem, de quo 1-2 quæstio. LXVIII, artic. i et ii. Secundo, inquit an maneat in patria, et quomodo, de quo ibi articul. vi. Tertio, inquit quomodo beatitudines, et fructus sint actus donorum, de quo 1-2 quæstio. LXIX et LXXIV. Quarto, inquit de timore servili et finali, an uterque sit a Spiritu Sancto, quomodo differant inter se, de quo 2-2 quæstio. XIX, artic. iv et v, ubi etiam quomodo timor maneat in patria et fuerit in Christo, de quo ibi artic. xi et iii p. qu. art. vii.

## DISTINCTIO XXXV.

In hac distinctione agit Magister de aliquibus donis Spiritus Sancti in speciali, et comparative inter se. Et dividitur in tres partes. In prima ponit et ostendit differentiam inter donum sapientiæ, et scientiæ. Secundo, inter donum sapientiæ, et intellectus. Tertio, inter ista dona ab intellectu, et sapientia naturali et a sapientia divina.

Circa primum, docet ex Augustino ad donum sapientiæ pertinere cognitionem rerum divinarum, ad donum vero scientiæ cognitionem rerum humanarum, seu creatarum. Et differunt a fide, quia per fidem simpliciter credimus, per scientiam vero quomodo hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur. Distinguit etiam sapientiam a scientia, quia illa ad contemplationem, scilicet Dei, hæc ad actionem qua bene utimur temporalibus rebus spectat, quod in idem recidit.

Circa secundum, docet distinguere sapientiam ab intellectu, quia sa-

pientia solum est de æternis, intellectus de quibusvis invisibilibus, sive sit creatura. Et secunda est alia differentia, quia intellectus deservit ad capiendum res, sapientia autem non solum capit superiora, sed etiam delectatur in illis. Atque ita donum scientiæ valet ad rectam administrationem temporalium; donum intellectus ad recte capiendum res spirituales sive Deum, sive creaturas; sapientia ad contemplandum, delectandumque de æternis.

Circa tertium, docet in primis donum scientiæ, et intellectus distinguere a scientia intellectuque naturali, quia hæc habentur naturaliter beneficio creatoris, illa per gratiam ad recte vivendum, et ut reformetur intellectus a tenebris intelligentiæ, et erigatur ad contemplationem Dei. Secundo, docet donum sapientiæ non esse sapientiam ipsam qua sapiens est Deus, sed participationem quamdam esse divinæ sapientiæ qua nos sapientes sumus, sicut est justitia Dei, id est, participata ab ipso, qua nos justii sumus.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas de his quæ pertinent ad vitam activam et contemplativam scilicet in quo actu consistant, et quomodo distinguantur, et utrum contemplativa sit melior, de quibus 2-2 qu. CLXXIX et CLXXX. Secundo, inquit an sapientia sit damnum, et quomodo ad intellectum pertineat; an ad speculativum vel practicum et similia, de quibus agit 2-2 quæstio. iv. Idem inquit de donis intellectus, et scientiæ, de eorumque distinctione, de quibus agit 2-2 quæstio. viii et ix. Et de dono consilii qu. LII.

## DISTINCTIO XXXVI.

Post explicatas virtutes theologicas, et morales, et dona, agit in



præsenti distinctione de quadam proprietate virtutum, scilicet de earum connexione inter se. Et dividitur in duas partes. In prima tractat quomodo virtutes connexæ sint, et quomodo in eodem inveniantur. In secunda quomodo omnia præcepta virtutum reducantur ad duo præcepta charitatis.

¶ Circa primum, docet ex Hieronymo et Augustino, virtutes omnes esse inter se connexas, quia ubi est charitas nulla deest virtus, cum charitas sit plenitudo legis. An vero eo quod sint connexæ, sint etiam æquali modo, ita ut non sit una virtus magis in aliquo homine quam aliæ, an vero unus emineat in una virtute, alius in alia, respondetur aliquos ita sentire quod virtutes non sunt partes in uno subjecto, licet sint connexæ, magis enim meremur per unam virtutem quam per aliam, licet plenius per charitatem. Alii (quod verius reputat) existimant virtutes in eodem, et esse connexas, et pares, ita ut si duo sunt æquales in temperantia, etiam debent esse in fortitudine justitia, etc. Et hoc probat ex Augustino quia si unus excedat in prudentia, alter in fortitudine, ergo istius fortitudo minus prudens erit, ac per hoc minor virtus fortitudinis, ac sic de aliis, undecumque enim claudicat virtus, minor virtus est. Cum vero dicitur quod aliquis præeminet in una virtute respectu alterius, ut Abraham in fide, Job in patientia, id intelligitur secundum rationem operum exteriorum, seu priorum talium virtutum, non secundum id quod virtus est in illis. Quod et alibi explicat Augustinus quod quia a charitate omnes formantur virtutes, secundum quod charitas major, vel minor est, et in aliquo actu magis in alio minus se exercet, sic dicitur una virtus esse major vel minor, proficere, vel non proficere, licet

quoad habitum et essentiam virtutum omnes habeat eodem modo. Peccata autem non dicuntur paria, quia contra charitatem sunt, magis vel minus illam deserendo, non vero ab una aliqua forma informantur, sicut virtutes a charitate.

Circa secundum, quia dictum est supra totam legem impleri et pendere ex duobus mandatis charitatis, scilicet diligendi Deum, et proximum, ne quis putet ibi etiam inclusa fuisse præcepta cæremonialia, et sic nondum illa cessasse, advertit, quod illa præcepta non fuerunt data propter mores formandos, et justificationis gratia, sed ut essent cæremoniae illius legis, et figuræ veritatis, qua veniente cessaverunt, remanserunt tamen præcepta moralia seu decalogi, quæ ad illa duo charitatis reducuntur, diligendo enim Deum, et proximum, illa implentur.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, utrum virtutes acquisitæ et politicæ sint connexæ; an virtutes infusæ et dona, de quo 1-2 quæstio. LXIII, art. 1 et quæstio. LXVIII, artic. v. Secundo, utrum virtutes sint æquales, de quo 1-2 quæstio. LXVI a 1 et II. Tertio, an vitia sint paria et connexa, de quo 1-2 quæstio. LXXIII, artic. II. Quarto, utrum modus charitatis cadat sub præcepto, de quo 1-2 qu. c, art. x.

#### DISTINCTIO XXXVII.

Post explicatam rationem omnium virtutum, agit in his quatuor ultimis distinctionibus de præceptis legis, seu decalogi, quibus ad opera virtutum dirigimur. In hac distinctione agit de octo præceptis decalogi, tribus primis pertinentibus ad dilectionem Dei, quæ sunt mandata primæ tabulæ, aliis quin



que ad dilectionem proximi, quæ sunt mandata secundæ tabulæ. In distinctionibus vero xxxviii et xxxix, agit specialiter de mendacio, et perjurio, quæ speciales habent difficultates. Et tandem in xl distinctione de præceptis, non concupiscendi.

Igitur hæc præsens distinctio continet duas partes. In prima agit Magister de tribus præceptis primæ tabulæ. In secunda de aliis quinque secundæ tabulæ.

Circa primum, notat in primo præcepto: *Non habebis deos alienos; non facies tibi sculptilia, et omnem similitudinem*, Augustinum dicere quod solum est unum præceptum, Origenes vero duo, distinguens inter idolum, et similitudinem, quod similitudo est de re aliqua vera, ut de serpente, ave, etc. idolum vero de re ficta, ut de chimæra, ideoque Apostolus dixit, quod idolum nihil est in mundo, Augustinus autem exponit dictum Apostoli, quod idolum nihil est mundo non quidem ratione suæ materiæ, sed ratione formæ, id est, ratione injustitiæ et peccati, quæ a Deo non est. In secundo præcepto prohibetur perjurium. In tertio præcipitur sanctificatio sabbati ad litteram observando illud, allegorice ut in præsentī requiescamus a vitiis, et in futuro requiem contemplationis habeamus.

Circa secundum, explicat præcepta secundæ tabulæ, quæ ordinant circa proximum. Quartum ergo præceptum, seu primum in hac tabula est ut honoremus parentes, tum reverentiam exhibendo, tum necessaria ministrando. Quintum est: *Non occides*; secundum litteram prohibet homicidium, secundum spiritum etiam voluntatem occidendi, et irascendi sicut explicatur in evangelio. Sextum: *Non mœchaberis* prohibet omnem illicitum concubitum, aut usum non legitimum illorum

membrorum ext matrimonium. Septimum: *Non furtum facies*, ubi etiam prohibetur omne sacrilegium et rapina, et usura, seu omnis ablatio injusta rei alienæ. Fit autem sacrilegium tripliciter, vel res sacra aufertur de loco sacro, vel cum res sacra de non sacro, vel cum res non sacra de loco sacro. Si vero quærat an filii Israel furtum commiserint, quando vasa aurea, et argentea ab Ægyptiis abstulerunt, respondetur ex Augustino non peccasse, quia paruerunt mandato Dei, qui est supremus dominus, et potuit Ægyptios privare illo dominio, sicut non peccat minister occidendo hominem damnatum a iudice, peccaret autem si propria auctoritate occideret. Et ita non fecerunt filii Israel contra illud præceptum: *Quod tibi non vis alteri ne feceris*, faciendo aliis quod sibi nollent fieri, nec enim rationaliter nollent sibi fieri, si Deus eos spoliari juberet. Denique octavum, præceptum est: *Non falsum testimonium dices*, ubi prohibetur mendacium, et perjurium, de quibus quia magna est quæstio sequentibus distinctionibus agendum est.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an præcepta decalogi convenienter tradantur, de quo 1-2 quæst. c, artic. vii, et late agit 2-2, qu. cxxii. Secundo, inquit utrum præcepta decalogi quæ sunt juris naturalis sint dispensabilia et quomodo, de quo 1-2 quæstio. c, artic. viii. Tertio, inquit an usuras accipere sit peccatum, ubi etiam de modis quibus potest excusari usura, de quo 2-2 qu. lxxviii, et opus. lxxiii, latissime.

## DISTINCTIO XXXVIII.

Agit in hac distinctione de mendacio, et dividitur in tres partes. In prima proponit varias divisiones,

seu species mendacii. In secunda diffinitionem explicat mendacii. In tertia duas difficultates circa illud proponit et solvit.

Circa primum, ponit duas divisiones mendacii. Prima est in tria membra. Secunda in octo. Prima divisio est. Mendacium aliud fit in commodum alicujus non ex malitia, sed ex benignitate, aliud fit joco, quæ duo mendacia non sunt sine culpa, sed non magna. Tertium est quod ex malignitate, et duplicitate procedit, cunctis valde cavendum. In priori membro ponitur mendacium Rahab et obstetricum, Exodi 1, quod veniale fuisse tradit Augustinus. In secunda divisione ponit ex Augustino octo species mendaciorum. Prima, quod est in doctrina religionis. Secunda, quod tale est ut nulli prosit, et alicui obest. Tertia, quod prodest alicui, et obest alteri. Quarta, quod sola fallendi libidine fit. Quinta, quod fit placendi cupiditate. Sexta, quod nulli obest et alicui prodest. Septima, quod et nulli obest et prodest alicui. Octava, quod nulli obest, et ad hoc prodest, ut ab aliqua immunditia corporali tueatur aliquem. Nullum vero genus est mendacii quod peccatum aliquod non sit.

Circa secundum definitur mendacium ab Augustino quod est falsa significatio vocis cum intentione fallendi; hoc enim est proprium malum mentientis ut velit fallere, aliud habeat clausum in pectore, aliud promat in lingua; nec est judicandus mentiens dicit Augustinus qui dicit falsum quod putat verum, nam quantum in ipso est non fallit ipse, sed fallitur, potius autem mentitur qui dicit verum putando esse falsum.

Circa tertium, quærit an si Judæus dicat Christum esse Deum non ita sentiens, mentiatur. Respondetur non esse mendacium ex parte

rei dictæ, quia verum est: sed ex parte dicentis, quia non dicit quod sentit, sed fallit. Et hoc etiam peccatum est, quia cum homo loquitur, hoc debet loqui quod animo gerit, quod semper peccatum est, etiam si per illud alicui prodesse possit. Advertit tamen quod errare contingit magno, vel parvo damno, vel nullo. Cum enim erratur in hoc, quod ad regnum Dei non interest, an credatur vel non, aut nullum est peccatum, aut levissimum. Et licet error in majoribus, et minoribus rebus cavendus sit, non tamen errat quisquis aliquid nescit: sed quisquis se existimat scire quod nescit: sed in qua re quisquis erret plurimum interest. Secundo, quærit, an Jacob dicendo se esse Esau mentitus sit. Et respondetur ex Augustino non fuisse illud mendacium, sed mysterium, intendebat enim matri obedire quæ per spiritum noverat mysterium.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum mendacium sit peccatum, et an sit peccatum mortale, de quo 2-2 quæst. cx, artic. iii et iv. Secundo, inquit an mendacium recte definiatur in hac littera et utrum sint bonæ divisiones et genera assignata, de quo agit hic. Tertio, inquit an Deus possit mentiri, aut in Scriptura sit aliquod mendacium, de quo agi solet 2-2 q. 1, artic. iii.

#### DISTINCTIO XXXIX.

Agit de perjurio, quod pertinet etiam ad explicandum illud præceptum: *Non falsum testimonium dices*. Et dividitur in duas partes. In prima, agit de ipso perjurio quid sit. In secunda, agit de juramento, solvendo quasdam difficultates circa illud.

Circa primum, quærit an ad perju-



rium requiratur mendacium, seu intentio fallendi, quidam enim affirmant, alii negant. Sed Magister respondet tripliciter fieri perjurium. Primo modo dicendo falsum, et cum intentione fallendi. Tertio modo jurando verum cum intentione fallendi, seu jurando verum non sciens verum esse. Ut enim dicit Augustinus aut homo putat verum esse, quod jurat cum falsum sit, et temere jurat, aut scit, vel putat, falsum esse, quod jurat, et tamen cum scelere jurat; itaque non semper requiritur mendacium, sed perjurium, id est, contra mentem ire, sed potest falsum jurare, etiam in mente falsum aestimando, et non vadit contra mentem. Quando autem aliquis jurat, quod verum est in re putans esse falsum, perjurium consistit in eo, quod attestatur rem illam putans esse falsum. Si dicas: Ergo qui promittit certo die aliquid dare, quod postea non implet, etiam quando juravit, perjurium fecit, quia falsum dixit, eo quod non erat futurum, respondetur non omnis, qui jurat falsum in re perjurus est, sed ex quo ipse cepit falsum reddere mutando propositum, aut terminum transgrediendo.

Circa secundum, inquit quatuor. Primo utrum jurare sit malum. Respondetur, esse malum si sine necessitate, aut veritate juretur, alias non. Nec est contra præceptum Domini juratio quando dicit: *Ego dico vobis non jurare omnino*, solum enim prohibet ne sine necessitate juretur, vel sine veritate, ita quod juramentum ut bonum appetatur. Et cum dicit: *Sit sermo vester, est, et non*, quod autem amplius est, a malo est, id est, a malo non tuo, sed alterius, propter cujus infirmitatem juras ut tibi credat, quæ infirmitas malum est. Secundo, quærit an sit licitum jurare per creaturas, id enim Chritus prohibuit in evange-

lio dicens non jurare omnino, neque per terram, neque per cælum, etc. Respondetur non esse illicitum nisi vel per creatorem, non ut creatura Dei est, vel si juratur falso, aut sine necessitate. Unde magis est jurare per Deum, quam per evangelium, quia evangelium est propter Deum. Et per Deum jurare est testem adhibere Deum, cui reddit jus suum, scilicet jus veritatis, et non falsitatis; vel si fiat juramentum per execrationem, ut cum quis dicit si hoc fecero mors mihi contingat, etc. nunc creaturam obligat, et oppignorat Deo in tali juramento. Tertio, inquit an utendum sit fide illius, qui per dæmonia, vel idola juravit. Respondetur ex Augustino quod qui utitur fide illius non ad malum, sed ad bonum non peccat, licet ille jurando per idola peccet. Quarto, inquit an semper juramentum sit servandum. Respondetur non esse quando ejus impletio vergit in deteriorem exitum, melius enim Herodes faceret si non impleret juramentum, et David melius fecit non occidendo Nabal, quam si juramentum effundendo sanguinem impleret, ideoque probat ex Ambrosio, Isidoro, Beda, et Augustino. Et qui sic temere jurat, peccat, et magis peccat si implet. An vero perjurus dicendus sit non implendo. Respondetur sic aliquando appellari a patribus, sed revera non dicitur perjurare, quia fit reus perjurii, sed quia quod juravit ex eventu falsum fuit. Denique, inquit an sit peccatum hominem cogere ad jurandum. Et respondetur ex Augustino quod si nescit, quod falso jurabit, non est peccatum, si vero scit falsum juraturum cogit, homicida est.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, quid sit juramentum, et an sit licitum, de quo 2-2 quæstio. LXXXIX, a. 1. Secundo, utrum juramentum sit obligatorium, et



quomodo, et quando, de quo ibi artic. vii, Tertio, quid sit perjurium, et an sit peccatum mortale, de quo ibi quæst. xcvi, art. i et ii et iii.

#### DISTINCTIO XL.

In hac ultima distinctione agit de ultimis duobus præceptis, quibus non opus externum, sed appetitus prohibetur. Et facit duo. Primo, inquit, an seorsum ista præcepta ponantur. Secundo, quomodo legi veteri etiam conveniebat animum, et non solum opus comprimere.

Circa primum, dicit illa duo præcepta: *Non concupisces uxorem alienam. Non concupisces rem alienam*, licet videri possent inclusa in præceptis non mæchaberis, non furaberis, tamen in illis solum opus externum erat prohibitum, et ne videretur concupiscentiam non manere prohibitam, fuit necesse hoc exprimere in his duobus.

Circa secundum, dicit quod etiam legi veteri quantum ad moralia conveniebat cohibere animum, et non solum manum, siquidem mores for-

mabat, secundum vero cæremonialia solum ad externa opera attendebat, nec in lege est generalis prohibitio omnis concupiscentiæ malæ sicut in evangelio. Si autem quæritur quid vocet Apostolus litteram co-cidentem, respondetur quod decalogum ipsum, qui dicitur occidens non quia lex sit mala, sed quia sine gratia est occasio augendi concupiscentiam ex prohibitione, et non sanandi nisi liberet gratia, quæ gratia abundat in evangelio, ubi etiam promittuntur cœlestia non terrena sicut in lege, et Sacramenta antiqua tantum significabant gratiam, nostra conferunt.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an lex vetus, justificaverit, de quo 1-2 quæstio c, articul. xii, idque etiam potest quæri de Sacramentis ejus quomodo dabant gratiam, de quo iii par. quæstio. lxx. et q. lxii. Secundo, inquit an lex vetus promittebat tantum temporalia, vel etiam æterna, de quo 1-2 qu. xcix, art. vi. Tertio, an lex Mosaica etiam cohiberet animum, et non solum opus æternum, seu manum, de quo etiam 1-2 q. c, art. v, et quæst. cvii, art. iv.

---

# SUMMA TEXTUS

## LIBRI QUARTI SENTENTIARUM.

Postquam egit Magister in præcedenti libro de mysterio Verbi incarnati, et de virtutibus quibus intus reformamur per ipsam, in hoc libro quarto agit de Sacramentis, quibus tamquam instrumentis virtus passionis ejus nobis applicatur, et de ultimo termino ad quem per ejus redemptionem pervenimus, scilicet ad gloriam resurrectionis, et immortalitatis. Et ideo liber iste in duas principales partes dividitur. In prima agit de Sacramentis valde diffuse usque ad XLIII distinctionem. In secunda agit de resurrectione corporum, et dotibus gloriosis a XLIII, usque ad finem libri. Tracta ergo in præsentia de Sacramentis ordine suo. Et primo, agit de Sacramentis in communi, ac de distinctione veterum Sacramentorum a novis in hac prima distinctione. Deinde, de Sacramentis novæ legis tractat in speciali, incipiendo a baptismo per sequentes distinctiones.

### DISTINCTIO PRIMA.

In hac ergo prima distinctione quatuor tractat Magister. Primo, explicat definitionem Sacramenti in communi. Secundo, explicat causam propter quam Sacramenta instituta sunt. Tertio, explicat ea ex quibus Sacramenta constare debent. Quarto, differentiam inter nostra Sacramenta, et antiqua.

Circa primum, tradit duplicem definitionem Sacramenti. Prima, Sacramentum est signum rei sacræ. Secunda, Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, id est, forma significans. Ut definitionem explicet Magister tractat sub quo genere signi, Sacramentum ponatur. Et primo, tradit definitionem signi in communi, scilicet: Signum est quod præter speciem, quam ingerit sensibus aliud facit in cognitionem venire. Dividitur autem hoc signum in signum naturale sicut fumus significat ignem, et in signum ad placi-

tum. Et sub hoc secundo ponit Sacramenta. Addit quod non quodlibet signum ad placitum etiam rei sacræ debet esse Sacramentum, sed signum gratiæ sanctificantis nos, nec debet esse institutum ad significandum præcise, et quasi signum speculativum, sed ut signum practicum, sub quo datur gratia quam significat, plura enim signa fuerunt apud veteres rerum sacrarum, ut cæremoniæ legales, quæ emundabant a legali impuritate, nec tamen erant Sacramenta, quia practice non significabant gratiam.

Circa secundum, docet ob triplicem causam Sacramenta esse instituta, tum propter humiliationem, tum propter eruditionem, tum propter exercitationem nostram. Propter humiliationem, ut homo magis subjiçatur Deo, videns quod in sui sanctificatione dependet a sensibilibus. Propter eruditionem, ut per id quod visibiliter cernitur ad invisibilem virtutem erudiatur. Propter exercitationem, ut vacare possit bono exercitio, et non deprehendi otiosus

a tentatore. Exercitatio autem, vel est ad animæ ædificationem, vel ad corporis fomentum, vel ad utriusque subventionem.

Circa tertium, docet Sacramenta constare debere verbis, et rebus. Verba sunt forma, ut invocatio Trinitatis, res sunt materia, ut oleum, aqua, etc.

Circa quartum, differentia inter Sacramenta veteris legis, et novæ breviter ex Augustino constat, quia vetera significabant tantum gratiam, et promittebant, nostra vero significant et dant. Sed tamen fuit quoddam Sacramentum inter illa antiqua, scilicet Sacramentum circumcisionis, quod ut Augustinus dicit ex quo institutum est valuit adultis, et parvulis ad remissionem peccati originalis, et actualis, tamquam signaculum justitiæ fidei idem præstans, quod nunc baptismus. Si autem quærat<sup>ur</sup> ante institutam circumcisionem quomodo justificabantur parvuli, vel etiam antecircumcisionem, et post, quomodo feminæ, respondetur ex Gregorio parvulos in fide parentum, adultos per sacrificiorum virtutem, quam scilicet in illis intelligebant significari, mulieres etiam per bonam operationem, vel propriam si adultæ, vel parentum si parvulæ justificabantur. Data autem fuit circumcisio Abraham, et posteris ejus, tum ad obedientiam divini mandati, ut placerent Deo, tum in signum fidei Abrahæ, tum in signum quo distinguerentur a reliquis populis, et in carne præputii, quia dabatur in remedium originalis peccati, quod generatione libidiosa contrahitur, et octavo die, et cultro petri<sup>no</sup> fiebat, ut significaretur octava ætas mundi renovanda per resurrectionem in Christo, qui est petra. Mutata est autem in baptismum, quia est plenior, et perfectior, in circumcisione enim non dabatur gratia adjutrix, augmentum

possessioque virtutum sicut in baptismo. Unde Abrahæ jam justificato circumcisio ex se nihil contulit. Ultimo, inquit quid olim fieret de parvulo si ante octavum diem moriebatur. Respondetur ipsum sine circumcissione perire: licet in casu periculi mortis fortasse circumcisio ante diem octavum poterat dari.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an definitio Sacramenti sit legitima, de quo in p. qu. LX, artic. I, ubi de constitutivo formali Sacramenti, et an ponatur in genere causæ, vel signi. Secundo, inquit de necessitate Sacramentorum ante peccatum, vel post peccatum tam in lege veteri quam nova, de quo ibid. q. LXI, art. I et II, ubi etiam, an Sacramenta antiqua legis sint univoca cum nostris. Tertio, an Sacramenta novæ legis sint causa gratiæ, et per hoc differant ab antiquis, et an sint causa physica, vel moralis, de quo q. LXII, art. I, et seq. Quarto, inquit de necessitate circumcisionis, et de ejus efficacia, an gratiam causaret, et utrum ex opere operato, de quo in par. qu. LXX. Denique, de remedio quod præcessit circumcisionem quale fuerit agit in præsentia.

#### DISTINCTIO II.

Incipit ab hac distinctione agere de Sacramentis novæ legis exordiendo a baptismo. Et quia baptismum, qui est Sacramentum præcessit baptismus Joannis tamquam præparatorius, agit in hac distinctione de ipso, in sequenti de baptismo, qui est Sacramentum.

Igitur in hac distinctione tria facit. Primo, enumeratis Sacramentis, inquit cur non fuerunt instituta immediate post lapsum hominis. Secundo, inquit de baptismo Joan-



nis quoad ejus utilitatem. Tertio, quoad ejus formam.

Circa primum, enumerat septem Sacramenta evangelica, et inquit, cur statim post peccatum non fuerint instituta. Respondetur quia hæc Sacramenta non dant gratiam, nisi ex merito passionis Christi, Christus autem noluit venire immediate post peccatum. Matrimonium autem fuit ante peccatum in officium propagandæ naturæ, post peccatum vero etiam in remedium concupiscentiæ.

Circa secundum, docet baptismum Joannis fuisse solum in aqua non in spiritu, ad pœnitentiam lavabat corpora, non ad indulgentiam remittebat peccata, sed docebat homines pœnitere, quia veniebant ad Joannem confitentes peccata sua. Si autem quæritur quid utilitatis habebat, respondetur præparasse homines ad pœnitentiam, et ad baptismum Christi, dictusque est baptismus Joannis, quia præter ejus externam operationem non dabat invisibilem gratiam, sed quia bonum opus erat, etiam a Deo erat, imo et Sacramentum dici poterat sicut legalia Sacramenta, quia gratiam Sacramenti baptismi significabat.

Circa tertium, de forma qua tradebatur baptismus Joannis, docet ex Hieronymo et Ambrosio, quod credebatur in nomine venturi, id est, ipsius Jesu, non in nomine Trinitatis, unde et qui fuerant baptizati baptismo Joannis non audierant aliquid de Spiritu Sancto, ideoque baptizati sunt baptismo Christi, non iterando baptismum, sed innovando.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum omnia Sacramenta sint instituta contra defectum aliquem culpæ, de quo III p. q. LXV, art. I. Secundo, utrum recte ponantur septem Sacramenta, et quomodo ordinentur inter se, de quo ibidem ar. II. Tertio, de baptismo

Joannis, an fuerit Sacramentum et quam efficacia habuerit, et an debuerint iterum baptizari baptismo Christi, qui illo baptizati erant, de quo III p. q. XXXVIII.

#### DISTINCTIO III.

Incipit agere in hac distinctione de ipso Sacramento baptismi usque ad distinctionem VII, hoc ordine, quod in hac distinctione agit de baptismo secundum se. In quarta, de illo per comparisonem ad recipientes baptismum. In quinta, per comparisonem ad ministrantes. In sexta, de ritu, et requisitis ad baptizandum, et baptizantem.

In hac ergo distinctione tria facit. Primo, tradit definitionem baptismi, ejusque virtutem explicat. Secundo, agit de ejus forma. Tertio, de ejus materia, et effectu.

Circa primum, definitur baptismus, ablutio corporis exterior facta sub forma verborum præscripta. Ubi explicatur, et forma, quæ fit per verba, et materia, quæ est ablutio in aqua, in quibus substantialiter hoc Sacramentum consistit, cætera sunt, ad solemnitatem requisita.

Circa secundum, explicat formam baptismi communem, et ordinariam, quæ scilicet fit cum expressa invocatione Trinitatis, dicendo: *Baptizote in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti*, duas vero dubitationes solvit. Prima, an aliquando fuerit validum, aut modo si conferatur in nomine Christi, aut unius tantum Personæ divinæ. Et respondetur quod in nomine Christi aliquando baptismus fuit collatus ab Apostolis (videlicet ex dispensatione quadam) sicut sentit Ambrosius, et ex illo Nicolaus Papa in epistola ad consulta Bulgarorum. Imo Ambrosius addit, quod baptismus collatus in nomine unius Personæ tantum ut Patris, vel Spiritus

Sancti, tenebit, quia in una Persona omnes intelliguntur esse; dum modo fidem Trinitatis habeat, nec intendat errorem aliquem introducere. Et sic ut baptismus collatus in nomine Christi teneat, est quia in Christo omnes tres Personæ intelliguntur; tutius tamen est in expressa Trinitatis invocatione baptizare. Altera dubitatio est supposito, quod baptismus fuit institutus ante passionem Christi, et ipse post resurrectionem tradidit illam formam: *In nomine Patris, et Filii, etc.* qua forma utebantur Apostoli ante passionem Christi. Respondetur usos fuisse eadem forma qua postea, scilicet invocatione Trinitatis, hanc enim etiam tradidit Christus cum primum baptismum instituit postquam ipse baptizatus est a Joanne, ibique mysterium Trinitatis innouit.

Circa tertium, docet primo materiam remotam hujus Sacramenti esse aquam puram in qua Christus illud instituit, tum ad significandam ablutionem culparum, tum ut esset materia communis apud omnes, tum quia exivit de latere Christi aqua et sanguis. Secundo, materiam proximam dicit esse ablutionem, quæ apud aliquos fit trina immersione ad significationem Trinitatis; apud aliquos una ad significandum unitatem essentiæ. Et in qualibet Ecclesia sua consuetudo servanda est, ut docet S. Gregorius quocumque autem modo fiat, verum baptisma fit. Tertio, de effectu docet in primis circumcisionem, cui successit baptismus vim habuisse usque ad mortem Christi in qua omnia legalia vim amiserunt, sicut significationem Christi, ut passuri, ante vero durabant, quia etiam pridie, quam pateretur Dominus legale pascha observavit. Baptismus autem institutus est, ut hominem regenerando a foeditate peccati purgaret, et per

gratiam, ac virtutes renovaret. Aperit etiam cælum ratione passionis Christi, quæ si tempore circumcisionis esset oblata, etiam illius temporis homines in cælum introduceret.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an definitiones baptismi recte tradatur, de quo agit hic, et in III p. qu. LXVI, art. I. Secundo, de forma baptismi quæ sit, et an fuerit aliquando mutata ab Apostolis, de quibus late hic et in quæst. LXVI, cit. art. VI. Tertio, de materia, an sit sola, et simplex aqua, et an debeat fieri trina immersio, de quo etiam ibi art. III et VII. Quarto, an debuit institui baptismus post circumcisionem, et ante passionem, de quo ibi quæst. LXV, art. IV.

#### DISTINCTIO IV.

Agit de baptismo per comparationem ad recipientes. Et dividitur in tres partes. In prima, distinguit triplex genus recipientium. In secunda, proponit et solvit objectionem contra prædicta. In tertia, duas dubitationes solvit circa adultos et circa parvulos.

Circa primum, distinguit triplex genus recipientium baptismum. Quidam recipiunt rem, et Sacramentum scilicet qui in baptismo justificantur ut parvuli, et quicumque alii cum debita dispositione accedentes, quibus gratiam confert mundatque a peccatis, sed gloriam, seu salutem in solis electis. Alii suscipiunt Sacramentum, sed non rem, Sacramenti, id est, gratiam scilicet quia fide, et cum indebita dispositione accedunt, quod solum apparet in adultis, qui indigent dispositione, et poenitentia, sicut parvuli indigent fide aliena, seu recta, et debita intentione. Augustinus tamen lib. I de baptismo contra Donatistas, cap. XII



videtur dicere, quod in eo, qui fecte accedit remittuntur peccata præterita, et quæ etiam in ipso momento temporis sunt, deinceps vero redeunt illa peccata post baptismum. Quod tamen Augustinus non asserendo sed referendo et secundum aliorum opinionem dicit : asserendo etiam docet, quod tunc incipit ad salutem valere baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, etc. Nec obstat illud Apostoli : *Quotquot baptizati estis Christum induistis*, intelligi enim potest, vel de baptizatis debita dispositione, vel quod omnes baptizati Christum induunt perceptione Sacramenti, sed non susceptione gratiæ. Denique alii sunt, qui rem Sacramenti baptismi, et non Sacramentum percipiunt, ut qui justificantur contritione, et charitate, quod est baptismus flaminis, vel passione pro Christo, qui est baptismus sanguinis, ut Augustinus et Cyprianus docent exemplo latronis, qui in cruce obtinuit salutem sine baptismo, quamquam in iv lib. de baptismo hoc exemplum in dubium revocet, quia utrum latro ille non fuerit baptizatus, incertum est.

Circa secundum, objicit Magister contra prædicta illam auctoritatem : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto non potest intrare in regnum cælorum*. Quod si dicatur illam intelligi sic, quod nisi quis fuerit renatus ea virtute, quæ datur in Sacramento, quod est ex aqua, et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum cælorum, quæ tamen virtus potest dari sine baptismo aquæ per poenitentiam, vel martyrium, plus enim valet fides, quam aqua : adhuc aliqui instant ex Augustino qui solum excipit martyrium non poenitentiam ut patet in lib. de fide ad Petrum, c. iii : « Absque Sacramento baptismi præter eos, qui in Ecclesia catholica sanguinem fundunt aliquis vitam æternam consequi non potest. Item

nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum vitam æternam habere credimus excepto martyrio. » Sed respondetur Augustinum, licet in prædictis locis non numeret baptismum flaminis, in aliis tamen locis numerare, et ex illis suppleudas esse dictas auctoritates. Unde super Leviticum aperte tradit invisibilem sanctificationem aliquando dari sine visibili Sacramento. Et Cornelius, et qui cum eo erant tam Spiritu sanctificati erant cum baptizati sunt, nec tamen superflua est visibilis sanctificatio, quia invisibilis præcessit, parvulis autem nunquam sufficit aliena fides, sine ipso visibili Sacramento in re suscepto, ut Augustinus dicit fide ad Petrum, c. xxvii.

Circa tertium, solvit duas dubitationes. Primam, quid conferat baptismus illis, qui in gratia accedunt ad ipsum, et cujus rei baptismus ille sit Sacramentum, seu signum. Respondetur conferre justificatis, et plenior gratiam. et totius pœnæ remissionem, et fomitis debilitationem, et alia similia, quæ sine baptismo non habebantur. Nec tamen omnis pœnalitas tollitur per baptismum, ut certandi, et vincendi materia maneat fidelibus, quæ non maneret si redderentur immortales. Et tunc Sacramentum non solum est signum gratiæ, quæ datur de novo, sed etiam remissionis, quæ præcessit, quia illa in ordine ad baptismum suscipiendum data est, sicut in his qui fecte accedunt est signum eorum, quæ recedente fictione accepturi sunt. Altera dubitatio est, an parvuli recipiant gratiam, quia in ætate adulta possunt uti libero arbitrio, sicut datur adultis si fecte non accedant. Respondetur recipere eos gratiam quæ bene operari possunt, alias non sufficeret eis gratia baptismi, ut boni essent ; sed ut quidam dicunt



datur eis gratia operans, et cooperans in munere, non in usu, et exercitio ob defectum ex parte subiecti.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an character sit qualitas; an de genere dispositionis, vel de genere potentiae saltem reductive, de quo in p. qu. LXIII, art. 1 et II. Secundo, utrum sit in essentia animae ut in subiecto; an in aliqua potentia, de quo agit ibidem q. LXIII. Tertio, agit de effectu baptismi tum quoad ablationem culpae, tum quoad infusionem gratiae, et virtutum, et an effectus ejus sit æqualis in omnibus, de quo in p. quæst. LIX, artic. III. Quarto, inquit an per fictionem impediatur effectus baptismi, et quomodo recedente fictione redeat et a quo tollatur fictio, de quibus agit in par. quæstio. LX, articul. IX et X. Quinto, inquit an præter baptismum aquae sit baptismus sanguinis, et flaminis, de quo in par. q. LXVI, art. XI et XII.

#### DISTINCTIO V.

In hac ultima distinctione agit Magister de ministro baptismi, præsertim quantum ad hoc, quod ministrari possit tam per bonos, quam malos. Et facit tria. Primo, ostendit per auctoritates Augustini dari verum baptismum, sive ministretur a bonis sive a malis. Secundo, distinguit inter potestatem baptismi, quam Dominus sibi retinuit, et ministerium quod nobis dedit. Tertio, quænam ex illa potestas, quam circa baptismum potuit dare Christus, et non dedit.

Circa primum, docet baptismum non minus ministrari a malo, quam a bono neque ratione bonitatis ministri crescere effectum Sacramenti quia non est minus hominis, sed Dei, quod pluribus testimoniis Au-

gustinus docet, dum inquit baptismus talis est, qualis est ille in cujus potestate datur, non qualis est ille per cujus ministerium datur. Si quis baptizavit ebriosus, homicida, adulter, si Christi baptismus est, Christus baptizavit. Et multa alias auctoritates ibi adducit.

Circa secundum, docet potestatem baptismi sibi Dominum retinuisse, servis autem ministerium dedisse, quia licet per bonos, et malos ministretur, tamen principalis baptizans in cujus nomine, et virtute fit, est Christus, qui quidem poterat dare hanc potestatem servis, ut in nomine, et virtute eorum baptismus fieret, sed noluit, ne servus in servo spem poneret. Voluit enim ut esset unum baptisma, non tot quot servi, dicereturque iste baptismus Petri, alius Pauli. Quod ne fieret, retinuit sibi Dominus potestatem, licet servis ministerium dederit. Et ita sive in se minister sit bonus, sive malus, idem semper confertur Sacramentum, quia eadem virtute, et potestate Domini.

Circa tertium, inquit quæ sit hæc potestas, quam sibi Dominus reservavit, et potuit servis communicare. Nam si est potestas remittendi peccata, hæc communicari non potest, sicut nec potestas credendi quia est ipse Deus. Respondetur potuisse communicari specialem potestatem remittendi peccata non sicut est in Deo, sed inferior, ita ut in interiori mundatione operaretur servus, licet non sine Domino, sicut modo in exteriori ministerio cooperatur.

Circa hanc distinctionem, inquit primum Div. Thomas, an potestas excellentiæ, quam habuit Christus supra Sacramenta potuerit committi hominibus, et quid sit ista potestas excellentiæ, de quo in par. quæstio. LXIV, articul. V. Et obiter, an potuerit conferr potestatem produ-

cendi gratiam ut causa principalis, de quo 1-2 quæstio. cx, et an potuerit conferre, quod sint instrumenta creationis, de quo III par. quæstio. XIII, articul. II et I par. quæst. XLV, articul. V. Secundo, inquirat an proprius minister baptismi sit sacerdos, vel diaconus, de quo tertia parte quæstione LIX, art. III. Tertio, an omnes tam boni, quam mali homines Sacramenta conferre possint, de quo III par. q. LXIV, artic. V; an etiam Angeli, vel dæmones, de quo ibidem art. VII, et hic qu. II, art. III.

## DISTINCTIO VI.

Agit in hac distinctione de ministris baptismi ex officio, et de ritu aliisque requisitis. Et dividitur in partes quatuor. In prima, assignat quis sit minister baptismi ex officio. In secunda, quomodo congrue fiat baptismus ex parte baptizati. Tertio, duas dubitationes solvit circa modum proferendi verba et baptizandi. Quarto, agit de ritu baptismi ex parte patrinorum et catechismi.

Circa primum, docet quod minister proprius hujus Sacramenti est presbyter, nisi eo absente, et in necessitate committatur diaconis, sicut etiam laicis, imo et feminæ in eadem necessitate licet, ex Concilio Carthaginensi V.

Circa secundum, solvit duas dubitationes. Primo, an baptizati ab hæreticis iterum sint baptizandi in Ecclesia. Respondetur quod a quocunque quis baptizetur si servetur forma a Christo tradita vere baptizatur, nec rebaptizandus est, licet oppositum senserit aliquando Cyprianus, aliique cum ipso. Sed tamen contra ipsum Ecclesia determinavit verum esse baptismum, idque ex Augustino probat Magister variis locis. Secunda dubitatio est, an in materno

utero aliquis baptizari possit. Respondetur negative, quia nemo renasci potest nisi prius natus sit, ut Augustinus docet, quod vero Hieremias, et Joannes in utero sanctificati sint ad miraculum pertinet.

Circa tertium, prima dubitatio est, an si corrupte proferantur verba formæ, baptismus teneat. Respondetur ex divisione Zachariæ Pontificis, quod si quis solum ex imperitia linguæ, et non inducens errorem, sed bonam intentionem habens baptizavit, verum effecit baptismum. Similiter si nulla extent indicia, an aliquis sit baptizatus secundum S. Leonem Papam, debet baptizari ne periculo maneat expositus. Secunda dubitatio est, an si quis per ludum, et jocos baptizetur cum invocatione Trinitatis, baptismus teneat, aut si aliqua alia intentione ducatur ad baptismum. Respondetur ex Augustino quod si desit intentio debita baptizandi, nihil fiet, secus si servetur, quamvis non fiet ex recto fine.

Circa quartum, tradit circa ritum baptismi. Primo, de tempore baptismi, quod est in paschate, et pentecoste, licet si necessitas urgeat omni tempore debeant baptizari. Secundo, circa patrinos docet, quod si quis adultus venit ad baptismum, ipse pro se petere, et respondere debet, si vero parvulus, per patrinos respondet. Et verificatur, quod petit fidem, id est, fidei Sacramentum et quod credit, id est, fidei Sacramentum suscipit; aut etiam dicit, quod credit in Trinitatem, quia hoc facturus spondet in ætate adulta, licet non ipse sponsor ad hoc teneatur, sed parvulus, debet tamen sponsor, seu patrinus de hoc eum diligenter instruere. Tertio, circa catechismum, et exorcismum docet, ea præmitti ut per exorcismum diabolus adjuetur, et expellatur, per catechismum instruatur neophytus, catechismus enim idem est quod instructio. Nec

ita requiruntur ut baptismus sit validus, sed ut debita dispositione fiat.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an requiratur nativitas ex utero, ut possit quis baptizari, de quo in par. quæst. LXVIII, artic. XI. Secundo, quæ intentio, et voluntas in baptizante et baptizato requiratur; quæ etiam fides, de quo ibidem q. LXIV, art. VIII, et q. LXVIII, art. VIII. Tertio, inquit an baptismus sit iterabilis, de quo ibidem quæst. LXVI, art. IX. Quarto, inquit de ritu exorcismi, et catechismi quomodo præcedere debeat, de quo ibidem quæstione LXXI, articulo II.

#### DISTINCTIO VII.

Expedita consideratione de baptismo, an sit aliud Sacramentum, scilicet confirmationis, de quo agit hæc unica distinctione. Et dividitur in duas partes. In prima, agit de ipsa substantia Sacramenti, ejusque ministro, et effectu. In secunda, de comparatione ejus ad baptismum, de ritu, et quod non sit iterabile.

Circa primum, docet formam hujus Sacramenti esse verba, quæ episcopus profert cum sacro chrismate tamquam materia et in frontibus signat. Minister autem proprius hujus Sacramenti, est episcopus. Effectus est virtus Spiritus Sancti data in hoc Sacramento ad robur, qui baptismo datur ad remissionem peccatorum, quod ex Rabano docet.

Circa secundum, docet ex Melchiade Papa Sacramentum majus esse baptismo, quod intelligitur non ob majorem virtutem, et utilitatem, sed quia a dignioribus ministris datur, et in digniori parte corporis, scilicet in fronte, et majus augmentum roboris præstat. De ritu docet hoc Sacramentum a jejunis esse recipiendum. De reiteratione docet

non esse reiterandum, sicut nec baptismus. Quod etiam dicit convenire Sacramento ordinis, ut non iteretur. De aliis vero an iterari possint postea dicitur.

Circa istam distinctionem, primo inquit D. Thomas, an confirmatio sit Sacramentum, et quam materiam, et formam habeat, de quo in par. quæst. LXXII, artic. I et II. Secundo, inquit an imprimat characterem, et in quo consistat ille character, de quo ibidem, art. V. Tertio, an conferat gratiam, et in quo consistat gratia illa sacramentalis, de quo ibi artic. VII. Quarto, inquit quis sit minister hujus Sacramenti proprius, et quis ex commissione, an videlicet presbyter, de quo ibi a. XI. Tandem, quis sit ritus hujus Sacramenti, de quo ibi art. X.

#### DISTINCTIO VIII.

Incipit ab hac distinctione usque ad distinctionem XIV agere de Sacramento eucharistiæ, de qua tali ordine per istas sex distinctiones agit, quod in VIII agit generali modo de his, quæ reperiuntur in hoc Sacramento, scilicet institutio, ejus forma, materia, Sacramentum tantum, res tantum, res et Sacramentum simul; de usu autem talis Sacramenti agit distinctione IX. Deinde, explicat in speciali quid sit res, et Sacramentum simul in hoc Sacramento, scilicet corpus Christi, tum ex parte rei contentæ, quod vere contineatur in eo, et de hoc agit distinctione X, cum parte actionis ponentis ipsum in Sacramento, scilicet transubstantiatione, et hoc distinctione XI. Deinde, explicat id quod est Sacramentum tantum, scilicet species consecratæ quomodo hic remaneant distinctione XII. Tandem de ministrantibus hoc Sacramentum agit distinctione XIII.



Igitur in præsentī distinctione tria facit. Primo, tradit figuras, quæ præcesserunt hoc Sacramentum ejusque institutionem. Secundo, formam ejus, et materiam. Tertio, distinguit id quod est Sacramentum tantum, res tantum, et res et Sacramentum simul.

Circa primum, docet eucharistiæ Sacramentum, quod ad spiritualementem refectionem in ipsomet fonte gratiæ datur, præfiguratum fuisse in cibo illo cœlesti manna, quod datum est populo in deserto, sicut baptismus in transitu maris rubri præfiguratus est. Fuit etiam præfiguratum in agno paschali cujus sanguis liberavit populum ab exterminatore. In ritu etiam Melchisedech qui panem, et vinum obtulit. Instituit autem Dominus hoc Sacramentum quando post typicum agnum, corpus, et sanguinem suum discipulis in cœna obtulit, ut coleretur jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium.

Circa secundum, docet quod forma hujus Sacramenti sunt illa verba : *Hoc est corpus meum* circa panem, et illa : *Hic est sanguis meus* circa vinum, per quæ fit conversio illorum in substantiam corporis Christi. Reliqua vero verba ad laudem Dei, vel orationem pertinent ut Ambrosius et Augustinus dicunt. Quare autem hoc Sacramentum post cœnam Dominus discipulis dederit, respondetur ideo esse, ut ostenderet Sacramenta legis veteris inter quæ præcipuum in significatione erat cœna agni paschalis in morte sua terminari, et in novum sacrificium desinere. Et ut arctius memoriæ tantum Sacramentum figeretur post alia dedit in ultima cœna. Ecclesia tamen ob divini Sacramenti reverentiam non a cœnatis, vel pransis, sed a jejunis illud sumi præcepit.

Circa tertium, docet Sacramentum tantum, id est, id quod ratio-

nem signi externi habet in hoc mysterio esse species illas panis, et vini. Res autem significata est duplex. Altera, quæ est in eo contenta, et significata, altera quæ est significata, et non contenta. Prima est corpus ipsum Christi, quod de Virgine natum est. Secunda est unitas Ecclesiæ in prædestinatis, et vocatis, quæ unitas fit per gratiam, et charitatem. Quæ unitas solet etiam vocari caro, vel corpus Christi mysticum. Itaque Sacramentum, et non res, est visibilis species panis, et vini. Res et Sacramentum vera Christi caro. Res et non Sacramentum caro Christi mystica, scilicet unitas per gratiam in illo. Et utriusque rei similitudinem habet panis, et vinum. Nam sicut panis reficit, et sustentat, ita caro et sanguis Christi animam reficit, et sicut panis ex multis granis fit, sic ex multis personis unitas fidelium, unus enim panis, et unum corpus multi sumus, ut ait Apostolus.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an eucharistia sit Sacramentum, de quo 3 par. quæstio. LXXIII, articul. I. Secundo, an convenienter fuerit institutum et in figuris antiquis præsignatum, de quo ibi, art. III et VI. Tertio, an solum debeat a jejunis sumi, de quo 3 par. quæst. LXXX, art. VIII. Quarto, an forma panis sit : *Hoc est corpus meum*, et sanguinis : *Hic est sanguis meus*, et, quomodo alia verba concurrant de quo 3 par. quæstio. LXXVIII, art. I et III. Quinto, an istis verbis insit aliqua virtus creata ad consecrandum, et quæ sit, de quo ibi art. II et 3 par. quæstio. LXII, artic. II.

## DISTINCTIO IX.

Explicatis his quæ ad hoc Sacramentum concurrunt, explicat in hac distinctione ea quæ pertinent ad

usum hujus Sacramenti. Et facit tria. Primo, distinguit duos modos manducandi Christum. Secundo, errorem quemdam refutat. Tertio, explicat verba quædam Augustini.

Circa primum, docet duos esse modos manducandi. Primus sacramentalis, secundus spiritualis. Sacramentalis fit per sumptionem corporalem Sacramenti, spiritualis per mansionem Christi in anima mediante gratia. Unde spiritualis manducatio solum convenit bonis; sacramentalis vero etiam his, qui manducant corpus Christi ad judicium. Sed ille spiritualiter manducat, qui incorporatur unitati Christi tamquam membrum ejus vivum, ut ex Augustino ibi probat.

Circa secundum, quidam erraverunt dicentes solum a bonis sumi corpus, et sanguinem Christi. Sed sine dubio tenendum est, quod etiam a malis sumitur corpus Christi sacramentaliter, id est, ipsum corpus Christi sub Sacramento; sed a bonis, et sacramentaliter, et spiritualiter, ut ex Gregorio et Augustino docet, qui sumit illud ex Apostolo: *Qui manducat et bibit calicem Domini indigne, judicium sibi manducat, et bibit, non dijudicans corpus Domini*. Sumit ergo ipsum, qui indigne sumit, et fit illi malum, quod bonum est, quia male accipit.

Circa tertium, ponit verba Augustini dicentis: « Bonus accipit Sacramentum, et rem Sacramenti, malus vero Sacramentum, et non rem. » Intelligit, quod malus sumit Sacramentum, et corpus Christi verum, sed non rem, id est, gratiam. Item ait Augustinus: « Non manducans manducat, et manducans non manducat. » Sensus est non manducans sacramentaliter potest manducare spiritualiter, et manducans sacramentaliter, aliquando non spiritualiter manducat, et dicuntur sumere veritatem carnis et sanguinis, qui

spiritualiter manducant, id est, veram efficientiam eorum quæ significant scilicet remissionem peccatorum, et sic orat Ecclesia, ut quod specie gerimus veritate capiamus, id est, fructu, et gratia.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an sacramentalis manducatio sit de necessitate salutis, de quo 3 par. quæst. LXXIII, art. IV. Secundo, an sint distinguendi duo modi manducationis, scilicet sacramentalis, et spiritualis, de quo qu. LXXX, art. I. Tertio, an manducant sacramentaliter peccatores, infideles, et bruta si comedant Sacramentum, de quo cit. q. LXXX, art. VIII. Quarto, inquit an sit peccatum, et quale peccatum sit recipere Sacramentum cum conscientia peccati mortalis, de quo dicta q. LXXX, art. IV et V. Quinto, an pollutio in somnis impediat sumptionem, de quo ibi, art. VII. Sexto, an sacerdos debeat dare corpus Christi peccatori petenti, sive occulto, sive publico, de quo ibi, art. VI.

#### DISTINCTIO X.

Incipit agere in speciali de his, quæ ad Sacramentum istud pertinent. Et primo de eo quod est contentum in Sacramento sicut res, et Sacramentum simul, scilicet corpus Christi. Et facit tria. Primo, proponit errorem dicentium non esse vere in Sacramento corpus Christi, et eorum rationes proponit. Secundo, solvit rationes illorum. Tertio, adducit auctoritates probantes verum Christi corpus esse in Sacramento.

Circa primum, refert errorem eorum, qui dixerunt corpus Christi non esse vere in hoc Sacramento, sed tamquam in signo. Qui fundantur primo in eo, quod dixit Christus duodecim discipulis postquam alii abierunt retro non credentes, quod

deberent manducare corpus, et sanguinem ejus, spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam, verba quæ ego loquor spiritus, et vita sunt, ergo spiritualiter hoc est intelligendum, non corporaliter, quod illud corpus, quod videbant manducaturi essent, et bibituri illum sanguinem quem erat fusurus, ut Augustinus dicit. Secundo, quia idem Augustinus ait donec sæculum finiatur sursum est Dominus, corpus ejus in quo resurrexit in uno loco esse oportet, veritas autem ejus ubique diffusa est. Tertio, Christus dicit : *Pauperes semper habebitis vobiscum, me autem non semper habebitis.*

Circa secundum, solvit rationes ex Augustino; est enim sensus illarum, quod corpus Domini visibile, et corporale non modo visibili, sed sacramentali, et spirituali manducandum sit, non dividendo, et discernendo illud, sed integrum sumendo. Unde Augustini epistola ad Iræneum, et habetur de consecratione distinctione II cap. « Non hoc ipsum, inquit, et non ipsum corpus, quod videbatur, manducatur, ipsum quidem invisibiliter, non ipsum visibiliter. » Si ergo visibili modo comederetur caro non prodesset, bene tamen invisibili modo. Et Christus in uno loco habet corpus suum sub visibili forma, et ut homo in cœlo est sub visibili forma, in Sacramento autem invisibili modo; et non semper habemus Christum nobiscum visibiliter, bene tamen sacramentaliter. Et ideo aliquando Augustinus vocat carnem ejus invisibilem, quæ est in altari, quia operta speciebus panis, et sub modo invisibili sumitur. Ideo addit quod carne, et sanguine invisibili significatur corpus Christi visibile, et palpabile, quæ locutio per tropum intelligenda est, id est, Sacramentum carnis Christi invisibili modo positum si-

gnificat Christum in sua forma visibili existentem.

Circa tertium, probat vere corpus Christi esse in hoc Sacramento ex illis verbis Christi : *Accipite et comedite : Hoc est corpus meum*, adducta interpretatione Ambrosii, qui dicit illis verbis commutari substantiam panis, et vini in corpus, et sanguinem Christi, et Augustinus qui dicit : « Cum fideliter fateamur ante consecrationem panem, et vinum esse, quod natura formavit, post consecrationem vero carnem Christi, et sanguinem, quod benedictio consecravit. » Et Ambrosius : « Ubi accessit consecratio de pane fit caro Christi. » Idem Eusebius Emisenus dicit, et ex Augustino iterum recitat.

Circa hanc distinctionem, inquit D. Thomas, an corpus Christi vere contineatur in hoc Sacramento, de quo 3 par. quæstio. LXXV, artic. I. Secundo, an totum, quod est in Christo, contineatur ibi, anima, divinitas, etc. de quo quæst. LXXVI, artic. I. Tertio, quomodo contineatur ibi, an circumscriptive, an sub qualibet parte specierum, an mobiliter, de quo quæstio. LXXVI, artic. V et VI. Quarto, utrum possit modus ille sacramentalis attingi ab oculo corporeo, an ab Angelo, vel ab aliquo viatore, de quo etiam quæstio. LXXVI, artic. VII.

## DISTINCTIO XI.

Ostenso, quod contentum in Sacramento est corpus Christi verum, agit in hac distinctione Magister de actione conversiva panis in corpus Christi, quæ dicitur transsubstantiatio. Et facit tria. Primo, tractat de modo hujus conversionis qualis sit, et quomodo transeat illa substantia in corpus Christi. Secundo, cur sub aliena specie, et sub duplici specie ponatur. Tertio, an speciei vini de-



beat aqua admisceri ut consecratio fiat.

Circa primum, proponit dubitationem, an conversio ista sit formalis, vel substantialis, vel quomodo sit appellenda. Respondetur non esse formalem in qua mutantur formæ manente subjecto, hic vero manent formæ, id est, accidentiæ, et mutatur subjectum, id est, substantia panis, et sic substantialis dici potest. Quod si objiciatur, quia si ex pane fiat corpus Christi, ergo quotidie aliqua substantia fiat corpus Christi, quæ ante non erat, ergo augebitur, et formabitur quotidie corpus Christi, de novo, respondetur non formari corpus Christi, neque augeri de novo, sed in ipsum jam formatum converti hanc substantiam panis in illud corpus, non addendo illi, sed in illud quod erat, transmutando aliquid. Si vero quæritur quomodo hoc fiat, respondetur mysterium hoc fidei credi salubriter posse, investigari non posse, et ita hoc relinquatur omnipotentiae, et voluntati Dei. Addit aliam dubitationem, an concedendum sit, quod substantia panis fit caro Christi, sicut aqua fit vinum, nec tamen aqua dicitur esse vinum. Aliqui ita concedunt, alii dicunt, quod illud, quod erat panis post consecrationem est corpus Christi, non tamen sequitur, quod panis est caro Christi, quia jam non est substantia panis, vel vini. Respondetur tamen intelligendum esse sic, quod substantia panis manens non est corpus Christi, tamen mutata in ipsum, est corpus Christi, nec tamen substantia panis, et vini est materia de qua fit corpus, sed est id, quod transit in corpus Christi. Denique, quidam dicunt conversionem illam sic fieri, quod sub accidentibus sub quibus erat substantia panis, et vini sit substantia corporis, et sanguinis Christi, quin afficiatur accidentibus, et sic tran-

sire panem in corpus Christi, quia ubi erat panis est corpus Christi, substantia vero panis, vel in nihilum cedit, vel in præjacentem materiam solvitur. Alii ibi putaverunt remanere substantiam panis, et vini, simul cum corpore Christi. Sed hoc secundum omnino rejiciendum est, quia ut sancti dicunt ibi est unum corpus, et una caro, scilicet caro Christi, et corpus sumptum de Virgine, quod auctoritate Ambrosii et Gregorii probat.

Circa secundum, docet sumi Christum sub aliena specie triplici de causa, tum ut fides habeat meritum sumendo Christum occultatum, et non videndo ipsum : tum ne horror incuteretur fidelibus comedendo carnem vivam : tum ne nobis ab infidelibus insultaretur si viderent nos comedere, et bibere sanguinem in propria specie. Sub duabus autem speciebus sumitur, ut totam naturam humanam pro nobis assumpsisse, et nobis erogasse monstraretur, sub specie enim panis caro designatur, sub specie vini anima, quia anima in sanguine est, et si unum daretur nobis sine altero non significaretur dari ad utriusque salutem ; sed tamen sub qualibet specie totum sumitur. Nec sunt duo Sacramenta, sed unum quia idem sumitur in utraque.

Circa tertium, docet aquam debere vino misceri secundum præcepta canonum in calice propter significationem, quia aqua significat populum, qui Christo conjungitur, et adunatur per fidem. An vero si præmittatur aqua, consecratio teneat, respondetur ex Julio Papa, et Cypriano non posse aquam solam, aut unum solum esse calicem Domini nisi utrumque simul. Non tamen videtur irritum Sacramentum, si ignoranter omittatur, et non introducendo hæresim, quod ex ritu Græcorum, et ex verbis Cypriani colli-

git. Aquam tamen sine vino nullo modo consecrari posse certum est, nec panis nisi de frumento tritici. Unde cum dicitur non posse vinum sine aqua consecrari, intelligitur non posse debite, et licite, nisi simpliciter, et ignoranter fiat.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum substantia panis remaneat post consecrationem: an vero, annihiletur, de quo 3 par. quæstio. LXXV, artic. II et III. Secundo, an possit converti in corpus Christi, ubi de formali termino hujus transubstantiationis, et an ex vi actionis desinat panis; an ex sola significatione verborum, de quo q. LXXV, cit. Tertio, an sit successiva, vel in instanti, de quo ibi articul. VII. Quarto, agit de materia remota hujus Sacramenti, an sit panis et vinum, et quale vinum, et panis, et in qua quantitate, de quo 3 p. quæst. LXXIV. Quinto, an aqua debeat misceri vino, et an convertatur in sanguinem, de quo quæstio. LXXIV, articul. VII et VIII. Sexto, an Christus corpus suum manducaverit, et etiam Judæ dederit, et an ibi fuerit corpus suum passibile, vel impassibile, de quo 3 p. qu. LXXXI, art. V et II et III.

## DISTINCTIO XII.

Agit in hac distinctione de eo, quod est Sacramentum tantum, scilicet de speciebus, et de effectu Sacramenti. Et circa hoc facit quatuor. Primo, tractat an species accidentales maneant sine subjecto. Secundo, an fractio vera ibi fiat, et quid significant partes fractæ. Tertio, an vere immoletur Christus in sacrificio. Quarto, quis sit effectus ejus.

Circa primum, docet accidentia in hoc Sacramento manere sine subjecto, quia ibi non manet nisi substantia corporis, et sanguinis

Christi, quæ illis accidentibus non afficitur.

Circa secundum, inquit de fractione, quæ fit in Sacramento, quid frangatur ibi, cum solum sit substantia corporis Christi, et hæc dividi non possit, cum sit impassibilis. Aliqui ergo dixerunt ibi non esse veram fractionem, sed tantum apparentem. Contra quos objicitur illud Ambrosii, nihil falsi putandum est in sacrificio veritatis, vel sicut fit in magorum præstigiis. Alii dicunt per Dei potentiam fieri, ut ibi sit fractio, et nihil frangatur, sicut ibi est species panis, et non est panis. Alii dicunt dividi ibi corpus Christi, et tamen integrum, et incorruptibile manere. Sed vera responsio est ibi dari veram fractionem non in aliqua substantia, sed in quantitate, seu specie panis, quæ ibi manet separata sine subjecto, sicut Apostolus dicit: *Panis quem frangimus*, id est, species panis. Et Augustinus: «Necquando manducamus, partes de illo facimus.» Et iterum per partes manducatur, et manet integer totus. Quid autem significant partes fractæ? Respondetur quod ut Sergius Papa tradit, pars fracta, quæ in calicem mittitur, corpus Christi quod resurrexit significat, pars comesta significat membra ejus, quæ sunt super terram, pars quæ remanet usque ad finem misæ, corpora sanctorum quæ jacent in sepulcris. Et fractio ipsa passionem et ejus mortem repræsentat.

Circa tertium, inquit an id quod facit sacerdos, verum sacrificium sit veraque immolatio. Respondetur verum sacrificium esse repræsentativum sacrificii, et immolationis Christi in cruce. Unde Augustinus: «Semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen quotidie immolatur in Sacramento.» Et Ambrosius: «In Christo oblata est hostia ad salutem potens. Quid er-



go nos? Nonne quotidie offerimus? Etsi quotidie offeramus, ad recordationem ejus mortis fit, et una est hostia non multæ. »

Circa quantum, ostendit quod virtus hujus Sacramenti est remissio venialium, et perfectio virtutis, institutum est enim in augmentum charitatis, et in medicinam quotidianam infirmitatis. Unde Ambrosius : « Debeo semper accipere, qui semper pecco. » Et Augustinus : « Quia quotidie labimur, quotidie Christus mystice immolatur pro nobis. » An vero quotidie communicandum sit, Augustinus respondet : « Quotidie eucharistiam accipere, nec laudo, nec vitupero, omnibus tamen dominicis diebus communicandum hortor. Si tamen mens in affectu peccandi est, gravari magis dico eucharistiæ perceptione, quam purificari. Saltem vero ter in anno homines communicant, videlicet in paschate, pentecoste, et nativitate Christi. »

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an maneant in hoc Sacramento accidentia sine subiecto, de quo 3 par. quæstio. LXXVII. Secundo, an possint aliquid immutare, aut ex eis aliquid generari possit; an aliquis liquor permisceri, de quo eadem q. art. III, v et VI. Tertio, an corpus Christi frangatur, de quo ibidem, articul. VII. Quarto, an effectus hujus Sacramenti sit augere virtutes, et tollere venialia, de quo 3 par. quæstio. LXXIX, artic. I et IV. Quinto, an debeat frequentari hoc Sacramentum ita ut quolibet die sumatur, de quo 3 par. quæstio. LXXX, articul. III. Et contra, an liceat omnino cessare a communione, de quo ibi, artic. XI.

#### DISTINCTIO XIII.

Agit in hac distinctione ultimum, quod tractare proposuit de eucha-

ristia, scilicet de ministris hujus Sacramenti. Et facit tria. Primo, tractat an peccator sacerdos possit hoc conficere Sacramentum. Secundo, an excommunicatus, et hæreticus censendus.

Circa primum, docet tam bonos, quam malos ministros posse vera conficere Sacramenta, quod ex Augustino et Gregorio probat, quia virtute Creatoris ista fiunt, et non propriæ virtutis merito, alias pro majori, vel minori merito ministri, major, vel minor esset gratia Sacramenti.

Circa secundum, est sententia Magistri quod excommunicati, et hæretici non conficiunt hoc Sacramentum, tum quia non in persona sua offerunt, sed in persona Ecclesiæ dicendo : Offerimus tibi, etc. isti autem sunt præcisi ab Ecclesia, et ita specialiter hoc Sacramentum extra Ecclesiam non potest celebrari, licet alia possint : tum etiam quia ad hæretici ministerium Deus non mittit benedictionem, neque Angelum, ut perferatur hæc oblatio ad Deum, sicut orat Ecclesia : Jube hæc perferri per sanctum Angelum tuum, etc. ergo non benedicitur hostia ab illo quem scimus esse maledictum; et hæc est ratio Augustini. Addit Magister quod sacerdos debet habere intentionem faciendi Sacramentum, et ita si non credit de illo mysterio veritatem, quomodo intendit illud conficere? Ad quod alii dicunt, quod potest intendere id quod alii cum recta intentione faciunt. Unde videtur loqui Magistrum, de hæretico pervertente intentionem conficiendi in hoc mysterio.

Circa tertium, docet ex Hilario, Hieronymo et Augustino quod hæreticus est, qui pro alicujus temporalis commodi, et maxime gloriæ acquirendæ causa falsas, aut novas opiniones gignit, vel sequitur, ex prava enim intelligentia Scripturæ,



et verbis inordinate prolatis, fit hæresis.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, qui possint consecrare; an solus sacerdos; an etiam si hæreticus, vel excommunicatus et degradatus sit, de quo etiam 3 p. q. LXXXII per multos art. Secundo, inquit an plures possint eandem hostiam conficere, de quo qu. LXXXII, artic. II. Tertio, quo ritu, et cæremoniis sit celebrandum, de quo III par. qu. LXXXIII. Quarto, an possit recipi communio a laico sive a diacono vel ab excommunicato, etc. de quo qu. LXXXII, cit. art. III et IX. Denique, inquit de hæresi, quid sit, et an hæretici sint sustinendi, de quo 2-2 quæst. XI.

#### DISTINCTIO XIV.

Expedito Sacramento eucharistiæ in sex præcedentibus distinctionibus aggreditur in præsentī agere de pœnitentia secundum se tam in communi, quam speciali secundum ejus partes usque ad distinctionem XVIII. Secundo, de ministro hujus Sacramenti a distinctione XVIII usque ad XX. Tertio, de quibusdam accidentibus pœnitentiæ, ut quod debito tempore fiat, quod peccata dimissa non redeunt, et alia similia.

Igitur in præsentī distinctione agit de pœnitentia secundum se, et communi, in sequenti de integritate ipsius. Et præsens distinctio dividitur in quatuor partes. In prima, quid sit pœnitentia, et quotuplex docet. In secunda, proponit errorem quemdam circa pœnitentiam, et auctoritates quibus innitebatur. In tertia, solvit eas. In quarta, auctoritatibus probat oppositum.

Circa primum, docet pœnitentiam deservire lapsis post baptismum, ut reparentur, et ita dicitur secunda

tabula post naufragium. Sumitur autem pœnitentia interior, et pro Sacramento, quod est pœnitentia exterior. An vero omnis exterior pœnitentia Sacramentum sit, postea investigabitur. Pœnitentia dicitur a puniendo, quia quis punit illicita, quæ commisit. Et definitur ab Ambrosio, quod est præterita mala plangere, et iterum plangenda non committere. Et idem habet Gregorius : « Qui enim alia deplorat, quod alia committat, aut ignorat, aut dissimulat pœnitentiam. »

Circa secundum, refert quorundam errorem, qui dixerunt pœnitentiam non fuisse veram, si iterum quis delinquat, et ita si est vera ulterius non peccat graviter. Ad quod facere videntur quædam auctoritates, sicut Isidori, qui dicit, quod lavatur, et non est mundus, qui plangit quæ gessit, nec deserit, et post lacrymas ea quæ fleverat repetit. Et Augustinus : « Inanis est pœnitentia, quam sequens culpa coinquinat. » Et Ambrosius : « Si veram pœnitentiam in Christo agerent, iterandam postea non putarent, quia sicut unum baptismus, ita est pœnitentia. »

Circa tertium, solvit prædictas auctoritates, quod loquuntur de eo, qui quando pœnitet sic plangit, quod tamen voluntatem peccati non deserit. Si autem voluntatem mutat, et propositum, vere pœnitet, licet postea iterum de facto ex infirmitate cadat. Sic ergo dicitur irrisor, non pœnitens, qui plangenda committit, id est, qui voluntatem committendi non deserit, et qui post lacrymas, repetit quæ flevit, non est mundus quantum ad salutem, quia perdit iterum gratiam. Inanis etiam dicitur pœnitentia, quam sequens culpa coinquinat, quia caret fructu adipiscendæ salutis, mortificatur enim per peccatum pœnitentia prior, licet si iterum pœniteat reviviscat, opera vero facta extra charitatem,

ita sunt mortua, quod nunquam reviviscunt. Quod vero dicit Augustinus: « Pœnitentia est vindicta semper puniens, quod commisit, et quod quotidie dolendum, etc. » intelligitur de pœnitentia perfecta, non simpliciter. Et illud si pœnitentia finitur, nihil de venia relinquitur, sensus est, quoad effectum obtinendæ salutis, et quia redeunt peccata priora quantum ad majorem ingratitudinem peccantis. Quod vero dicit Ambrosius tantum unam esse pœnitentiam, loquitur de pœnitentia solemni, quæ erat in usu Ecclesiæ, et semel tantum imponebatur, nec iterabatur, de qua etiam loquitur Augustinus et Origenes, quando dicunt semel concedi in Ecclesia.

Circa quartum, affert auctoritatem Augustini et Chrysostomi qui dicunt etiam peccantibus post pœnitentiam actam Deum indulgentiam tribuere si pœniteant, semperque sinceram suscipere pœnitentiam, nec propter hoc præstat Deus incentivum peccati, sed potius constat illi ea disciplinare, qui toties ea destruit, alioquin postquam quis peccavit frustra se exerceret in bonis operibus, sed voluptate vitæ frui consuleretur. Et David post commissum adulterium iterum peccavit numerando populum, et veniam obtinuit. Cum vero dicit Apostolus, quod voluntarie peccantibus non relinquitur alia hostia pro peccato, intelligitur, quod non relinquitur secundus baptismus, bene tamen pœnitentia, ut ibi Chrysostomus explicat.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an pœnitentia sit virtus, et qualis virtus; an generalis; an pars justitiæ, vel distincta a religione, de quibus agit 3 par. quæstio. LXXXV. Secundo, de subjecto ejus, an sit in voluntate, de quo ibidem, articul. iv. Item, an sit in innocentibus, in Angelis, in beatis, etc.

de quo hic. Tertio, inquit de ejus accidentibus, an possit iterari; an debeat durare usque ad finem vitæ; an interrumpi, de quo 3 par. quæstio. LXXXIV, articul. viii et ix. Quarto, inquit de effectibus pœnitentiæ, an tollat peccata, et in quo genere causæ; an tollat reatum pœnæ; an virtutes restituat, de quo 3 par. quæstio. LXXXIX. Quinto, an merita reviviscant per pœnitentiam, et utrum ad majorem gratiam, vel ad minorem, de quo quæstio. LXXXIX cit. articul. v. Sexto, an sine pœnitentia possit remitti peccatum, de quo etiam tertia parte, qu. LXXXVI, art. I, II qu. CXIII, art. II.

#### DISTINCTIO XV.

Explicata ratione pœnitentiæ in communi in præcedenti distinctione, agit in præsentī de ejus integritate contra errorem quorundam, qui ponebant posse haberi pœnitentiam de uno peccato, et non de alio. Et dividitur in tres partes. In prima, ponit fundamenta hujus erroris. In secunda, illa solvit. In tertia, auctoritatibus probat veram sententiam.

Circa primum, dixerunt aliqui posse eum qui plura habet peccata de uno pœnitere, et consequi veniam, non de aliis. Fundabantur in illo loco Nahum I: *Non consurget duplex tribulatio*, vel ut alii legunt: *Non judicabit Deus bis idipsum*, ergo qui pro aliquo peccato satisfacit, licet alia taceat, iterum non punietur pro illo. Quem locum agit Magister non cogere, ut dicamus omnia, quæ temporaliter puniuntur non iterum puniri, nisi tantum in illis, qui inter ipsa flagella emendantur, aliquando enim dantur flagella propter corrigenda peccata, aliquando ad judicium pœnæ, ut sequatur in inferno juxta illud: *Duplici contritione contere eos*. Et li-

cet Hieronymus super illum locum Nahum referat homines in diluvio, Sodomitas in igne, Ægyptios in mari punitos, ne in æternum punirentur, non tamen de omnibus intelligitur, sed de illis, qui inter ipsas pœnas veram etsi brevem pœnitentiam egerunt: nam et ibi Hieronymus de eo, qui in adulterio decollatur censet puniri postea a Deo, et magna peccata æternis suppliciis reservari, minora vero temporali pœna purgari. Adducunt etiam alias auctoritates ex Gregorio et Ambrosio qui significat unum peccatum sine alio resecari, et corrigi. Ratione denique utuntur, quia si quis unum peccatum confitetur, et aliud tacet, postea vero conversus etiam secundum confitetur, non recipit pœnitentiam pro priori, ergo illud jam deletum erat.

Circa secundum respondet his fundamentis. Et ad primum ex Nahum propheta, jam ostensum est, quod non cogit. Ad auctoritates Gregorii et Ambrosii respondet Gregorium loqui de cessatione ab uno delicto non cessando ab alio, non de remissione unius non remisso alio. Et quia etiam ipsa cessatio a delicto est ex gratia Dei disponentis paulatim ad pœnitentiam, ideo juxta hoc intelligit dictum prophetæ, quod pluit Deus super unam partem civitatis, et non super aliam. Ambrosius autem cum dicit, quod etsi fides desit, pœna satisfacit, id fides idem est quod scientia, seu conscientia delicti, et ita si aliquis flagellatur pro peccato cujus non est conscientia, et patienter fert satisfacit, et relevatur. Ad rationem autem qua moventur oppositi auctores respondet duplici via. Primo, secundum aliquos, qui tenent illam priorem satisfactionem pro uno peccato, tacito alio non esse fructuosam, nec puram satisfactionem, ad quod comprobandum affert auctoritatem Augustini,

quod qui scelerate vivunt, et eleemosynas faciunt non debent sibi blandiri quasi per tales eleemosynas mudentur, solum enim mudentur eleemosynæ ordinate factæ, ut se primum diligens convertatur ad Deum non ut immunitatem in peccando amet per eleemosynas. Secundo, juxta alios, illa satisfactio vera fuit, licet infructuosa ad obtinendam veniam, vivificari tamen incipiet, cum quis vere pœnituerit, ad quod auctoritates quasdam inducunt Augustini et Hieronymi qui videntur dicere Deum non oblivisci, sed remunerari bona opera, quæ fecit peccator: sed hæc intelliguntur de eo, qui aliquo tempore in charitate bona opera fecit, postea vero mortificat illa per peccatum, et pœnitendo iterum vivificat, quæ vero extra charitatem fiunt semper mortua manent. Vel bona opera facta in peccato, dicuntur a Deo remunerari, quia tolerabilius judicium erit ei, non quia veniam promerebitur, ut ex Augustino probat id dicente.

Circa tertium, addit auctoritates aliquas quibus probat nunquam remitti unum peccatum sive alio: dicit enim Augustinus quod Christus expulit septem dæmonia, ut omnia crimina simul ejicienda doceret. Et quod nunquam aliquem sanavit Dominus, quem non omnino liberavit. Et quod impietas quædam est dimidiam a Deo sperare veniam, remanet enim in crimine, et consequenter inimicus Deo, et non ei placatus. Item: « Si fecisse pœnitet, noli facere, si adhuc facis, certe non es pœnitens. » Item Innocentius II: « Falsam pœnitentiam esse constat, cum spretis pluribus, de uno solo pœnitentia agitur. » Ex quibus colligit veram pœnitentiam esse, quæ peccatum abolet, et scelus corrigit, et illa corrigit, quæ odium commissi criminis, et committendi, cum desiderio satisfaciendi affert. Et ideo Ju-



das licet pœnituerit, non correxit crimen, sed addidit homicidium.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D.Thomas, utrum possimus satisfacere Deo pro peccato; an ad æqualitatem, et quam infinitatem habeat peccatum, de quibus 3 par. q. 1 art. II. Secundo, an possit satisfacere de uno peccato sine alio; an extra charitatem satisfacere possit, et quid prosint illa opera extra charitatem, de quibus hic qu. I, articul. III. Agit etiam de restitutione, quæ est satisfactionis pars, an teneatur homo semper restituere, et an solum quæ recipit, et cui sit restituendum, de quo 2-2 quæstio. LXII, et quia satisfactio fit per eleemosynam, jejunium, et orationem, de illis etiam inquit, de eleemosyna, cujus virtutis sit, cui debeat fieri et a quo, de quibus 2-2 quæstio xxxi; de jejunio, cujus actus virtutis sit, et quis teneatur ad illud, et quo tempore sit obligatio jejunii, de quo 2-2 quæstio. CXLVII; de oratione vero, cujus virtutis sit actus, qui teneatur orare, et quando obliget, et quid sit petendum, etc. de quibus 2-2 q. LXXXIII.

#### DISTINCTIO XVI.

Incipit in hac distinctione agere de partibus pœnitentiæ, tam in præsentī, quam in sequenti distinctione. In præsentī, ergo tria facit. Primo, enumerat tres partes pœnitentiæ integrales, explicatque specialiter quomodo sit facienda confessio, et satisfactio. Secundo, distinguit triplex genus pœnitentiæ. Tertio, agit de satisfactione venialium.

Circa primum, partes integrales pœnitentiæ sunt tres, contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis, ut sicut triplici modo contra Deum peccamus, corde, ore, et opere ita tribus modis ei satisfaciamus. De contritione dicitur: *Scindite corda*

*vestra, et non vestimenta vestra;* de confessione: *Justus in principio accusator est sui;* de satisfactione: *Facite fructus dignos pœnitentiæ.* De confessione quomodo sit facienda attendendo qualitatem peccati, et peccantis, circumstantiasque ejus, committendo se totaliter sacerdoti, non dividendo confessionem, ut diversa diversis sacerdotibus manifestet; quomodo etiam debeat eleemosynam facere, a ludis et spectaculis abstinere, et facere alios fructus dignos pœnitentiæ docet ibi ex Augustino. Falsas etiam pœnitentias ex Gregorio dicit esse, quæ non secundum auctoritates sanctorum pro qualitate criminis imponuntur. Et ut prius quis restituat ablatum deponat odium, deserat officium, quod sine peccato, exerceri non potest, quam recipiat pœnitentiam.

Circa secundum, distinguit triplex genus pœnitentiæ. Una ante baptismum, de prioribus peccatis. Secunda, post baptismum de gravioribus. Tertia, de venialibus, et quotidianis, quam distinctionem ex Augustino ibi dari confirmat, et per se satis clara est, et quomodo sit necessaria pœnitentia venialium, si enim nimis gravant, opprimunt, sicut grave peccatum, scilicet disponendo ad illud.

Circa tertium, expendit qualis sit satisfactio pro venialibus, pro quibus ut Augustinus ait dicenda est oratio Dominica, quæ etiam valet ad delenda scelerate gesta. Et sic sufficit pro illis oratio Dominica, cum aliquo jejunio, et eleemosynis si præcedat etiam contritio, et confessio si facultas adsit. Pro gravioribus vero hæc etiam adhibenda sunt, sed multo vehementius atque districtius.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D.Thomas, an sint assignandæ tres partes pœnitentiæ Sacramento, et an illæ sint partes inte-

grales, vel subjectivæ, de quo 3 par. quæst. xc. Secundo, de remissione venialium, an requirat aliquem actum voluntatis; an infusionem gratiæ; an per quædam sacramentalia fiat ex opere operato, de quibus 3 par. quæstio. LXXXVII. Tercio, agit de circumstantiis actuum moralium, quæ sint, et quomodo ad actus morales comparentur, de quibus 1-2 qu. vii. Quarto, quomodo circumstantiæ aggravant peccatum, aut trahant in aliam speciem, de quo 1-2 quæst. xviii, et q. LXXII.

## DISTINCTIO XVII.

Agit de quibusdam quæstionibus, circa partes pœnitentiæ, præsertim circa confessionem. Et dividitur in tres partes, juxta tres quæstiones, quas proponit. Primo, an per contritionem sine confessione dimittatur peccatum. Secundo, an sufficiat confiteri Deo sine sacerdote. Tercio, an sufficiat laico confiteri.

Circa primum, refert duas opiniones. Quidam dicunt ante confessionem per interiorem contritionem peccatum dimitti, cum voto confessionis. Alii non nisi per confessionem. Utrique nituntur aliquibus auctoritatibus. Primi ex illo Psalmi: *Dixi confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem meam*, ubi Cassiodorus: «Ad solam promissionem peccatum dimittit, votum enim pro operatione judicatur.» Et Augustinus: «Nondum pronuntiat, et Deus dimittit.» Item ex illo: *Cor contritum, et humiliatum Deus non despiciet. Et cum conversus fuerit, et ingemuerit, vita vivet*, non dicitur ore confessus, sed ingemuerit. Et Lazarus non prius venit foras, et suscitatus est, sed intra sepulcrum suscitatus, postea exiit. Alii nituntur aliis auctoritatibus, ut est illud Isaïæ: *Dic tu ini-*

*quitates tuas*, ut justificeris. Et Ambrosii: «Non potest quisquam justificari a peccato, nisi ipsum fuerit ante confessus.» Idem Chrysostomus. Et Augustinus: «Nemo dicat occulte: Ego apud Deum ago, ergo sine causa dictum est: Quæ solverit in terra, soluta erunt in cœlo.» Item: «Puteus est profunditas iniquitatis in quam si cecideris non claudit super te os suum; si tu non claudis os tuum, confitere ergo et dic: De profundis clamavi ad te Domine, etc.» Inter has sententias hanc secundam eligit Magister quod videlicet per contritionem cordis et votum confessionis etiam ante actualem oris confessionem peccatum dimittitur, jam enim tunc confessio datur in corde, et voto, et de pœna in proposito accepta, vel ad negligentes, et contemnentes pœnitentiam exteriorem referenda sunt, si enim facultas adest confiteri debet.

Circa secundum, refert quorundam opinionem, qui dicebant sufficere confiteri soli Deo peccata, et non requiri quod sacerdoti, et moventur quibusdam auctoritatibus qui id videntur insinuare saltem loquendo de peccatis occultis, sicut est illud Psalmi: *Dixi confitebor adversum me injustitiam meam Domino*. Item Ambrosius: «Flevit Petrus, quia culpa obrepserit, non invenio, quid dixerit, invenio quod flevit: lavant lacrymæ quod pudor est confiteri.» Item Chrysostomus: «Non dico, ut te prodas in publicum, neque apud alios accuses, etc.» Et iterum: Peccata tua dicito, ut deleas illa, sed si confunderis alicui dicere, dicito ea quotidie in anima tua, non dico tibi ut confitearis ea conservo tuo, ut exprobet tibi, dicito Deo, qui curat ea, etc.» Similia etiam refert ex Prospero præsertim circa peccata occulta. Oppositum nihilominus docet indubitanter tenendum esse non solum ex illa auctoritate Jacobi: *Con-*



*fitemini alterutrum peccata vestra*, sed etiam ex aliis auctoritatibus Augustini et S. Leonis Papæ. Augustinus enim dicit: «Judicet se homo voluntarie dum potest, et cum in se pertulerit severissimæ medicinæ, sed utilissimæ sententiam veniat ad antistites, per quos illi claves ministrantur Ecclesiæ. » Et S. Leo Papa: «Indulgentiam Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeunt obtinere.» Item Augustinus: «Quem pœnitet omnino pœniteat, representet vitam suam Deo per sacerdotem, prævéniat iudicium Dei per confessionem. Præcepit enim Dominus mundandis ut ostenderent ora sacerdotibus docens corporali præséntia confitenda peccata non per scripta manifestanda. Erubescéntia ipsa partem habet remissionis, dignus est misericordia, qui spiritali labore quærit gratiam, laborat enim mens patiéndo erubescéntiam. Et quoniam verecúndia magna est pœna, qui erubescit pro Christo fit dignus misericordia. » Et iterum Leo Papa: Sufficit confessio, quæ primum Deo offertur, et tunc etiam sacerdoti, etc. »

Circa tertium, an possit aliquis confiteri laico, respondetur quærendum esse sacerdotem, quia ei potestas ligandi, et solvendi concessa est. Sed si desit docet ex Augustino, confiteri posse laico, quia, et si potestatem non habet solvendi fit tamen dignus veniam sacerdotis desiderio, qui confitetur socio. Itaque non facit Sacramentum, sed desiderium explicat faciendi. Et eorum qui confitetur sacerdoti, meliori modo quo potest confiteatur, et si peccatum occultum est sufficit referre sacerdoti, peccata autem publica publico curari debent, nemo enim digne pœnitere potest cui succurret Ecclesiæ unitas. Denique, docet tutius esse tam venialia, quam mortalia sacerdoti confiteri. Ad auctoritates vero

supra relatas contra necessitatem faciendi confessionem sacerdoti, respondetur ad Chrysostomum, quod loquitur de publica confessione, quæ facienda non est pro secretis delictis, sed secretam non excludit. Ad Ambrosium, lavant lacrymæ, quod pudor est confiteri, id est, confessione publica. Et licet dicat invenire, quod flevit Petrus non quid dixerit, hoc non obstat, quia non omnia scripta sunt, nec fortassis erat adhuc institutus Sacramenti confessionis modus. Et similiter dictum Prosperi de publica confessione intelligitur circa delicta occulta, non de secreta, alias si posset aliquis se ligare, et absolvere, non solis sacerdotibus potestas clavium data esset. Quare confessio necessaria est tamquam testimonium conscientiæ timentis Deum, tamquam erubescéntia pœnalis pro peccato, et punitio quædam illius tamquam subjectio iudicio sacerdotis, et ut homo fiat cautior, et humilior.

Circa hanc distinctionem, primo quærit D. Thomas, de justificatione quid sit; an sit remotio animæ et sanatio, de quo 1-2 q. cxiii, artic. i. Secundo, an justificatio requirat infusionem gratiæ; an etiam motum liberi arbitrii; et quem motum, an per contritionem formaliter fiat, de quo q. illa cxiii, art. ii, et sequ. Tertio, an infusio gratiæ præcedat ad remotionem culpæ; an procedat dispositio ipsa a gratia justificante, de quo dict. q. cxiii, art. viii. Quarto, quærit de contritione, an sit dolor de peccatis, an actu charitatis vel pœnitentiæ; an solum sit de peccatis præteritis et a se factis, de quo hic, et in additionibus. Quinto, quærit an expulsio culpæ sit effectus contritionis, de quo hic quæst. ii, art. v et in addit. Sexto, quærit de necessitate confessionis ad salutem et utrum omnes teneamur ad illam et quando, de quo hic q. iii, art. i



et in addit. q. vi, art. iii. Septimo, an possit dari confessio informis, de quo hic art. iii et in addit. q. ix, art. i. Octavo, an necessario sit confitendum sacerdoti, et an proprio sacerdoti, et utrum in absentia, de quo hic q. iii, art. iv et in addit. q. ix, art. iii.

## DISTINCTIO XVIII.

Explicato hucusque Sacramento, et virtute pœnitentiæ, incipit ab hac distinctione agere de ministris ejus, tum in hac, tum in sequentibus distinctionibus. In hac agendo de clavibus, eorumque potestate, in sequenti de his quibus competunt, et dantur.

In præsentī ergo agit de potestate clavium. Et facit tria. Primo, explicat, quid sint istæ claves, et quis earum usus. Secundo, circa earum actum movet dubium, an sacerdotes per claves peccati maculam tollant, aut quomodo dicantur solvere et ligare. Tertio, quid sint tenebræ illæ interiores, et macula a qua Deus liberat.

Circa primum, docet claves non esse aliud quam discernendi scientiam, et judicandi potestatem, qua solvitur et ligatur, quod jus ligandi, et solvendi Ecclesiæ convenit non hæresi, ut inquit Ambrosius. Ejus vero usus est discernere ligandos atque solvandos, et deinde ligare, et solvere.

Circa secundum, aliqui dixerunt, quod in peccato remanet macula seu tenebræ interiores, et has solus Deus tollit illuminando animam, et remanet reatus seu obligatio ad pœnam æternam ex peccato, et hanc solvunt sacerdotes, sicut in resurrectione Lazari Christus resuscitavit illum ad vitam, et Apostolis tradidit solvendum. Alii dicunt, quod etiam reatum culpæ solus Deus tollit, si-

cut et animam per se vivificat, et sicut in baptismo interius illuminat, licet sacerdos baptizet, ita interius gratia sua illuminat animam, et consequenter debitum æternæ mortis relaxat, licet sacerdos exterius absolvat. Et in hoc concordant auctoritates Augustini, Hieronymi, et Cassiodori, quod Deus per se ipsum tegit peccata, et non imputat. Ratio etiam ad id deducit, quia non potest haberi contritio nisi cum charitate, qui autem charitatem habet, et est Dei amicus, non est mortis dignus, neque filius iræ, ergo hoc ipso habet remissum debitum mortis æternæ. Deus ergo, qui dat contritionem et charitatem, debitum quoque tollit reatus æterni. Quomodo autem dicantur sacerdotes solvere et ligare? Respondetur sacerdotes vere et proprie solvere ac ligare, quibus Deus talem potestatem dedit. Primo, quia ut dicit Augustinus Sacramentum gratiæ dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per seipsum, vel per sanctos suos, per ipsius columnæ membra quibus dictum est: Si cui dimiseritis, dimittentur. Secundo, quia Deus interius solvit, sacerdotes autem ostendunt a Deo solutos, et sic in remittendis culpis id habet juris sacerdos evangelicus, quod olim legalis in curandis leprosis, lepra enim peccatum significat (sed in hoc non tenetur sententia Magistri.) Tertio, dicuntur ligare quatenus imponunt satisfactionem pœnitentibus, et ad eam illos obligant seu ligant, dicuntur vero solvere, quatenus de tali pœna aliquid dimittunt, vel ad Sacramentorum communionem admittunt. Quarto, ligant vel solvunt per censuras, et excommunicationem. His modis id quod sacerdotes ligant, vel solvunt super terram, solvitur vel ligatur in cœlis, quando juxta eorum merita vel demerita id fit.

Circa tertium, docet tenebras men-

tis esse ipsam privationem gratiæ, et naturalis boni seu inclinationis imminutio, intellectus obteectio seu obtenebratio, et hanc caliginem Deus pellit cum pœnitentiam immittit. Macula vero est dissimilitudo quædam, et elongatio a Deo qui est ipsa puritas, per quam elongationem fit anima impura, et polluta etiam transacto peccato, ut pote privata, munditie, et hanc tollit Deus per gratiam.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an claves sint in Ecclesia, et quid sint et an duæ, vel una, de quo etiam in additionibus. Secundo, de effectu clavium utrum se extendat ad remissionem culpæ, et quomodo illam tollat; an etiam ad tollendam pœnam, de quo ibi. Tertio, de macula peccati, quid sit, et an relinquatur ex quolibet peccato etiam veniali, de quo 1-2 q. LXXXVI. Quarto, agit de excommunicatione, an sit competens ejus definitio; an pro quolibet peccato possit poni; an etiam pro damno temporali. Item de ejus causa efficienti, an quilibet sacerdos possit excommunicare, et an possit seipsum, vel etiam superiorem excommunicare, de quo hic q. II et in addi. q. XXII, artic. IV. Denique, an sit peccatum communicare cum excommunicato, et in quibus; an quilibet sacerdos possit absolvere ab excommunicatione, et an possit quis absolvi invitus, etc. de quo hic q. II, artic. IV et V, et in addit. qu. II, artic. I et II.

#### DISTINCTIO XIX.

In præsentī distinctione, agit de his quibus competunt claves. Et facit tria. Primo, tractat an in omnibus sacerdotibus sit clavis scientiæ, vel etiam in aliquibus ante sacerdotium. Secundo, an in omnibus tam

malis quam bonis sacerdotibus sit altera clavis, quæ est potestas ligandi, atque solvendi. Tertio, solvit objectionem quamdam Scripturæ et describit qualis debeat esse iudex ecclesiasticus.

Circa primum, supponit quod claves dantur ab episcopo sacerdotibus in eorum ordinatione, et inquit de clavis scientiæ, quia plures ante consecrationem eam habent, plures post consecrationem ea carent. Respondetur multos sacerdotes carere executione hujus clavis, quia scientiam non habent, qui autem ante sacerdotium non per modum clavis eam habent, quia aperire, vel claudere per eam non possunt.

Circa secundum, duplicem ponit opinionem. Quidam dicunt clavem potestatis non omnibus sacerdotibus dari, sed imitatoribus Petri. Quod probant auctoritate Augustini dicentis peccata remitti a Deo, et a sanctis. Et iterum quod sacerdotes qui fiduciam habet bonæ vitæ non significatione, sed veritate, solus potest dimittere peccata. Et Gregorius illos sacerdotes dicit habere hanc potestatem, qui Apostolorum exempla simul cum doctrina tenent. Idemque ex Origene habetur. Alii vero dicunt quod omnes sacerdotes hanc potestatem habent licet non omnes digne illa utantur sed soli boni. Nec auctoritates allatæ negant malis sacerdotibus hanc inesse potestatem, sed illos non recte uti hac potestate docent. Quod vero omnes sacerdotes eam habeant docet Hieronymus super Matthæum, licet Petro soli detur, ut significetur Ecclesiæ unitas. Et malos sacerdotes etiam eam habere docet Augustinus quia per ministerium eorum traditur gratia, ut nec voluntas sacerdotum obesse vel prodesse possit. Quod etiam exemplo Caiaphæ adstruit, qui cum esset iniquus prophetavit, nec sacerdotali potestate privatus est. Cum vero



dicat Hesychius, quod sacerdotes propter eum qui in ipsis est, plenitudinem benedictionis tribuunt, nec solum sacerdotes sed quicumque in seipso Christum habet benedictionem præstare potest, non loquitur de benedictione propria sacerdotum in ministrando Sacramenta, sed de benedictione communi. Et dicuntur propter Christum inhabitantem tribuere plenitudinem benedictionis quia licite, et digne id faciunt.

Circa tertium, objicit illud Malachiæ ad malos sacerdotes: *Maledicam benedictionibus vestris*. Et iterum: *Væ his qui vivificant animas quæ non vivunt, et mortificant animas, quæ non moriuntur*, ergo per malos sacerdotes non datur gratia. Respondetur primo illud verbum: *Maledicam benedictionibus vestris* intelligi ab aliquibus de hæreticis, aut excommunicatis. Et illud: *Væ his qui, etc.* intelligitur de sacerdotibus, qui sine clave scientiæ et forma bonæ vitæ ligare vel solvere intentant. Secundo, dicitur: *Maledicam benedictionibus vestris* loquendo de his qui propter adulationem vel alium finem etiam inique agentibus remittunt peccata. Qualis vero debeat esse sacerdos, et iudex ecclesiasticus ut scilicet careat his de quibus alius judicare debet pulchre, et late docet ex Augustino de vera et falsa pœnit. capit. xx.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, quibus competat habere claves, an solis sacerdotibus evangelicis, an etiam legalibus, de quo hic, et in additionibus, q. xix, art. i. Secundo, an omnes sacerdotes etiam mali, et hæretici habeant claves, de quo ibi q. v, art. vi. Tertio, an sacerdos possit clave uti etiam in non subditum, an semper in subditum, ubi de jurisdictione quomodo duret et extendatur, de quo hic, et in addit. q. i, art. ii. Quarto,

inquit de correctione fraterna, an detur præceptum de correctione fraterna, et an possit quis etiam superiorem corrigere, de quo 2-2 q. xxxii, art. ii et iii. Quinto, an ordo correctionis fraternæ quoad omnes suos gradus sit in præcepto, de quo ibi, art. vii.

## DISTINCTIO XX.

Agit in hac distinctione de tempore pœnitentiæ. Et facit tria. Primo, ostendit usque ad extremum possedari veram pœnitentiam. Secundo, solvit duas difficultates circa impletionem satisfactionis. Tertio, alias difficultates proponit circa morientium pœnitentiam.

Circa primum, docet usque ad extremum articulum vitæ posse veram fieri pœnitentiam, nec de aliquo esse desperandum dum est in hac vita ut S. Leo dicit, sed tamen qui differunt pœnitentiam usque ad mortem, licet illis detur, non tamen securi exeunt ex hac vita, sicut illi qui ante instantiam mortis pœnitentiam agunt, ut inquit Augustinus, quia illi potius deseruntur a peccatis, quia non possunt ea amplius committere, quam ipsi peccata deserant, et sic non videntur ex amore Dei, sed ex timore pœnæ pœnitere. Si tamen etiam in fine vitæ ex dilectione Dei pœniteat, Deus reconciliatur illi sicut latroni in cruce. Et licet ei non condonetur omnis pœna, tamen in purgatorio quod omnem hujus vitæ pœnam excedit illam solvet.

Circa secundum, duas ponit difficultates. Prima, si is cui pœnitentia est injuncta, et illam non implet sicque decedit, an in igne purgatorii illam solvet. Respondetur sicut ad præcedentem difficultatem, quod si dolor cordis tantus sit ut sufficiat ad puniendum peccatum, Deus non am-



plius exiget pœnam: si vero sufficiens non sit in purgatorio solvet multo gravius quam hic: *Horrendum est enim incidere in manus Dei viventis*, qui nihil impunitum relinquit ex iustitia, etsi culpam ignoscat ex misericordia. Secunda difficultas, si satisfactio per negligentiam, vel ignorantiam sacerdotis condigna non fuit peccato, an sic decedens illa impleta sit liber ab omni pœna. Respondetur eodem modo, quod si contritio interior tanta fuit ut sufficeret ad vindictam peccati, omnino erit liber, sin minus per ignem purgabitur. Et licet præcipuum, quod in pœnitentibus attenditur sit mensura doloris potius quam temporis pœnitendi, ut dicit Augustinus, tamen quia de interiori dolore ministri Ecclesiæ non possunt esse certi, definiuntur quædam determinata tempora pœnitendi, ut Ecclesiæ satisfiat in qua peccata dimittuntur. Nec tamen satis aperte definiunt canones qualiter pro quolibet peccato pœnitentia sit imponenda, sed id arbitrio sacerdotis relinquunt quia apud Deum plus valet mensura doloris, quam temporis, et juxta fidelium devotionem vel negligentiam minuenda sunt vel protelanda, ut inquit Hieronymus.

Circa tertium, inquit tria, circa pœnitentiam morientium. Primo, an sit illis imponenda satisfactio. Respondetur ex pœnitentia Theodori, quod non, sed solum indicanda, quam merentur, etsi convaluerint, quod impleant illam. Et quia solebat Ecclesia determinata tempora pœnitentiæ statuere, ut tres annos vel septem, et similia et postea reconciliare pœnitentes, docet ex S. Leone Papa, quod si necessitas instaverit, aut ægritudo oppresserit reconciliatio est danda. Secundo, admonet ex Concilio Carthaginiensi III, quod presbyter inconsulto episcopo non debet reconciliare pœni-

tentem nisi extrema adsit necessitas. Et loquitur de pœnitente publico. Tertio, quærit de pœnitente publico. Quarto, quærit de illo qui festinans pro pœnitentia ad sacerdotem, antea moritur, an ejus oblatio sit recipienda. Respondetur affirmative ex Concilio Apanensi.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an in fine vitæ possit quis absolvi a quolibet sacerdote. Secundo, an quantitas pœnæ debeat taxari secundum quantitatem culpæ. Tertio, an indulgentia relaxet pœnam debitam pro peccato, et quantum de pœna relaxet, an tantum valeat quantum sonat, de quibus tractat hic et in addit. qu. xxv, articul. i. Quarto, inquit an pro subsidio temporali possit concedi indulgentia, de quo hic et ibi articul. III. Quinto, quis possit facere indulgentiam, an omnis episcopus, an omnis sacerdos parochialis, an etiam diaconus, de quo hic articul. IV, denique, an valeat indulgentia omnibus, qui accipiunt etiam si sint in peccato mortali, et quibus aliis, de quo hic art. V et q. xxvii additio- num.

#### DISTINCTIO XXI.

Quia in præcedenti distinctione tractatum est de tempore pœnitentiæ, solvit in hac distinctione tres difficultates. Primo, circa peccata quæ post hanc vitam dimittuntur. Secundo, circa generalem concessionem, an peccata deleat. Tertio, circa sigillum confessionis in sacerdote.

Circa primum, docet peccata aliqua post hanc vitam dimitti, ex duplici testimonio Scripturæ, altero ubi dicitur: *Qui peccaverit in Spiritum sanctum non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro*: altero ubi dicitur, I ad

Corinth. III, de his quæ ædificant lignum, fœnum, stipulam, quod salvabuntur sic quasi per ignem; quæ peccata sunt aliqua venialia, quæ in alia vita delentur in illo igne ubi alii magis, alii minus cruciantur, sicut in illa comparatione ostendit, quia lignum diutius durat in igne, minus fœnum, et minus stipula. Quod si dicatur cum nullus in hac vita sit sine peccatis venialibus, et qui ædificant fœnum, stipulam, etc. ædificant peccata venialia, ergo qui ædificant aurum, argentum, etc. illimet ædificant fœnum, lignum et stipulam. Respondetur non omnes, qui peccant venialiter ædificare illa, sed qui permanenter adhærent illis, isti ædificant, et hoc modo non omnes, quia ædificant aurum vel argentum ædificant lignum, et fœnum, etc. licet omnes aliquando peccent venialiter, sed fervore charitatis peccata illa absumunt, nec ædificari sinunt. Unde non potest dici quod solum in alia vita irrogatur pœna pro venialibus peccatis ligni, fœni, et stipulæ, non vero peccata ipsa dimittuntur, eo quod in charitate hinc transit, et consequenter sine peccato. Respondetur enim quod bene stat, quod sit aliquis in charitate, et tamen cum affectu ad aliquod peccatum veniale, quod nondum deserit, et ita si præoccupetur morte sine illius peccati pœnitentia, oportet, quod sibi dimittatur in alia vita.

Circa secundum, docet quod quando aliquis singula peccata non exprimit, quia non recordatur, generali concessione delentur pro quibus dicimus: Ab occultis meis munda me. De venialibus, quia sunt innumeralia, sufficit generalis confessio, nisi aliqua sint frequenter iterata, perfectius est tamen illa exprimere. Sicut autem penitus nullum debet celare peccatum, ita neque sibi aliquod imponere, quod novit se non

commisisse, sed in omnibus tenenda est veritas, non causa humilitatis mentiendum.

Circa tertium, docet ex D. Gregorio nullum sacerdotem posse manifestare id quod in confessione cognovit pro nulla occasione vel ratione, alioquin est deponendus perpetuo. Postremo manet, quod licet aliquis debeat confessorem scientem elicere, non tamen debet hoc fieri, cum contemptu vel odio proprii parochi, sed si forte ignorans sit, nec sufficiens ad ejus confessionem, ut ex Urbano II, docet.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an sit purgatorium, et quis ejus locus sit, et quam acerba pœna de quo hic qu. I, artic. I. Secundo, an per lignum fœnum, et stipulam intelligat Apostolus peccata venialia, de quo ibi artic. II. Tertio, an peccatum veniale ibi remittatur quoad culpam, artic. III. Quarto, an per concessionem generalem dimittantur peccata venialia, et mortalia oblita, de quo hic, quæstio. II, artic. I, et II. Quinto, an sacerdos teneatur sigillo confessionis in omni casu, et an teneatur aliquis alius præter confessorium, et an possit licentia confidentis illud revelare, aut quando alias sciebat, de quo qu. III, per totam.

## DISTINCTIO XXII.

Hæc est ultima distinctio, in qua agitur de his quæ pertinent ad Sacramentum pœnitentiæ. Postquam enim de ipso Sacramento secundum se egit Magister ac de tempore quod dandum est, in ista distinctione agit de duabus quæstionibus circa affectum hujus Sacramenti. Et in duas partes dividitur hæc distinctio. In prima, inquit an peccata semel remissa iterum redeant,



seu imputentur. In secunda, explicat quid sit res, et quid Sacramentum in pœnitentia.

Circa primum, duas affert sententias, alteram affirmantem, aliam negantem, quas arbitrio lectorum reliquit. Prima affirmans redire peccata dimissa nititur auctoritatibus Ambrosii, Gregorii, et Augustini, qui id videntur expresse dicere exemplo illius parabolæ de servo nequam a quo Dominus repetiit omne debitum, quod dimiserat. Et ita dicit Gregorius. Si ex toto corde non dimittimus, quod in nos delinquitur, et hoc rursum exigitur quod jam nobis per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus.» Et Augustinus : « Redire dimissa peccata ubi fraterna charitas non est, apertissime docet in evangelio Dominus in illo servo a quo dimissum Dominus debitum petiit, etc. » Idem ex Rabano, et Beda docet. Et cum opponitur, quia non est justum, quod repetatur id quod jam est donatum : et illud, quia non punit Deus bis in idipsum seu non consurget duplex tribulatio, respondetur, hoc intelligi de eo, qui integre satisfacit, sed qui non perseverat, sed iterum redit ad peccatum, plenarie non satisfacit, et sic non punit Deus bis, sed idem non perfecte punitum. Secunda opinio negat redire peccata ob argumentum nuper allatum : explicat autem redire peccata remissa non in se, quia non efficitur reus illorum peccatorum, sed in suo simili, quia per ingratitudinem aggravatur sequens peccatum perinde ac si dimissum rediret.

Circa secundum, docet aliquos affirmare, quod Sacramentum tantum in pœnitentia est exterior, et sensibilis pœnitentia quæ est signum interioris. Sed obstat, quia pœnitentia interior est causa exterioris non e contra, et sic Sacramentum non causaret, quod significat.

Item, quia interior pœnitentia præcedit exteriorem, et sic non præcederet Sacramentum, ipsam rem Sacramenti, sed e contra. Sed dicunt ad primum, quod pœnitentia fuit etiam ante Sacramenta novæ legis sicut matrimonium, et in illis non requiritur, quod Sacramenta efficiant, quod figurant. Ad secundum vero non esse inconveniens quod res præcedat Sacramentum, sicut aliquando habetur gratia ante baptismum. Alii dicunt interiorem, et exteriorem pœnitentiam unum tantum esse Sacramentum, ita quod Sacramentum tantum, sit visibilis pœnitentia seu exterior peccati confessio : res et Sacramentum sit pœnitentia interior : res tantum sit gratia seu remissio peccatorum, quia exterior est interioris signum, interior autem significatum ejus, et ulterius gratia signum.

Circa hanc distinctionem, inquit primo S. Thomas, utrum peccata remissa redeant, de quo 3 p. qu. xxviii, art. iv. Secundo, utrum per ingratitudinem redeant peccata venialia, de quo ibidem art. ii ad ii. Et utrum recidivans teneatur confiteri peccata remissa, de quo hic q. i, art. iv. Tertio, quærit quidnam sit Sacramentum tantum, res et Sacramentum, et res tantum in hoc Sacramento, et an sit unum Sacramentum, de quo hic q. ii, art. i et ii.

#### DISTINCTIO XXIII. .

Post expeditum totum tractatum de pœnitentia, agit Magister in hac distinctione de Sacramento extremæ unctionis. Et dividitur in duas partes. In prima, tractat de ipso Sacramento secundum se, et institutione ejus. In secunda, de ejus usu.

Circa primum, prius distinguit tria genera unctionum, scilicet chrismatis ex oleo, et balsamo in



confirmatione, unctio cathecumenorum, et baptizatorum, et unctio infirmorum quæ est extrema. Deinde, agit de institutione hujus Sacramenti promulgata a Jacobo illis verbis : *Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros, et orent super eum ungentes eum oleo in nomine Domini, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, dimittentur ei.* Unde institutum est hoc Sacramentum ad remissionem peccatorum, et ad alleviationem corporalem si expedit infirmo. Distinguitur in eo Sacramentum et res, quia Sacramentum est unctio exterior, res autem unctio interior in remissione peccatorum, et ampliacione virtutum.

Circa secundum, inquit an hoc Sacramentum iterari possit. Videtur enim injuria fieri Sacramento si iteretur, ut dicit Augustinus, sed ibi loquitur de baptismo et ordine. Hoc autem Sacramentum non potest iterari in eadem infirmitate, bene tamen in eodem infirmo, si iterum infirmetur. Iteratur eucharistia, et pœnitentia, et matrimonium. Aliqui dicunt omnia Sacramenta secundum aliquid non iterari, quia idem panis iterum non benedicitur, idem oleum iterum non consecratur, iidem conjuges iterum non benedicuntur, neque contrahunt. Et hoc modo etiam fit injuria Sacramento iterando illud quantum ad novam ejusdem consecrationem, non autem quoad susceptionem novi Sacramenti.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an sit Sacramentum, et an sit unum extrema unctio, de quo hic quæstio. I. a. I. Secundo, inquit quis sit proprius effectus ejus, de quo art. II. Tertio, quæ sit materia, et forma, art. III et IV. Quarto, a quo, et quibus debeat conferri, de quo hic q. II, ar. I et II. Quinto, quæ partes corporis sint

inungendæ, art. III, denique, an possit iterari, art. IV.

## DISTINCTIO XXIV.

Sextum Sacramentum est Sacramentum ordinis, de quo agit duabus distinctionibus. In præsentī distinguit omnes. In sequenti agit de conferentibus, et suscipientibus hoc Sacramentum.

Præsens ergo distinctio dividitur in duas partes. In prima, agit de septem ordinibus, qui pertinent ad Sacramentum ordinis, ex quibus colligit de quo ordine hic loquitur. In secunda, agit de episcopatu, ejusque divisione.

Circa primum, docet septem esse ordines in Ecclesia, juxta septiformem Spiritus Sancti gratiam et ministerium, cujus qui non sunt participes, ad gradus ecclesiasticos indigne accedunt, oportet enim tales ad ministerium spirituale eligere, qui digne possint Sacramenta Dominica tractare, et tali gratia sint præditi, quod possint eam in alios ministrare.

Sunt ergo isti gradus seu ordines septem, scilicet, ostiarii, lectores, exorcistæ, acolythi, subdiaconi, diaconi, sacerdotes, et omnes vocantur clerici, id est, sortiti, seu sorte electi, et decorantur corona in signum regalis ministerii, quia servire Deo regnare est. Ostiarii, sunt qui ostio Ecclesiæ præsumt ad custodienda quæ intus sunt, et ad rejiciendum indignos et admittendum dignos. Lectores sunt, qui ex officio legunt populis in ecclesia prophetias, et lectiones. Exorcistæ, id est, adjurantes, qui habent potestatem exorcizandi energumenos, et cathecumenos et expellendi ab eis spiritus immundos. Acolythi, id est, ceroferarii habent portare lumina quando evangelium est cantandum, vel sa-

crificium offerendum, similiter urceolum cum vino, et aqua pro eucharistia subdiaconis præparant. Subdiaconi, id est, diaconis subiacentes sunt; qui ministrant diaconis in officio suo, portant vasa sacra, calicem et patenam, et levitis tradunt, urceolumque cum aqua manili, et manutergio pro episcopo, vel presbytero deferunt, et quia vasa sacra tangunt eis continentia lex imponitur.

Diaconi seu levitæ, qui levitis veteris legis correspondent in ministrando ad altare, pertinetque ad ipsos ministrare sacerdoti in Sacramentis baptismi, et eucharistiæ prædicare populo evangelium, ideoque in sua ordinatione accipiunt librum evangeliorum de manu episcopi, et orarium seu stolam in levagant. Presbyteri, qui et sacerdotes, id est, sacra dantes sunt, qui Sacramenta conficiunt, eucharistiam, poenitentiam, etc. licet ad pontificatus apicem non attingant, ideoque illis inunguntur manus, ut sciant munus consecrandi se accipere, et calicem cum vino, et patenam cum hostia tamquam materiam sacrificii. Præcipue autem in primitiva Ecclesia fit mentio presbyterorum, et diaconorum, reliquorum non ita, sed in processu temporis magis innotuerunt in ecclesia. Ex his colligit, quid sit quod hic vocatur ordo, scilicet signaculum seu Sacramentum, quo traditur ordinatis spiritalis potestas, et officium.

Circa secundum, docet episcopi nomen esse nomen dignitatis significans superintendentem seu speculatorem, quia subditorum mores vitamque speculatur. Et est ordo episcoporum quadripartitus, alii enim sunt patriarchæ, alii archiepiscopi, alii metropolitæ, alii episcopi. Patriarchæ dicuntur, quasi summi patrum, eo quod locum aliquem apostolicum tenent ut Antiochenus,

Alexandrinus, Hierosolymitanus, et summus omnium Romanus archiepiscopus princeps episcoporum. Primates metropolitæ, qui singulis provinciis præeminent, et nunc archiepiscopi vocantur. Episcopi qui singulis diocesisibus.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an ordo sit Sacramentum, quæ sit ejus materia, de quo hic q. i, art. i. Secundo, de effectu ejus, an det gratiam; an characterem imprimat; an diversum vel eundem sub majori extensione, et utrum character unius ordinis supponat alium, de quo hic ar. ii. Tertio, an recte ordines septem distinguantur, et sint unum Sacramentum, de quo hic q. ii, ar. i. Quarto, quando imprimatur character in singulis ordinibus præsertim in sacerdotio, de quo ibi ar. iii. Quinto, an episcopatus sit ordo, et sit Sacramentum, de quo ibi q. iii, a. ii.

#### DISTINCTIO XXV.

Ostenso, quid sit Sacramentum ordinis, in præsentī distinctione agit de conferentibus, et suscipientibus hoc Sacramentum. Et dividitur in duas partes. In prima, agit de conferentibus ordines an hæretici, et simoniaci possint illos conferre. In secunda, de suscipientibus in qua ætate debeant ordinari.

Circa primum, duas refert sententias. Quidam negant ab hæreticis vere posse ordines conferri, licet baptismum dare possint. Quod deducunt ex auctoritatibus sanctorum, ut Innocentii, Gregorii, Cypriani et Hieronymi, qui hæreticorum ordinationes dicunt non esse recipiendas, et non posse hæreticos dare Spiritum Sanctum, quem amiserunt, et eorum sacerdotia esse falsa, et sacrificia sacrilega, et quod omnia

quæ offeruntur ab hæreticis contaminata sunt apud Deum. Et denique Leo Papa dicit, extra Ecclesiam catholicam, nec rata esse sacerdotia, nec vera sacrificia. Alii affirmant vere, et valide ordinari posse sacerdotes ab hæreticis, sicut et baptismum conferri. Quod ex Augustino probant dicente libro secundo contra epistolam Parmeniani, c. xxiii, quod hæretici correcto errore venientes, si quando visum est ut eadem officia gererent quæ agebant, non sunt rursus ordinandi, sed sicut baptismus in eis, ita et ordinatio mansit integra. Et aliis in locis idem docet Augustinus, quod licet hæretici illicite dent ordinationem seu Sacramenta, non tamen invalide, exemplo sumpto a baptismo, qui valide datur ab hæretici.

Circa has opiniones, illam acceptat Magister, quæ docet hæreticos etiam ab Ecclesia præcisos si ordinant servando formam Ecclesiæ, valide ordinare, sed illicite et sacrilege; et hoc sensu loquuntur patres, qui ordinationes illas ut malas execrantur. Si autem debitam formam non servant, invalide ordinant, et hac ratione aliqui ab hæreticis sic ordinati non recipiuntur ab Ecclesia. De simoniacis vero, quos etiam hæreticos appellat idem docet, quod ante sententiam degradationis valide ordinant et consecrant. Et qui scienter a simoniacis se ordinari permittit, ejus consecratio, vel potius execratio irrita est; qui vero ignoranter, ejus consecratio misericorditer sustinetur. Et juxta decretum Nicolai Papæ triplex est simoniacorum distinctio. Alii a simoniacis simoniace ordinati sunt; alii simoniace quidem, sed a non simoniacis; alii a simoniacis, sed non simoniace. Primi et secundi a gradu suo subjiuntur; tertii in suo officio tolerantur.

Circa secundum, docet ex decreto Nicolai Papæ subdiaconum non ordinari ante viginti quatuor annos, diaconum non ante viginti quinque, nec presbyterum ante triginta. Idem de presbyteris Bonifacius Papa.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an solus episcopus Sacramentum ordinis conferat, et utrum omnis episcopus etiam hæreticus et præscisus, de quo hic qu. i. Secundo, inquit de impedimentis recipiendi ordines, ut sexus femineus, ætas puerilis, servitus, homicidium, membrorum defectus, de quo hic quæst. ii. Tertio, inquit de simonia quid sit et quam pœnam incurrat, de quo etiam 2-2 qu. c, art. i et vi. Quarto, an Sacramenta possint aliquo casu vendi; an beneficia; an alia spiritualia vel spiritualibus annexa, de quibus 2-2 qu. c, art. ii et iii et iv. Denique, de divisione simoniæ, quotuplex sit, de quo qu. c, cit. art. v.

## DISTINCTIO XXVI.

Ab hac distinctione agit de ultimo Sacramento, quod est matrimonium per decem distinctiones. Et totus tractatus dividitur in tres principales partes. Primo enim, agit de matrimonio secundum se in hac distinctione xxvi. Secundo, de causis matrimonii, tam efficienti scilicet consensu, et ejus opposito quod est coactio, quam de finali quod est procreatio prolis seu redditio debiti, et causis honestantibus illud tam nunc quam in antiquis patribus usque ad distinctionem xxxiv. Tertio, de personis habilibus ad matrimonium, seu de impedimentis inhabilitantibus personas usque ad distinctionem xlii. Igitur in præsentī distinctione agit de matrimonio secundum se. Et dividitur in tres partes. In prima, ostendit



institutionem matrimonii qualis fuerit. Secundo, excludit errorem quorundam hæreticorum. Tertio, ostendit quam significationem habet Sacramentum matrimonii.

Circa primum, docet institutum quidem fuisse conjugium ante peccatum cum dixit Adam. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem; et adhærebit uxori suæ, post peccatum etiam conjugium institutum est, quia etiam dictum est homini: Crescite, et multiplicamini, etc. post diluvium. Prima institutio fuit in officium naturæ, ubi esset thorax immaculatus, et conceptio sine libidine, et partus sine dolore. Secunda in remedium concupiscentiæ, cum dicat Apostolus propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium. Et ita prima institutio habuit præceptum, secunda indulgentiam, quia non ut melius consulitur, sed ut remedium conceditur.

Dici etiam potest præceptum illud: *Crescite, et multiplicamini*, tam ante peccatum, quam post durasse usquequo multiplicatum est genus humanum, exinde cessasse, et secundum indulgentiam concedi, dicitur enim indulgentia aliquando concessio, aliquando remissio, aliquando præmissio, quæ circa minora bona datur, et sic habet conjugium utpote minus bonum.

Circa secundum, quidam hæretici Tatiani dicti damnabant nuptias, paresque fornicationi faciebant. Sed constat nuptias esse bonas, tum quia institutæ a Deo in paradiso, tum quia a Christo approbatæ cum affuit nuptiis, et cum prohibuit uxorem dimitti, tum quia dicit Apostolus: *Virgo non peccat si nubat*; constat etiam matrimonium esse Sacramentum.

Circa tertium, docet matrimonium specialiter repræsentare conjunctionem Christi, et Ecclesiæ juxta

illud Apostoli: *Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico in Christo, et in Ecclesia*. Est enim duplex conjunctio Christi ad Ecclesiam, altera pure spiritualis per charitatem, altera etiam corporalis per assumptionem ejusdem naturæ, quam repræsentat duplex conjugum conjunctio, altera per consensum in corde, altera per commixtionem in corpore.

Juxta quod intelligitur, quod aliqui sancti dicunt ut Augustinus, et Leo Papa non pertinere ad matrimonium mulierem, quæ commixtionem sexuum non patitur, non quia verum matrimonium non sit sine copula, ut fuit inter Beatam Virginem, et Joseph, sed quia non exprimit omni modo conjunctionem Christi, et Ecclesiæ seu humanæ naturæ sed solum priori modo, id est, quoad charitatem. Denique, matrimonium significat conjugum vinculum, et amorem inter se, juxta quod dicit Apostolus: *Viri diligite uxores vestras*.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an matrimonium sit de jure naturali, et modo etiam sit sub præcepto, de quo hic quæst. I, art. I et II. Secundo, an actus ejus sit licitus et meritorius, de quo ibi, ar. III et IV. Tertio, an matrimonium sit Sacramentum, et an conferat gratiam, et quando fuerit institutum, de quo ibi, qu. II art. I, II et III. Denique, an commixtio carnalis sit de integritate matrimonii, de quo ibi ar.

#### DISTINCTIO XXVII.

Ab hac distinctione incipit agere de causis matrimonii. Et primo, occurrit causa efficiens quæ est consensus, de quo agit per quatuor distinctiones. Primo, de consensu secundum se, an sit causa efficiens. Secundo,

qualis esse debeat ut sit efficiens matrimonium. Tertio, de opposito ejus, scilicet de coactione, et quarto, de consensu per errorem, et in fine hujus distinctionis, scilicet xxx, agit de causa finali matrimonii.

In præsentem ergo distinctionem tria facit. Primo, tractat quomodo consensus efficiat matrimonium. Secundo, quando incipiat conjugium, disquirat. Tertio, determinat seu respondet in contrarium adductis.

Circa primum, supponit definitionem matrimonii, quod est viri ac mulieris conjunctio maritalis inter legitimas personas individuum vitæ consuetudinem retinens. Ad quam consuetudinem pertinet, ut neuter sine alterius consensu possit profiteri continentiam, et quod alteri non possint se copulare dum vivunt sibi invicem debitum reddant.

Causa autem hujus matrimonii efficiens est consensus expressus per verba de præsentem: nam verba de futuro promissionem faciunt non matrimonium, et si non exprimitur verbis, licet mens consentiat, nihil efficitur. Ipso autem consensu matrimonium fieri probat auctoritate Isidori, Nicolai Papæ, Chrysostomi, et Ambrosii, qui id aperte dicunt.

Circa secundum, inquit an conjugium debeat dici ex quo fit pactum inter virum, et mulierem, an ex quo fit copula. Nam ex una parte aliqui simpliciter dicunt conjugium vere esse, et conjuges dici ex quo per verba de præsentem firmatur consensus, ut auctoritate Ambrosii, Isidori, et Agustini probatur, et exemplo Beatæ Virginis, et Joseph, inter quos verum fuit conjugium et non commixtio.

Ex alia vero parte alii distinguunt inter desponsationem, et conjugium et dicunt appellari quidem sponsos ex quo per consensum paciscuntur, conjuges vero non nisi postquam co-

pulantur, et nituntur eo fundamento quia dum sunt sponsi possunt pro sua voluntate monasterium ingredi, dum vero conjugati sunt, non possunt sine mutuo consensu profiteri continentiam, ut patet ex jure, nam in capite: Decretum xxvii, quæstione ii, aperte dicitur desponsatam posse ad monasterium converti si voluerit; at vero in capite: Sunt qui dicunt, et in capite: Agathosa. Idem decernitur non posse religionis intuitu conjugia dissolvere, et alii etiam multis textibus ibidem hoc dicitur: ergo conjuges non dicuntur nisi post copulam matrimonialem. Si quando vero sponsi a die præstiti consensus, appellantur sponsi id intelligitur non quia adhuc sint, sed quia denominantur sic, ab eo quod futuri sunt, tunc autem conjuges sunt cum copulantur.

Circa verum respondet. Magister, quod aliquando sponsus, et sponsa dicuntur, qui tantum per verba de futuro contrahunt promittendo: aliquando qui per verba de præsentem, et tales statim a consensu præstito etiam non interveniente copula conjuges dicuntur, tum quia ut dicit Gregorius in capite: Qui desponsatam: ubi supra aliquando sponsæ vocantur conjuges, etiam ante copulam, ut est illud: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam*, tum quia si copula non intervenerit manet contracta affinitas, ita ut illa relicta non possit duci a consanguineis viri defuncti, ut decernitur in capite: Si quis uxorem, et in capite: Si quis desponsaverit ubi supra, ergo ante copulam datur verum conjugium.

Quod vero etiam quæ desponsata est per verba de futuro sponsa appetetur constat ex multis juribus eodem cap. xxvii, quæst. ii, capite: Si quis sponsam, et capite: Quidam desponsavit. Unde si quis sponsam per verba tantum de futuro pactam

mortuo viro duxerit non est bigamus nec prohibetur ad sacros ordines admitti, bene tamen si consensus de præsenti intercessisset, ut constat ex decreto Pelagii Papæ, xxxiv distinctione, cap. finali.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an matrimonium recte definiatur. Item an possit solvi per religionis ingressum, de quo hic quæst. i, ar. i et iii. Secundo, an consensus sit causa matrimonii, de quo ar. ii. Tertio, de sponsalibus, quid sint et quo tempore contrahi possint, et an dissolvantur per ingressum religionis, de quo quæst. ii. Quarto, de bigamia, an inducat irregularitatem, et an possit dispensari in illa, de quo q. iii.

#### DISTINCTIO XXVIII.

Explicato in præcedenti distinctione, quomodo consensus sit causa efficiens matrimonii, explicat Magister in hac distinctione, qualis consensus esse debeat. Et facit duo. Primo, an consensus de futuro si firmetur juramento faciat conjugium. Secundo, in quid feratur ille consensus de præsenti, qui matrimonium facit.

Circa primum, respondet Magister negative, eo quod juramentum additum promissioni de futuro firmat quidem promissionem, ita ut si non impleatur, perjurium sit, non tamen rem quam promittit facit, et tradit de præsenti, quod requiritur ad matrimonium, et ita si post juramentum de facto ducat aliam, hoc secundum valebit.

-Nec obstat quod dicitur in jure quod si quis juraverit tactis sanctis Scripturis se habiturum aliquam in uxorem, sit ei legitima uxor etiam sine dote. Nam hic solum dicitur, quod fieri debeat, non quod de fac-

to sit, vel quod sine consensu de præsenti fiat. Similiter quod jura tradunt in capite : Aliter legitimum xxx, quæst. v, non esse conjugia, sed adulteria, quæ sine voluntate parentum, et benedictione sacerdotis, et constitutione dotis fiunt, intelligitur requiri ista non ad substantiam matrimonii, sed ad decorem et honestatem. Requiritur etiam voluntas publice expressa, quod judicium Ecclesiæ de matrimonio, quoad substantiam tamen conjugii sufficit consensus de præsenti etiam in occulto. Hodie tamen post concilium Tridentinum, est nullum si sine testibus, et parochio fiat.

Circa secundum, inquit an consensus matrimonialis sit in copulam, vel in cohabitationem, an utriusque. Respondetur, non esse in copulam, ut patet in matrimonio Beatæ Virginis, quæ intendebat servare virginitatem : nec in solam cohabitationem, cum etiam soror, et frater cohabitare possint, sed est consensus in societatem conjugalem ex qua deinde sequi potest cohabitatio et copula, nisi causa religionis ex consensu separentur.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an juramentum additum sponsalibus, vel etiam copula subsecuta faciat matrimonium, de quo hic q. i, art. i et ii. Secundo, inquit an matrimonium clandestinum sit validum, de quo ar. iii. Tertio, in quid tendat consensus matrimonialis, de quo artic. iv. Videantur additiones ad iii part. quæst. xlv, et ibi auctores.

#### DISTINCTIO XXIX.

Explicato consensu efficiente matrimonium, agit in hac et sequentibus distinctionibus de consensu nullo, et invalido, in præsenti quidem de consensu nullo ratione coac-



tionis, in sequenti ratione erroris. Et breviter agit duo. Primo, ostendit consensum coactum non valere nisi postea libere detur. Secundo, quomodo intelligendus sit aliquis consentire.

Circa primum, docet consensum conjugalem debere esse liberum, et sine coactione, ut manifeste jura determinant, et habetur ex decreto Urbani Papæ II, in capite : De neptis suæ. Et in capite : Si verum xxxi, quæstione II. Verum si postea aliquo spatio temporis libere sine contradictione cohabitaverint habita facultate discedendi vel reclamandi, sequens consensus liber supplet præcedentem coactionem,

Circa secundum, docet secundum jura filiam consentire quæ evidenter non dissentit, nec repugnat patris voluntati, et eorumdem consensus requiritur pro sponsalibus, quorum requiritur pro nuptiis.

Circa hanc distinctionem primo inquit D. Thomas, an consensus, possit esse coactus, seu utrum voluntas possit cogi, de quo agit 1-2 quæst. VI, de voluntario. Secundo, quærit an metus cadat in virum constantem, et quis ille sit, de quo hic quæst. I, art. II. Tertio, an matrimonium tollatur per consensum coactum, de quo hic art. III.

#### DISTINCTIO XXX.

Agit de consensu dato per errorem. Et facit tria. Primo, ostendit errorem in consensu nullum reddere matrimonium. Secundo, agit de conjugio Beatæ Virginis, et Joseph. Tertio, de causa finali matrimonii.

Circa primum, distinguit de duplici errore, alius circa personam, vel conditionem servitutis, alius circa qualitatem seu fortunam puta circa nobilitatem, divitias, etc. Primus error excludit matrimonium,

quia tollit substantiam ejus, unam personam pro alia ponendo qui non consensit, etsi servitute tenetur; ignorantia hujus irritat matrimonium ut postea dicetur.

Error autem circa accidentia non mutat conjugium, ut si putat esse divitem vel virginem, et non est. Quod vero Jacob duxerit Liam quæ pro Rachele supposita fuit, error ille etiam substantialis fuit, sed subsequente consensu illud matrimonium ratum fuit, excusatus vero fuit Jacob quia in sciis fuit erroris, et Lia fortassis, quia patris præcepto credidit se posse obedire in hoc, totumque illud mysterio factum fuit.

Circa secundum, docet verum fuisse conjugium inter Beatam Virginem, et Joseph, et perfectum. Verum quidem, quia fuit verus consensus in maritalem societatem, et si non in executionem copulæ, nisi aliter Deus disponderet, quia proposuerat Beata Virgo servare virginitatem, ut ait Augustinus, sed ore non expresserat, postea vero simul cum viro, labiis expressit. Perfectum autem fuit illud conjugium, tum sanctitate continentium, tum fecunditate conjugii, et bonis matrimonii, quæ sunt fides, proles, Sacramentum, fides quia nullum adulterium, proles ipse Dominus Jesus, Sacramentum quia nullum divortium, solusque defuit concubitus, sine quo etiam stat conjugium mente non carne.

Circa tertium, docet finalem causam primariam matrimonii esse procreationem proles, sicut Genes. I dicitur : *Crescite, et multiplicamini, etc.* Secunda, post statum peccati est vitatio fornicationis juxta Apostolum dicentem : *Propter fornicationem unusquisque uxorem habeat.* Aliæ causæ adjungi solent ut inimicorum reconciliatio, pacis reintegratio; aliæ minus honestæ, ut fructio pulchræ uxoris, quæstus divitiarum.

rum, et quæ tamen non annullant matrimonium, si cum veto consensu contrahatur, ut patet in Jacob, et Rachel; finis enim pravus, Sacramentum non vitiat dum formam et materiam non tollat.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an error irritet matrimonium, et qualis error, de quo hic qu. i, art. i et ii. Secundo, utrum ex causa inhonesta possit verum matrimonium fieri, de quo ibi art. iii. Tertio, an matrimonium B. Virginis verum fuerit et perfectum, de quo iii p. q. xxix, art. i et ii.

#### DISTINCTIO XXXI.

Explicatis causis efficienti, et finali matrimonii, agit tribus sequentibus distinctionibus de his quæ pertinent ad usum matrimonii, causisque honestantibus ipsum, et quomodo leges conjugii servabantur apud antiquos patres. Atque ita in hac distinctione agit de causis honestantibus actum matrimonii, in sequenti de ipsa debiti solutione, in alia de legibus conjugii apud antiquos.

In præsentī ergo tria facit. Primo, enumerat bona honestantia conjugium, eaque explicat. Secundo, duas difficultates circa bonum prolis, et usum matrimonii non ex intentione procreandi. Tertio, ostendit non omnem copulam carnalem esse peccatum.

Circa primum, bona conjugii tria principaliter numerantur ex Augustino; scilicet fides, proles, Sacramentum; fides ne detur adulterium, proles ut religiose educetur, Sacramentum seu vinculum, ne separetur. Et licet corporaliter valeant separari causa fornicationis, vel ingressus religionis ex pari consensu, tamen sacramentale vinculum

separari non potest vivente utroque conjugē.

Aliquando tamen contrahitur conjugium ubi non hæc omnia bona inveniuntur, ut si sit adulterium, deest fides, nec tamen vinculum Sacramenti solvitur. Similiter in prole non omnes bonum quærent, id est, ut religiose educetur, sed propter hæreditatem terrenam; si vero inter legitimas personas non contrahitur conjugium, nec etiam vinculum Sacramenti est, ut si ad tempus, et non in perpetuum contractum celebrent. Quod si prolis generationem impedire dolo malo procurent, ut verbi gratia, venena sterilitatis potius fornicarii, quam conjuges dicendi sunt, secundum Augustinum.

Circa secundum, est prima difficultas de his qui abortum procurant, quando censentur homicidæ. Respondetur, tunc esse homicidæ, quando formatus et animatus est foetus, quod non est statim ac fluunt semina, sed post aliquot dies cum corpus est compaginatū, quod ex Augustino et Hieronymo docet. Secunda difficultas, an usus matrimonii causa concupiscentiæ faciendæ sit aliquod peccatum. Respondetur secundum Augustinum et Hieronymum habere culpam, sed venialem, quia non fit causa prolis, sed ultra necessitatem generationis.

Quod si ex Apostolo dicatur, quod etiam ipse concubitus causa prolis secundum indulgentiam permittitur, i. Corinth. vii, ergo habet peccatum, si ei datur indulgentia. Respondetur indulgentiam illam respectu concubitus nuptialis, id est, causa prolis, esse secundum indulgentiam sumendo indulgentiam pro concessione, respectu vero concubitus ultra necessitatem, esse indulgentiam permissionis, et veniæ, ignoscitur tamen propter matrimonium. Nam ut inquit Augustinus:

« Et in hoc laudabiles sunt nuptiæ, quia illud quod non pertinet ad se, ignosci faciunt propter se. »

Circa tertium, dicere potest aliquis omnem commixtionem carnalem esse peccatum, quia inordinata est, et ex peccato. Sed tamen dicitur esse ex peccato quantum ad fœditatem illam quasi pœna et affectus peccati, non quia in se peccatum sit, cum non omnis delectatio mala sit. Quando autem D. Gregorius etiam in concubitu uxoris dicit voluptatem sine culpa non esse, et sic non debere Ecclesiam illum intrare nisi aqua lotum, loquitur de concubitu, non causa prolis, sed causa voluptatis, et quando voluptas dominatur in opere, nam de aliis dicit suo iudicio esse relinquendos.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an requirantur aliqua bona ad honestandum matrimonium, et quæ illa sint, et quodnam principalius, de quo agit hic quæst. i. Secundo, inquit utrum excusari possit actus matrimonii sine illis tribus bonis, et an sit peccatum mortale, vel veniale sine illis, uti matrimonio, de quo agit q. ii, hic.

#### DISTINCTIO XXXII.

Sequitur in hac distinctione agere de solutione debiti conjugalis. Et circa hoc tria facit. Primo, ostendit qualiter obliget hoc debitum. Secundo, quando abstinendum sit vel non. Tertio, quibus temporibus prohibentur celebrari nuptiæ.

Circa primum, docet virum, et mulierem pari modo ad hoc debitum conjugale teneri juxta Apostoli præceptum: *Vir debitum uxori reddat, similiter et uxor viro, quia mulieri non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir potestatem sui corporis non habet, sed mulier.* Atque ita in hoc pares sunt, nec so-

lum procreandorum liberorum causa sed propter infirmitatem ad illicitos concubitus devitandos debitum reddendum est, sicque reddere debitum nullius est criminis, licet ultra generandi necessitatem exigere, venialis sit culpæ.

Unde neuter conjux continentiam vovere potest sine alterius consensu, ut pluribus auctoritatibus Augustinus demonstrat. Si vero semel vir permiserit uxori continentiam numquid poterit revocare? Quidam affirmant posse, quamdiu mulier non discedit a domo viri. Melius tamen dicitur id posse revocare ante votum, sed si votum emisit mulier, et habitum mutaverit, non posse, juxta illud: Qui uxorem suam velare permiserit, aliam non accipiat, sed similiter convertatur, cap. Qui uxorem, xxxv, quæstione v.

Circa secundum, docet omni tempore reddendum esse debitum poscenti: sed non omni tempore debere posci. Nam jejuniorum dies, et festi dies, et processiones ab Augustino, et Ambrosio, excipiuntur. Hieronymus autem etiam de eis, qui debitum reddunt dicit, non posse vacare orationi, nec Agni carnes comedere qui uxori debitum reddit, sicut nec panes propositionis edebant, qui tetigerant uxores suas, quanto magis panem, qui de cœlo descendit. Sed loqui videtur Hieronymus, maxime de ministris Ecclesiæ, quibus non liceat Sacramenta offerre, cum complexibus uxoris vacabant.

Circa tertium, tempora celebrationis nuptiarum ex decreto antiquo Nicolai Papæ refert, quod ab adventu Domini usque ad epiphaniam, et a septuagesima usque ad octavam paschæ, et tribus hebdomadibus ante festum Sancti Joannis, non licet nuptias celebrare. Nunc ex Concilio Tridentino magis restricta sunt illa tempora.



Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an sit præceptum conjugibus reddere debitum, et an sint pares in eo, de quo hic q. i, art. i et iii. Secundo, an possit unus sine consensu alterius emittere votum per quod reditio debiti impediatur, et an possit vir irritare hæc vota, de quo ibi art. iv. Tertio, an aliquod tempus impediatur redditionem debiti, et an etiam non poscenti debeat reddi, de quo ibi art. v et ii.

## DISTINCTIO XXXIII.

Agit in hac distinctione de legibus et aliis quæ inveniebantur in conjugii antiquorum. Et dividitur in tres partes. In prima, proponit qui, licitum fuerit patribus ante legem. Secundo, quid fuerit licitum sub lege. Tertio, quid evangelii perfectio statuerit.

Circa primum, docet in sua prima institutione solum unam uni fuisse copulatam, scilicet Adæ Evam, ex quibus filiae et filii procedentes inter se jungebantur, fratres scilicet sororibus, quia non erant aliæ quibus copularentur. Deinde vero pluralitas uxorum introducta est, et a Deo permissa patriarchis non causa voluptatis, et libidinis, sed propagandi populum Dei, in quo cultus ejus verus permaneret et ut Augustinus ait: « Justi officio propagandi, nuptias contrahebant non victi libidine, sed ducti pietate qui multo facilius continere possent et vellent. »

Unde idem Augustinus, libro de bono conjugali, cap. xxi, dicit non fuisse impar meritum continentiae in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios genuit, licet continentiam Joannes in opere, Abraham in solo habebat habitu, melior tamen est castitas cœlibum, quam nuptiarum, quarum

unam Abraham habebat in usu, ambas in habitu. Quare dici non potest quod tunc s. patres non servabant thori fidem quia non aliis, quam legitimis uxoribus miscebantur, licet aliquas concubinas appellarent.

Circa secundum, docet quod in lege scripta fuerunt prohibitæ aliquæ nuptiæ, ut cum matre, cum noverca, sorore, nepte, et aliis similibus, permissus est etiam libellus repudii ad durtiam cordis eorum, non ut concederet dissidium, sed ut tolleretur homicidium. An vero tunc plures permissæ sint uxores? Respondetur in Deuteronom. scriptum esse non habebit: *Rex uxores plurimas quæ alliciant animam ejus*, ubi advertit Augustinus plurimas esse prohibitas non plures, et ideo peccavit Salomon, quia plurimas habuit, non David, qui aliquas, seu plures.

Circa tertium, docet in evangelio reductam esse legem conjugii ad priorem statum suæ primæ institutionis, ut una uni conjungeretur, sicque fieret in figura Christi, et Ecclesiæ, virginitas etiam fœcunditati prælata est. In quo ut Ambrosius docet, virginitas mentis præfertur virginitati carnis, licet utramque habere bonum sit, nec potest caro ante corrumpi, nisi mens prius fuerit corrupta, ut etiam Isidorus dicit.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an sit contra legem naturæ habere plures uxores, et an fuerit aliquando licitum, et utrum habere concubinam licitum sit, de quo hic qu. i et videri etiam potest 2-2 qu. cliv, articul. ii, ubi tractatur; an simplex fornicatio sit peccatum. Secundo, inquit, an matrimonium ex natura rei sit indissolubile, et quomodo fuerit licitus libellus repudii, et de ejus causis, de quo agit hic quæst. ii. Tertio, inquit

rit, quid sit virginitas, an sit virtus specialis, et major omnibus, de quo 2-2 q. CLII.

## DISTINCTIO XXXIV.

Ab hac distinctione incipit Magister agere de impedimentis matrimonii. Et procedit hoc ordine, quod primo agit de impedimentis quæ non plene reddunt inhabiles personas, sed quibusdam concurrentibus causis, vel saltem divortium possunt inducere, et sic agit in hac distinctione de impedimento frigiditytatis, et maleficio, in sequenti de adulterio, quod divortium inducit, in xxxvi de conditione servitutis. A distinctione autem xxxvii usque ad xliii agit de impedimentis quæ omnino faciunt personas illegitimas sive quoad omnes, sive quoad certas personas. In præsentia ergo distinctione agit tria. Primo, enumeratis impedimentis in genere, agit de impedimento frigiditytatis, et maleficii. Secundo, de impedimento amentie, et criminis incestus. Tertio, de deformitate corporali.

Circa primum, docet varia esse impedimenta matrimonii, de quibus agendum est, nam quædam reddunt personas penitus illegitimas ut ordo, votum, cognatio, dispar cultus, et similia; quædam reddunt personas illegitimas certis additis conditionibus. Et de istis agit primo, atque inter illas numeratur impedimentum frigiditytatis, qui scilicet, non possunt copulari. De quibus jura decernunt, si volunt sic permanere, et cohabitare cum muliere tamquam cum sorore permaneant. Sin minus, judicio Ecclesiæ separentur, ita quod uterque septima manu propinquorum tactis sacrosanctis reliquiis juret, quod nunquam convenerunt, et tunc poterit ad alias nuptias transire qui impotens non est, et alter

impotens maneat sine conjugē. Quod si et ille aliam acceperit, perjurii crimine teneatur, et ad prius matrimonium redeat.

Si autem vir asserit se debitum reddidisse, et uxor negat, potius viro credendum est, quia caput est mulieris. Si autem maleficio aliquo ipse concubitus impediatur, procurent per confessiones, exorcismos et orationes Ecclesiæ liberari. Sin minus separari poterunt, et ad alias nuptias transire, nec poterunt ad priores nuptias redire etiam si facultas concumbendi redeat illis viventibus, quibus post juncti fuerint, quod intelligitur, nisi judicio Ecclesiæ, quo facta fuit divisio.

Circa tertium, docet ex decreto Fabiani Papæ, et Nicolai, non posse amentes dum in amentia sunt contrahere. Si vero amentia supervenerit matrimonio, non solvit illud. Qui autem dormierit cum duabus sororibus, et una ex istis erat uxor, neutram habeat, et ipsi adulteri nunquam copulentur conjugio, et propriæ uxori non licet reddere debitum, cujus sororem cognovit.

Circa tertium, docet pro nulla macula, vel deformitate, aut infirmitate corporali licere uxorem dimittere, ut ex Augustino probat.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, de impedimentis matrimonii in genere, an convenienter assignentur, de quo hic quæst. i art. ii. Secundo, inquit de impedimento frigiditytatis, an detur tale impedimentum respectivum; an debeat esse absolutum, de quo ibi art. ii et quodlib. xi, art. xi. Tertio, inquit de maleficiis, an sint impediti, et quando censeatur hoc impedimentum, de quo loco citato, art. iii. Quarto, de incestu, et amentia, an sint impedimentum, de quo art. iv et v.

## DISTINCTIO XXXV.

Agit de separatione causa adulterii. Et facit tria. Primo, ostendit tam virum quam mulierem causa adulterii posse divortium petere. Secundo, quomodo possint reconciliari. Tertio, an prius polluta per adulterium, possit postea duci.

Circa primum, ostendit ex S. Hieronymo et Innocentio Papa, tam virum, quam mulierem pari jure censi ad hoc, ut possit ratione adulterii separationem petere. Sed tamen ut vir possit adulteram dimittere, debet ipse simili delicto non teneri, ut dicit Augustinus, alioquin in quo alterum judicat, se condemnat.

Circa secundum, docet dimissam a viro ratione adulterii non posse alteri copulari, posse tamen reconciliari viro suo, ut ait Apostolus. Idemque prorsus censendum est de muliere respectu viri, ut dicit Augustinus quod Ambrosio tribuitur, quod viro licet aliam ducere, per errorem positum creditur in libro Ambrosii. Quod vero Chrysostomus et Hieronymus dicunt non posse retineri meretricem, nec reconciliari viro, intelligendum est quamdiu illa perseverat in adulterio, nec respicit, tunc enim quasi patronus turpitudinis fit maritus si ei reconcilietur, ut etiam Augustinus et Gregorius alique dicunt, quod post pœnitentiam debet illam recipere quæ jam adultera non est.

Circa tertium, docet ex jure non posse ducere in uxorem eam, quam polluit per adulterium, si vivente viro dedit adulteræ fidem quod eam duceret post mortem viri, vel in mortem ejus machinatus est. Si vero simpliciter adulterium fecit, et non dedit adulteræ fidem, nec in mortem viri machinatus est, non

prohibetur eam ducere, ut ex Augustino docent jura, sicut etiam ex illicite conjunctis subsequente pacto licita fiunt connubia.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an ob adulterium possit dimitti uxor, utrum ad id teneatur et an debeat fieri per judicium Ecclesiæ, vel proprio judicio, de quo hic qu. 1, art. 1 et 2 et 3. Secundo, an post divortium possit alteri nubere, et an possint reconciliari, de quo ar. 5 et 6.

## DISTINCTIO XXXVI.

Agit in hac distinctione de conditione seu impedimento servitutis. Et facit duo. Primo, tractat casus in quibus servitus dirimit matrimonium. Secundo, agit de ætate in qua possunt nuptiæ contrahi.

Circa primum, docet, quod servitus est impedimentum dirimens matrimonium, quando ignoratur, si vero scienter contrahitur, non dirimit, ut jura decernunt. Secundo, si inter duos servos diversorum dominorum contrahatur matrimonium, valet, si cum voluntate dominorum fiat, ut habetur in c. Dictum est, 22, qu. 2. Quidam tamen censent valere etiam si dominis ignorantibus fiat. Tertio, si quis ingenuus post matrimonium servum se fecerit, non propterea dissolvitur matrimonium uxore ingenua manente, quæ non tenetur servituti se subicere, capite: Perlatum, ubi supra.

Circa secundum, docet secundum jus ætatem matrimonii esse quatuordecim annorum in viro, duodecim in puella, si ante fiat separari possunt, si vero post pubertatem consenserint, tunc incipiet esse matrimonium. Ætas autem sponsalium, est septem annorum, tunc enim intelligunt, quid promittant.



Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an servitus impediatur matrimonium et quando, de quo hic q. I, art. I. Secundo, an possint servi contrahere sine consensu dominorum, de quo artic. III. Tertio, an proles debeat sequi conditionem patris vel matris in servitute, de quo art. IV. Quarto, de ætate legitima matrimonii, et sponsalium, de quo art. V.

## DISTINCTIO XXXVII.

Ab hac distinctione incipit agere de illis impedimentis, quæ reddunt personas penitus illegitimas ad contrahendum, et non sub certis conditionibus. Ex his quædam reddunt illegitimas personas respectu omnium, ut est ordo et votum, de quibus agit in hac et sequenti distinctione. Alia vero reddunt personas illegitimas respectu aliquorum tantum, ut est disparitas cultus, et cognatio sive carnalis, sive spiritalis.

In hac ergo distinctione agit de impedimento ordinis, et uxoricidio. Et dividitur in duas partes. In prima, ostendit quomodo ordo sit impedimentum ad contrahendum. In secunda, quomodo uxoricidium.

Circa primum, docet quod tres ordines sacri subdiaconatus, diaconatus, et sacerdotium dirimunt matrimonium, reliqui vero ordines non, ut constat ex multis juribus, distinctione XXXII, capit. Si quis, cap. Placuit et aliis, et cap. Presbyteris, cap. Nullum XXVII distinctione.

Circa secundum, docet ex decreto Nicolai Papæ in cap. Interfectores XXXIII, q. II, eum qui occidit uxorem impediri a contrahendo matrimonio. Et licet adulteram occidere videatur permissum a lege civili, non tamen a lege ecclesiastica, ut idem pontifex docet, et Pius Papa, quorum verba ex diversis decretis reci-

tat Magister. Unde etiam adulteræ homicidium impedit matrimonium, hoc tamen impedimentum non est dirimens nisi interveniat pactum ducendi adulteram causa uxoris, aut ipsa adultera sit cooperata ad interfectionem viri.

Circa hanc distinctionem, inquit D. Thomas primo, an sacer ordo impediatur matrimonium, et quo jure, et an possit supervenire, et suscipi post matrimonium, de quo q. I, hic. Secundo, an possit quis licite uxorem in adulterio occidere, et utrum tunc impediatur matrimonium, de quo hic q. III.

## DISTINCTIO XXXVIII.

Sequitur agere de impedimento voti. Et dividitur distinctio in tres partes. In prima, de natura voti ejusque differentiis præmittens, ostendit, quodnam votum dirimat matrimonium. In secunda, agit de impedimento ligaminis. Tertio, de his qui longo tempore absunt, et putantur mortui, an possint uxores alia inire connubia.

Circa primum, definitur votum: Quod sit testificatio promissionis spontaneæ quæ Deo, et his quæ Dei sunt fieri debet. Dividitur primo in commune et singulare. Commune est, quod fit ab omnibus in baptismo dum renuntiant diabolo, et pompis ejus. Singulare quod unusquisque facit sua voluntate, ut si voveat continentiam, vel aliquid hujusmodi. Hoc rursus dividitur in privatum seu simplex, et solemne. Privatum fit privata auctoritate. Solemne in conspectu, et acceptance Ecclesiæ. Utrumque si violetur peccatum mortale est, et in violatione solemni etiam est scandalum. Solemne ergo votum et impedit, et dirimit matrimonium, simplex vero impedit, sed si fiat, non dirimit, ut

ex Augustino et Gregorio probat, qui loquuntur de his qui habent votum solemne. Similiter de virginibus habentibus votum etiam si velatæ non sint, et de viduis iudicium habendum est ex decreto Innocentii Papæ xxvii, quæst. i, cap. Quæ vero. Qui etiam addit in cap. Quia Christo xxii, qu. i. Quod si huiusmodi nupserint non esse recipiendas ad pœnitentiam, nisi hi quibus junctæ erant de mundo recesserint, hoc est si quasi defunctus redditus fuerit separando se ab illo.

Circa secundum, docet constare, quod vivente viro, aut muliere sic sunt ligati, ut neuter possit ad alias nuptias transire, alioquin adulterium committit, quod est gravius peccatum fornicatione, licet illo sit gravior incestus, et peccatum contra naturam est, ut ex D. Clemente, et Augustino constat.

Circa tertium, docet ex S. Leone Papa, quod mulieres quæ putantes viros suos interemptos, aut a captivitate non liberandos, in alia conjugia transeunt, si priores redierint, debent restitui, alioquin ecclesiastica communione priventur, si autem velint ad priores viros redire veniam habeant, si malæ voluntatis opprobrio carent. At vero si quis relicta sua uxore in longinquam regionem abeat; ibique ducat aliam quæ id ignorat, hæc secunda excusatur per ignorantiam, non autem copula illa conjugalitatis est dicenda, sed ex parte viri adulterium est.

Circa hanc distinctionem, primo inquit S. Thomas, utrum votum convenienter definiatur, de quo 2-2 q. lxxxviii. Secundo, an recte dividatur votum in solemne, et simplex, et in quo eorum differentia consistat, de quo eadem q. lxxxviii, art. viii. Tertio, an in omni voto etiam solemni possit dari dispensatio, de quo ibi art. x et xi. Quarto, de obli-

gatione voti, an semper debeat observari, de quo ibi ar. iii, et utrum matrimonium impediat, de quo hic qu. i, art. ii. Deinde, inquit de scandalo quid sit, an sit peccatum, et an speciale peccatum, et quotuplex sit, de quo 2-2 q. xliv.

## DISTINCTIO XXXIX.

Agit in hac distinctione et tribus sequentibus de illis impedimentis, quæ solum respectu aliquarum personarum impedimenta sunt. Et primo, de dispari cultu, constat enim non impediri respectu eorum qui disparem cultum habent. Et facit tria. Primo, ostendit disparitatem cultus dirimere matrimonium. Secundo, an fidei converso liceat dimittere infidelem conjugem, et ob quam causam. Tertio, an inter ipsos infideles sit verum conjugium.

Circa primum, docet non posse fieri matrimonium inter fidelem, et infidelem, nam et in veteri Testamento prohibitum erat ducere alienigenam, et Esdras talia conjugia separavit, i. Esd. x. Idem docet ex Augustino et Ambrosio et ex cap. Si quis, xxviii qu. Nec obstat, quod Apostolus dicit i ad Corinth. vii: *Si quis frater habet uxorem infidelem, et hæc consentit habitare cum illo non dimittat illam*, hoc enim ut docet Augustinus dicit Apostolus de his qui dum infideles erant conjuncti sunt, non vero de his, qui disparem religionem habentes conjungi volunt. Hi enim non possunt inire conjugium, sed si inierint separandi sunt, sicut Esdras separavit connubia alienigenarum, hoc enim per Moysen erat illis prohibitum.

Circa secundum, docet ex eodem Augustino quod quando alter conjux convertitur ad fidem, altero in infidelitate manente non est Domini præceptum ut dimittatur infidelis, sed

admonetur ab Apostolo, ne dimittat si consentit habitare cum illo, cum posset licite dimitti, ut possit occasio esse lucrandi conjugem infidelem, et hoc consilium est. Cur autem possit dimittere infidelem? Ratio est, quia licitum est propter fornicationem dimittere uxorem, infidelitas autem spiritualis fornicatio est; sicut autem Dominus permisit propter fornicationem uxorem dimitti, sed non jussit, ita Apostolo locum dedit admonendi, ut qui voluerit non dimittat, licet possit. An vero propter alia vitia possit conjux dimitti? Augustinus videtur dicere, quod etiam propter avaritiam quæ idololatriæ comparatur, vel ob alia facinora licet discedere, et dimittere. Si autem fidelis dimittat infidelem, vel infidelis discedat, an possit aliam uxorem ducere? Videtur de hac re contraria Ambrosius docuisse, dum uno loco dicit, quod filii, qui ex alia copula nascentur infideli discedente adulteri erunt, et quod in baptismo solvuntur crimina, non conjugia. In alio autem loco dicit, quod contumelia Creatoris solvit jus matrimonii in eo, qui relinquitur, et sic non est peccatum si se alteri copulaverit. Respondet Magister distinguendo, quia videlicet vivente conjugis infideli, et volente cohabitare sine injuria Creatoris, potest quidem dimitti, quia infidelis, sed non potest alia duci. Si vero infidelis discesserit, vel noluerit sine Creatoris injuria cohabitare, tunc dimitti potest, et alia duci. Quod intelligitur de his qui in infidelitate copulati sunt, si enim uterque est fidelis, et alter fidem deserit, non solvitur vinculum matrimonii.

Circa tertium, docet quod licet aliqui dixerint conjugia infidelium non esse legitima, nec rata, quia solvi possunt, et ex fide non sunt; tamen veritas est, quod sunt legitima secundum quod matrimonium

est in officium naturæ, non tamen sunt rata in ratione Sacramenti, constat enim, quod si alter convertatur manere potest cum conjugis, quod non esset, si conjugium non esset. Quod vero non est ex fide, dicitur non esse intelligendum, quod sit peccatum, si non sit ex fide quæ credit, sed non est ex fide, id est, ex conscientia.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an possit fidelis contrahere cum infideli, de quo hic q. i, ar. i. Secundo, an possit fidelis conversus manere cum infideli; an possit etiam dimittere, de quo ibidem articul. iii, et iv. Tertio, an possit fidelis ducere aliam uxorem discedente infideli.

## DISTINCTIO XL.

Restant tria impedimenta quæ circa personas determinatas versantur, id est, circa cognatos. Et sic agit in hac distinctione de cognatione corporali, in sequenti de affinitate, in altera de cognatione spirituali.

Igitur in hac distinctione duo facit. Primo proponit ad quot gradus consanguinitatis extendatur prohibitio non contrahendi. Secundo, quomodo isti gradus computandi sint docet.

Circa primum, docet usque ad septimum gradum, fuisse prohibita connubia, ut ex decretis Gregorii, et Nicolai, q. xxxv, cap. iii: Progenie, et cap. De consanguinitate constat. Hodie post Concilium Tridentinum ad quartum tantum gradum consanguinitas extenditur.

Circa secundum, docet aliquos computare sex tantum gradus, alios septem. Et diversitas nascitur ex eo quod quidam primam generationem, quam filius, et filia, id est, frater et soror procedunt a parente, non computant inter gradus, sed pro



trunco, et radice ponunt, quia prima generatio est, et sic facit Isidorus. Alii ponunt pro primo gradu generationem parentis in filios, sicut facit Zacharias Papa, et isti computant septem gradus includendo parentum generationem circa filios. Et sic variant isti penes inclusive, vel exclusive, circa primum gradum. At vero Gregorius Papa in cap. Quædam lex xxxiii q. iii, concessit genti Anglorum scribens Augustino episcopo, ut quarta vel quinta generatio licenter conjungatur. Postea tamen scribens Felici episcopo Messanensi dicit id non fuisse generale, sed speciale pro illa gente recenter conversa ad fidem, qui postquam solidati fuerint in fide servabunt quod alii.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas quid sit consanguinitas, et utrum per gradus possit distinguere, de quo hic q. i, art. i et ii. Secundo, an aliqua consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium, de quo ibi art. iii. Tertio, an Ecclesia convenienter determinet usque ad quem gradum matrimonium impediatur, de quo ibi, art. iv.

#### DISTINCTIO XLI.

Agit in hac distinctione de affinitate, et ejus gradibus. Et facit tria. Primo, docet per quot gradus affinitas duret in ordine ad dissolvendum matrimonium. In secundo ostendit manere affinitatem etiam transeunte matrimonio. In tertio agit de distinctione adulterii, incestus, et fornicationis, similiumque specierum luxuriæ.

Circa primum, affinitas distinguitur a consanguinitate, quod consanguinitas est respectu eorum, qui alicui sanguine juncti sunt, affinitas vero respectu eorum, qui sunt con-

sanguinei uxoris, vel in uxore respectu eorum qui sunt consanguinei viri, eo quod vir, et uxor una caro sunt, et sic qui sunt juncti uni, etiam et alteri. Igitur per quot gradus affinitas impediat matrimonium diversimode antiqua jura loquuntur. Nam aliquando dicuntur per tot gradus impedire, sicut consanguinitas, ut constat ex c. Nullum, c. Sane, c. Aequaliter, xxxv, qu. iii, aliquando vero in quinto et quarto gradu non separari docent, ut in c. De propinquis, etc. In hoc quoque ubi supra. Et hoc ideo, quia ista posteriora jura loquuntur secundum dispensationem. Prima secundum rigorem.

Circa secundum, docet ex Gregorio in c. Fraternitatis xxxv, x. quod etiam soluto matrimonio manet affinitas, et ita si mulier ad secundas nuptias transeat, proles, quam suscepit non potest cognatione prioris viri contrahere usque ad gradus supra dictos, quia mediante matre eis affinitate proles conjungitur. Idem ex capite. Si qua mulier, ibidem. Advertit autem Magister Ecclesiam quidem separare eos, qui infra prædictos gradus consanguinitatis juncti fuerint, si autem ignoranter id fecerint dubitari ab aliquibus, an talis conjunctio fuerit conjugium, eo quod jura dicunt talia conjugia separari, quod et aliqui affirmant, quod pertinet ad quæstionem de nomine: nam illa conjugia non sunt, licet excusentur personæ ob ignorantiam.

Circa tertium, distinguit illas species, quia fornicatio simplex proprie est soluti cum soluta. Adulterium alieni thori violatio. Stuprum defloratio virginis. Incestus consanguinearum, vel affinium abusus. Raptus violenta eductio puellæ e domo patris ut corrupta in uxorem habeatur. Raptor morte mulctatur, sed si ad ecclesiam, cum rapta confugerit, privilegio ecclesiæ liberatur.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an ex matrimonio nascatur affinitas, et, utrum matrimonium impediat usque ad quem gradum, de quo hic q. i, ar. i et ii. Secundo, an matrimonium inter affines contractum sit dirimendum, et quomodo, de quo ibi, art. v. Tertio, utrum incestus differat ab aliis speciebus luxuriæ, de quo hic ar. iv, et 2-2 q. CLIV, art. v.

## DISTINCTIO XLII.

Ultimo agit de cognatione spiritali, quæ etiam impedimentum præstat matrimonio. Et tria facit. Primo, declarat ipsam spiritualement cognationem quomodo contrahatur, et impediat. Secundo, quasdam dubitationes circa spirituales, et adoptivos filios resolvit. Tertio, agit de secundis et tertiis nuptiis, an sint licitæ.

Circa primum, docet spirituales filios vocari quos de sacro fonte levamus, vel in catechizatione, aut confirmatione tenemus: contrahi vero spiritualement proximitatem inter compatrem, et commatrem, et inter eum qui levat de fonte, et eum qui levatur, et inter filios ejusdem carnales, et spirituales. Solet etiam filius spiritualis vocari, qui a confessore de poenitentia auditur. Itaque inter compatrem, et commatrem, et filium filiamque spiritualem dari cognationem impediementum matrimonium constat, ex cap. De eo quod xxx, q. i. Si autem unus conjugum filium suum susceperit propter fraudem, ut ab altero conjugue separatur, acri poenitentia mulctetur, sed separandus non est: si vero instante mortis, necessitate filium proprium baptizavit, non existente alio qui id faceret, non contrahit impedimentum respectu uxoris. Si vero ignoranter filium proprium, quis

susceperit, vel filiastrum, id est, filium conjugis ex alio matrimonio, separandos dicitur in cap. Pervenit ubi supra, sed id intelligendum est, si suscepissent ante quam essent conjuges non vero post, vel quod id ponitur in comminationem ne tale quid fiat.

Circa secundum, primo inquit an spirituales, vel adoptivi filii cum naturalibus conjungi possint. Et respondet negative ex decreto Nicolai Papæ in cap. Ita diligere xxx, q. i. Licet aliqui id intelligant, de illis tantum filiis, quibus compatres facti sunt, non de illis, qui ante vel post compaternitatem sunt geniti, alii etiam de illis intelligunt, et utrisque, jura diversa favent. Secundo, quærit an commatrem uxoris post ejus obitum ducere quis valeat. Respondetur negative ex cap. Sciscitatur xxx, q. iv. Quod intelligendum est quando vir copulatus est uxori post talem commaternitatem, et non alio modo. Tertio, quærit an vir et uxor possint simul aliquem levare de fonte. Respondetur ex Urbano Papa, id non esse prohibitum, melius tamen esse, ne fiat.

Circa tertium, docet non solum primas, et secundas nuptias sed etiam tertias, et quartas, et sic ulterius licitas esse, ut ex Augustino et Hieronymo confirmat, indefinite enim dixit Apostolus: *Si dormierit vir ejus cui vult nubat*. Bigamus tamen excluditur a sacerdotio non propter peccatum, sed pro Sacramenti virtute, seu significatione. Si quando vero videntur hæ nuptiæ damnari, non propter peccatum dicitur, sed propter significationem, vel nisi forte quis, primæ uxori insidiatus fuit ut secundæ copularetur.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an spiritualement cognatio matrimonium impediat, et ex quibus causis nascatur, et inter quos contrahatur, de quo hic q. i.

Secundo, an ex adoptione contrahatur impedimentum matrimonii, et inter quas personas, et quid sit adoptio, de quo hic q. II. Tertio, an secundæ nuptiæ sint licitæ, et sint Sacramentum, de quo q. III.

#### DISTINCTIO XLIII.

Ab hac distinctione incipit ultima pars hujus libri, in qua agitur de resurrectione futura, et remuneratione per eam facienda. Et hoc tali ordine tractat, quod in hac distinctione agit de ipsa resurrectione secundum se, et quoad substantiam, in sequenti de quantitate resurgentium. De remuneratione vero agit a distinctione XLV. Primo quidem de remuneratione ante diem judicii, et locis ubi animæ sunt distinctione XLV, et quia hæc remuneratio fit per injustitiam, et misericordiam Dei, agit de illis distinctione XLVI, de remuneratione vero post diem judicii agit sequenti distinctione. Primo, de ipso iudicio distinctione XXVII. Secundo, de forma iudicis venientis distinctione XLVIII. Tertio, de remuneratione gloriæ sanctorum distinctione XLIX, de pœnis vero impiorum distinctione L.

Igitur in præsentī distinctione XLV, tria facit. Primo, explicat articulum resurrectionis. Secundo, quasdam difficultates movet circa causam, et circumstantias resurrectionis. Tertio, circa ipsas personas resurgentes alias difficultates explicat.

Circa primum, articulus resurrectionis scilicet, quod omnes homines resurgant, constat ex Scriptura, ut Isai. XXVI : *Resurgent mortui tui*, et I, ad Corinth. XV : *Mortui qui in Christo sunt resurgent primi, deinde nos, qui vivimus, etc.*

Circa secundum, duo docet circa causam resurrectionis, et circa tem-

poris circumstantiam. Causa resurrectionis dicitur futura illa vox, seu tuba Archangeli, quæ præcedet judicem, et excitabit omnes, de qua dicitur in Psalm. LXVII : *Dabit vocis suæ vocem virtutis*, et Joan. V : *Venit hora quando omnes, qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei*. Et vox hæc dicitur Christi, et dicitur Angeli, quia mediante Angelo a Christo imperabitur. Dicitur etiam clamor, qui media nocte fiet. Quæ temporis circumstantia non ponitur nisi ut denotetur, quod adventus ille erit insperatus, et occultus sicut nox, licet aliqui ut Cassiodorus etiam media nocte dicant Christum venturum sicut primogenita Ægypti, illa hora mortua sunt. Dicitur etiam dies Domini, non pro qualitate temporis, sed rerum tunc agendarum. Dicuntur libri aperiendi, id est, conscientiæ singulorum, quæ tunc illuminabuntur.

Circa tertium, inquit primo, an electi habebunt tunc patentem memoriam malorum sicut et bonorum. Respondetur aliquos existimare, quod malorum obliviscantur, ut indicare videntur aliqua loca Scripturæ : sed melius est, ut recordentur eorum licet non cum molestia, sed ut inde eluceat magis Dei misericordia, quæ a malis eos eruit. Peccata tamen electorum per pœnitentiam deleta, rationabile est, quod tunc non manifestabuntur. Secundo, inquit de illis, qui in illo tempore vivi reperientur, an sint morituri. Respondetur aliquos sentire illos tunc morituros, et mira celeritate resurrecturos, quia ut dicit Apostolus : *Quod seminatur non vivificatur nisi prius moriatur*, et sic videntur sentire Augustinus et Ambrosius. At vero Hieronymus censet illos non morituros, sed vivos ad Christum rapiendos in immortalitatem. Et sic intelligitur Christus iudex vivorum, et mortuorum, vel vivorum,



qui tunc non morientur, vel vivi, ac mortui sunt iusti, et iniusti. Tertio, quærit quomodo omnes resurgent incorrupti. Respondetur quod non omnes erunt impassibiles, reprobi enim patientur, sed omnes integri resurgent, nec amplius morientur.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an resurrectio sit futura, et an sit naturalis, de quo hic q. i, art. i. Secundo, an resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis, et an instrumentalis, de quo hic art. ii et viii p. qu. lvi, art. i et ii. Tertio, utrum omnes moriantur ita, quod terminus a quo resurrectionis sit mors, de quo hic q. i, art. iv. Quarto, inquit de tempore resurrectionis, an erit occultum, an circa mediam noctem, an subito, de quo hic art. iii. Quinto, an omnes cognoscent peccata, quæ fecerunt, etiam aliorum, de quo hic, art. v.

## DISTINCTIO XLIV.

Agit de qualitatibus resurgentium. Et facit quatuor. Primo, tractat conditiones resurgentium in communi. Secundo, de qualitatibus beatorum. Tertio, de qualitatibus damnatorum, et eorum cruciatu per ignem etiam in spiritu. Quarto, de abortivis quomodo resurgent.

Circa primum, duo docet. Primo, quod omnes resurgent in ætate simili ætati Christi, id est, circiter triginta annorum, sed non omnes in simili statura, constat hoc ex Apostolo dicente : *Donec occurramus omnes in virum perfectum in mensuram ætatis plenitudinis Christi*, ubi non ait in mensuram staturæ, vel corporis, sed ætatis, ut ponderat Augustinus, unusquisque enim sui corporis mensuram recipiet, alioquin de aliquibus magnis corporibus multum deberet perire, cum nec

capillus de capite peribit ut Dominus ait. Nec Deo perit aliqua materia, sed in quascumque formas vertatur, rursus reparabitur in resurrectione, et animabitur ab anima, nec tamen attingebit ad ejus reintegrationem, quod hæc pars redeat ad illam partem, v. g. capillus ad capillum, unguis ad unguis, sufficit quod totum restauretur curante providentia Dei ne aliquid indecens fiat.

Circa secundum, subdit ex eodem Augustino quod corpora electorum resurgent sine ullo vitio, sine ulla deformitate, corruptione, onere, aut difficultate in quibus tanta facilitas quanta felicitas erit, propter quod et spiritualia dicta sunt cum procul dubio corpora sint futura.

Circa tertium, quod attinet ad deformitates corporum damnatorum Augustinus non definit, an cum illis resurgent, nec fatigare nos debet incerta eorum habitudo, vel pulchritudo, quorum erit certa, sempiternaque damnatio. Quod vero attinet ad cruciatum, dicit corpora tunc arsura, et consumenda, sicut anima nunc in corpore pati potest dolorem, sed non mortem. An vero etiam spiritus dæmonum igne corporeo torqueantur, respondet Augustinus torqueri miris, sed veris modis, sicut etiam anima nostra cum spiritualis sit potuit corporeis membris includi atque alligari. Animæ similiter separatæ materiali igne nunc cremantur, ut Julianus Toletanus docet, sicut enim viventis hominis anima tenetur in corpore, cur non poterit separata teneri ab igne, cum ab illo animam divitis cruciari veritas ipsa dicat. Cassianus etiam dicit non esse ibi animas otiosas, neque nihil sentire, cum dives ille in flamma se cruciari clamaret. Non ergo privantur animæ suis sensibus, vel effectibus.

Circa quartum, docet ex Augusti-

no foetus jam formatos et animatos in utero si ibi moriantur resurrecturos, quia humanam naturam habuerunt: « Resurgent et monstra, sed correctæ, emendatæque eorum natura. Quæ ergo nimia deformitate monstra dicuntur ad humanæ naturæ figuram resurrectione revocantur. »

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, an idem corpus, et idem homo resurget, de quo hic q. i, art. i. Secundo, quæ partes resurgent in homine et quæ non resurgent, de quo late hic. art. ii. Tercio, an omnes resurgent in eadem ætate, statura, sexu, officiis vegetativæ, etc. de quo art. iii. Quarto, inquit de dotibus corporis gloriosi claritate, impassibilitate, subtilitate, agilitate, quando convenient illis corporibus, et in quo consistent, agit latissime tota qu. ii. Quinto, quærit de corporibus damnatis an resurgent deformia, animpassibilia et corruptibilia, de quo qu. iii, art. i. Sexto, an cruciabuntur ab igne corporeo, et ubi sit infernus, de quo art. ii. Septimo, an in anima separata maneat sensus, et quomodo ab igne corporeo pati possit, de quo ibi art. iii.

#### DISTINCTIO XLV.

Incipit agere de his quæ pertinent ad remunerationem bonorum, et malorum. Et primo, de illa, quam habent ante diem iudicii. Et dividitur in tres partes. In prima, agit de receptaculis animarum hinc emigrantium et de suffragiis quibus juvari possunt. Secundo, duas difficultates solvit. Tercio, quomodo sancti audiant preces nostras determinat.

Circa primum, docet ex Augustino in enchiridio animas ante ultimam resurrectionem aliquibus re-

ceptaculis contineri prout unaquæque digna est pœna, vel requie. Juvari etiam suffragiis Ecclesiæ non tamen omnes, sed illæ quæ dum viverent hoc meruerunt, ut sibi ista prodessent, est enim aliquis status, ita bonus ut suffragiis non egeat sicut animæ beatæ, et alius ita malus, ut non possit illis relevari, scilicet in inferno, est alius medius, qui illis relevatur, scilicet quæ sunt in purgatorio. Pompa autem funeris, ut sumptus exequiarum solatia vivorum sunt, non adjuncta mortuorum, sed oblationes, et orationes adjuvant spiritus illos.

Circa secundum, inquit quis magis juvetur in alia vita, dives pro quo fiunt hic largæ eleemosynæ et orationes speciales, an pauper pro quo solum fiunt communes. Respondetur posse dici, vel quod illa generalia suffragia idem prosunt, quod specialia, sed hæc pluribus titulis, vel absolute plus diviti profuisse specialia, quam pauperi generalia. Secundo, quærit quomodo illi qui ultimo die sæculi migrabunt ad purgatorium, et indigebunt istis suffragiis salvabuntur sine illis. Respondetur quod salvabuntur per ignem, et intercessionem cœlestis Ecclesiæ.

Circa tertium, docet sanctos Angelos cognoscere per Verbum Dei vota, et orationes nostras. Illis autem utitur Deus tamquam nuntiis non ut per eos cognitionem accipiat qui omnia novit, sed ut per eos ministrentur, quæ Deus ordinat; et dicitur Angelus offerre Deo orationes nostras non ut ipsi innotescant, sed ut pro nobis petat, æternam vitam. Similiter animæ sanctorum in ipsa Dei veritate, quam contemplantur intelligunt orationes nostras, et intercedunt pro nobis tum merito suo tum affectu, quod tamen non faciunt, nisi in Dei voluntate implenda didicerint.

Circa hanc distinctionem, inquit

rit primo D. Thomas de receptaculis animarum, an dentur, et quot sunt; an inde egredi valeant, de quibus agit hic q. I, ar. I et III, et præsertim de limbo patrum a. II. Secundo, inquit de suffragiis, an mortui juventur operibus vivorum, an prosint si per peccatores fiant, quibus prosint, et quantum prosint, ubi de indulgentiis quantum valeant. Denique, an facta pro multis valeant tantum pro singulis, et utrum communia suffragia valeant sicut specialia, de quibus hic q. II. Denique, quomodo sancti cognoscant nostras orationes, et an semper exaudiantur agit q. III.

## DISTINCTIO XLVI.

Agit de justitia, et misericordia Dei occasione difficultatis cujusdam circa reprobos. Et facit tria. Primo, proponit quæstionem, an reprobi aliquam mitigationem pœnarum sentiant ex Dei misericordia, et determinat eam. Secundo, agit de ipsa misericordia, et justitia Dei. Tertio, explicat quomodo omnes viæ ejus sint misericordia, et veritas.

Circa primum, quidam dicunt nullam mitigationem in damnatis futuram eo quod dicitur Jacobi II : *Judicium sine misericordia fiet ei, qui non fecerit misericordiam*, et Augustinus dicit : « Misericordia hic, judicium in futuro : » et iterum : « Erga sanctos omnes viæ Dei misericordia, erga iniquos omnes, veritas. » Et contra, alii dicunt mitigationem aliquam pœnarum fore in damnatis ex Cassiodoro super Psal. c, ubi inquit etiam in punitione malorum non esse judicium sine misericordia, Augustinus quoque in enchiridio, c. XI non improbat aliquam mitigationem pœne fore in damnatis certis temporibus dummodo nunquam finiatur. Unde quod dicitur

judicium sine misericordia fiet ei, qui non facit misericordiam, intelligi potest sine misericordia liberante, non aliquo modo alleviante. Et quod dicitur judicium in futuro, misericordia hic, intelligitur de misericordia vocante, et justificante, quæ ibi non erit, et de judicio aperto, quod ibi erit, hic autem solum est occultum.

Circa secundum, inquit quomodo Cassiodorus dixerit justitiam, et misericordiam Dei esse duas res, si quidem non est aliud in Deo esse misericordem, quam justum, sed eadem essentia in Deo est. Respondetur hoc dictum non probari diversitate rerum, sed effectuum, et sensuum, aliis enim effectibus manifestatur justitia Dei, aliis misericordia, et e contra, utrumque tamen ex parte Dei, est eadem essentia. Quod autem quædam opera attribuantur justitiæ, quædam misericordiæ, quædam bonitati ostendit Augustinus quia misericordia liberat a miseria, bonitas facit bona, etiam si non sint misera, indigent enim etiam felicia Deo gubernante, misera etiam liberante.

Circa tertium, docet intelligi, quod universæ viæ Domini sunt veritas, et misericordia, vel juxta Augustinum de duplici adventu Domini, in uno etiam misericordiam exhibuit, in alio justitiam, vel quia per justitiam declinamus a malo, per misericordiam facimus bonum, vel quia nullum est opus Dei in quo aliquid justitiæ, et aliquid misericordiæ non eluceat, licet magis in aliquibus resplendeat justitia, in aliis magis misericordia, et e contra : licet aliqui fateantur ex parte effectus non ita in omni opere Dei esse justitiam, et misericordiam, sed solum ex parte Dei efficientis.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, an in Deo sit



justitia; an commutativa, vel distributiva, de quo 1 p. q. xxi, et an justitia in Deo sit idem, quod veritas. Secundo, an juste inferatur peccatoribus pœna æterna, de quo 1-2 q. lxxxvii, art. iii. Tertio, utrum in Deo sit misericordia, et an distinguatur a bonitate, de quo 1 p. q. xxi, a. iii. Quarto, an in omni opere Dei sit misericordia, et justitia, et quid sit principalius, de quo etiam 1 p. q. xxi, art. iv. Quinto, an pœna dæmonum, vel damnatorum aliquando finienda sit, vel relevanda, de quo etiam 1 p. q. lxiv, ar. iii.

#### DISTINCTIO XLVII.

Agere incipit de remuneratione post diem judicii, et ideo primo, agit de ipso judicio in hac distinctione et de ipso judice in sequenti. In hac ergo facit tria. In primo, tractat de ipso judicio. In secundo, de ordinibus judicandorum. In tertio, de ministerio Angelorum et potestate dæmonum post judicium.

Circa primum, aliqui putant verba illa judicii: *Venite benedicti, etc. Esurivi enim, etc.* facienda potius testificatione conscientiae singulorum, quam judicis verbis, in ictu enim oculi faciendum judicium dicitur. Alii hoc referunt ad resurrectionem, judicium verò tempore aliquo, et verbis exprimendum dicunt. Judicabit autem, et Christus, et sancti quibus potestas judiciaria danda est scilicet perfectis viris: qualis vero potestas futura sit nescitur.

Circa secundum, docet quatuor futuros ordines, seu classes judicandorum. Quidam non judicantur, et pereunt scilicet qui fidem non habuerunt, qui enim non credit jam judicatus est. Quidam judicantur, et pereunt, scilicet qui habuerunt

fidem, sed non opera. Et contra quidam non judicantur, et regnant scilicet viri perfecti. Quidam judicantur, et salvantur scilicet qui post peccata pœnitentiam egerunt, et ita primi erunt, ut judices, et senatores, ideoque recte pauperibus attribuitur judicandi potestas, quia perfecte omnia reliquerunt.

Circa tertium, explicat ministerium Angelorum in purgatione mundi, deinde ministerium dæmonum in inferno. Ministerium quidem Angelorum significatur, tum quia mittentur cum tuba, tum quia colligent cineres, tum quia separabunt malos de medio justorum. Veniente autem Domino tota terra igni comburetur, qui ita excrescet, ut ascendat usque ad mediam aeris regionem, quo ascenderunt et aquæ diluvii, et purgabit bonos, consumet autem malos, tunc autem fiet illa vox tubæ qua omnes excitabuntur colligentibus Angelis cineres, et ab eisdem mittentur mali in caminum ignis. Potestas vero dæmonum ad cruciandos homines ab aliquibus dicitur tunc evacuanda, cum Christus evacuaverit omnem principatum, et potestatem, ut dicit Apostolus et sic dicunt reprobos cruciandos virtute divina. Alii vero dicunt dæmones, tunc manere ut tortores, licet sine principatu nisi solum ad torquendum.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, utrum generale judicium sit futurum, an faciendum per locutionem vocalem, et quo tempore, de quo etiam 1 p. q. lxx, a. v. Secundo, an aliqui homines cum Christo judicabunt, et qui, de quo hic q. i, ar. ii. Tertio, an omnes homines judicabuntur, an etiam Angeli, de quo hic ar. iii. Quarto, an purgatio mundi sit futura per ignem, de quo hic q. ii, ar. i. Quinto, quæ loca purgabit ille ignis, an elementa; an cœlos; an

paradisum, de quo ibi a. ii. Denique, quos effectus habebit ille ignis in hominibus, de quo ar. iii.

## DISTINCTIO XLVIII.

Agit de his, quæ pertinent ad iudicem. Et tria facit. Primo, explicat in qua forma apparebit iudex. Secundo, in quo loco fiet iudicium. Tertio, qualiter luminaria manebunt post iudicium.

Circa primum, docet Christum non in forma divinitatis, sed in forma servi iudicaturum in qua videbitur ab impiis, non tamen in forma passibili, sed gloriosa, ut ait Augustinus. Et dicitur Pater omne iudicium dare Filio, non quod Pater etiam non iudicet, sed quia id quod apparebit in iudicio erit Filius hominis in maiestate multa. Et similiter in forma hominis suscitaturus mortuos, licet id fiat virtute divina sed dicitur specialiter in forma hominis, quia in ea suscepit passionem, et resurrectionem per quam causabit resurrectionem nostram, et per quam meruit illam.

Circa secundum, docet quod aliqui existimant Dominum descensurum ad iudicium in vallem Josaphat, qui est ex latere montis Oliveti. Sed tamen Dominus non in vallem descendet, sed in aere manebit contra montem Oliveti, unde et ascendit. Dicitur autem, quod congregabit omnes gentes in vallem Josaphat, hoc est in vallem iudicii, in quo damnabuntur impii.

Circa tertium, ostendit tria dici de luminaribus cœli. Primum, quod obscurabuntur, non quidem sui luminis privatione, sed majoris luminis, id est, Christi claritate. Secundo, quod patientur eclipsim ante diem iudicii, convertetur enim sol in tenebras, et luna in sanguinem. Tertio, quod post diem iudicii erit lux

lunæ, sicut lux solis, et lux solis erit septemplerumque, id est, vel juxta lumen, quod habuit primis septem diebus mundi ante peccatum, quia per illud minoratum fuit, ut quidam dicunt, vel quia crescet lux solis, et non amplius habebit ortum, et occasum, sed stabit permanenter. Dicitur autem, quod tunc non erit sol ad lucendum scilicet in æterna beatitudine, non tamen cessabit lucere pro hac regione inferiori.

Circa hanc distinctionem, inquit D. Thomas, an Christus in forma hominis sit iudicaturus, et an in forma gloriosa, de quo etiam i. p. q. lxx, ar. ii. Secundo, quæ signa præcedent iudicium, et quo loco fiet, de quo hic q. i, ar. iv. Tertio, utrum mundus renovabitur; an recipiendo maiorem claritatem in cœlis; an etiam in elementis; an cessabit motus cœli; an omnia mixta desinent esse, de quo hic q. ii, per totam.

## DISTINCTIO XLIX.

In hac distinctione agit de remuneratione bonorum post diem iudicii. Et circa hoc tria facit. Primo, supponendo beatitudinem habere diversos gradus, agit de beatitudine in communi. Secundo, de disparitate cognitionis, et gaudii de Deo. Tertio, an sit futura major gloria sanctorum post iudicium, quam ante.

Circa primum, præmittit post iudicium electos in felicitate æterna, reprobos in æterna miseria permanentes, sed alii aliis differentius erunt beati, vel puniti, nam et in domo Patris multæ mansiones sunt licet domus sit una, et denarius unus, id est, unius Dei visio, sed alii aliis plenius, et perfectius fruuntur. Quo præmisso, inquit circa beatitudi-



nem in communi, an omnes velint esse beati. Et ex Augustino respondetur mirum esse quomodo omnes velint beate vivere, et tam discordes sint sunt in scienda beatitudine, multi enim non volunt vivere beate ubi est vera beatitudo, id est, vivere secundum virtutem, et tamen beate vivere volunt. Et post multam disputationem concludit omnes velle beate vivere quantum ad hanc beatitudinis conditionem, quæ est vivere, ut vult, non tamen quantum ad aliam conditionem, quæ est carere omni malo, quia non inveniunt bonum illud carens omni malo in quo vivat quisque sicut vult, inveniatur autem in alia vita in fruitione summi boni, ubi non volet quis male vivere, nec deerit aliquid quod volet.

Circa secundum, inquit primo, an quidquid cognoscitur, magis beatus cognoscat, et minus beatus. Respondetur cognoscere omnes Deum, qui est bonum faciens beatos, sed in modo different, quia unus alio perfectius cognoscet. Secundo, inquit an sint dispares in gaudio sicut in claritate cognitionis. Respondetur ex Augustino quod erit par gaudium cum dispari claritate cognitionis: nam quidquid unus possidet, alius de eo gaudet, et commune est omnibus per charitatem, nec tamen omnes æque sunt beati, quia beatitudo non est tantum in gaudio, sed in cognitione. Potest etiam dici quod est par gaudium in omnibus non quantum ad intensionem affectus, sed quoad res de quibus erit gaudium, quia omnes de eisdem rebus gaudebunt.

Circa tertium, docet maiorem gloriam futuram post iudicium, quam ante, quia et majus gaudium, ut ex Augustino dictum est. Hieronymus quoque docet, quod peracto iudicio ampliorem gloriam Deus demonstrabit electis. Si autem quæretur,

cur sit necessarium spiritibus reasumere corpora, cum sine ipsis possint beatitudine summa frui, respondetur difficilem esse quæstionem, sed tamen illam esse causam, quia carne deposita non sic possunt animæ videre Deum sicut Angeli, vel aliqua latentiori causa, vel quia ille naturalis appetitus informandi corpora non quiescit, sed retardat aliquantum, ne tota intentione pergat in Deum. Quando ergo recipiet corpus jam nona nimale, quod aggravet animam, sed spirituale, id est, perfecte sibi subjectum, tunc quiescet appetitus, et feretur tota intentione in Deum sicut Angeli, et incipiet corpus esse gloriæ quod erat sarcinæ.

Circa hanc distinctionem, primo inquit D. Thomas, de beatitudine in communi. Primo, in quo consistat, tam ex parte objecti quam actus, de quo 1-2 q. iii et v. Secundo, an omnes appetant illam, et quo appetitu, de quo 1-2 qu. v, art. viii. Tertio, an possit intellectus videre Deum in se, de quo i p. qu. xii, ar. i et hic latissime, q. ii, ar. i. Quarto, an Deus videatur per speciem creatam, de quo i p. q. xii, a. ii. Quinto, an Deus comprehendatur a beatis; an unus aliis perfectius videat, de quo ibi a. vi et vii. Sexto, quærit an ex naturalibus possit Deus videri; an oculis corporalibus; an in statu viæ, de quo ibi a. xxxiv et xi. Septimo, inquit de gaudio, et delectatione, quid sit, et quas causas habeat, et de ejus bonitate, et malitia, de quo 1-2 quæst. xxxi, et seqq. Octavo, quærit de dotibus animæ gloriosæ et corporis gloriosi hic quæst. iv. Nono, de aureolis, et eorum numero, et quibus debentur hic q. v.

#### DISTINCTIO L.

Agit de pœna malorum. Et dividi-



tur in duas partes. In prima, agit de peccato reproborum, et tenebris exterioribus, quænam sint. In secunda, tres difficultates circa damnatos proponit, et solvit.

Circa primum, docet ex Augustino non deesse voluntatem malam in damnatis, sed habere in semalignitatis suæ supplicium, et sic peccatum cumulare in illis pœnis non desere, licet jam amplius non demereantur. Tenebras autem exteriores dicit esse omnimodam exclusionem a luce Dei, tam spirituali, quam corporali. Et quidem elongatio a luce spirituali, non est solum non videre Deum, aut in eum peccare, quod in hac vita habetur, sed ita Deum oblivisci, ut penitus non possit amplius affici ad Deum, sed solum odio habeat.

Circa secundum, prima difficultas est, an animæ quæ nunc sunt in inferno cognoscant quæ apud suos in hac vita aguntur. Respondetur ex Augustino habere aliquam curam de vivis, quos sciunt vivere, et in locis pœnalibus non vident, sicut dives in ille in evangelio habebat curam de quinque fratribus quos hic reliquerat, non tamen sciunt ea, quæ circa suos aguntur læta, vel tristia. Secunda difficultas, an se mutuo videant, qui in gloria sunt, et qui in inferno, respondetur ex D. Gregorio invicem se videre ante diem iudicii, sicut dives vidit Abraham, et Lazarum, postea autem boni videbunt malos, non e contra. An vero sancti aliqua compassione afficiantur erga reprobos, responde-

tur ita esse justitiæ Dei addictos, ut nulla ergo reprobos compassione afficiantur, et hoc est illud chaos magnum, quod firmatum est inter hos et illos scilicet justitia Dei, et iniquitas illorum, quia etsi vellet ex naturali compassione non possint illos liberare ex Dei justitia. Tertia difficultas, an reproborum pœna visa a beatis eorum beatitudini officiat, vel proficiat respondetur ex Gregorio non officere, quia ad majorem gloriam vident pœnas malorum quas per Dei gratiam evaserunt juxta illud Isai. LXVI: *Egredientur (id est electi) et videbunt cadavera eorum qui prævaricati sunt in me*, non loco egrediendo, sed intelligentia, et visione, gratias agentes de sua liberatione.

Circa hanc distinctionem, inquit primo D. Thomas, de cognitione animæ separatæ, an intelligat in illo statu, an per species quas huc defert, et quomodo singularia cognoscat, de quibus agit 1 p. qu. LXXXIX, per totam. Secundo, inquit de pœna damnatorum, quoad affectum, an eorum voluntas sit obstinata in malo, ita ut nullum possit velle bonum, sed continuo peccet, de quo 1 p. quæst. LXIV, art. III. Tercio, quoad intellectum, an possint cogitare de Deo; an utantur notitia, quam habuerunt in hoc mundo, de quo hic q. II art. II. Quarto, an sola pœna ignis affligantur, et quæ sint aliæ pœna, de quo ibi art. III. Quinto, an beati videant pœnas damnatorum, de quo art. IV.



# ISAGOGÆ AD D. THOMÆ

## THEOLOGIAM.

EXPLICATIO CONNEXIONIS, ET ORDINIS TOTIUS SUMMÆ THEOLOGICÆ  
D. THOMÆ PER OMNES MATERIAS.

Circa illa verba quæstionis primæ, et ut intentio nostra sub aliquibus certis  
limitibus comprehendatur, etc.

---

Inter omnes Ecclesiæ Dei doctores in ordinanda sacræ sapientiæ doctrina Div. Thomam excelluisse, atque ob hoc jure sibi Sapientis nomen vindicasse, cum juxta philosophum i metaph. proprium sapientis munus sit ordinare, nemo qui hanc summam theologicam attentius legerit, dubitare potest. Est autem similis ordinatio scientiarum, dispositioni architecti fundamenta ædificii sternentis, juxta quod Apostolus de se dicit 1. Corinth. III : *Ut sapiens architectus : fundamentum posui.* Et quidem : *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, Christus Jesus,* ut idem inquit Apostolus, super quod fundamentum totius theologici ædificii altitudo consurgit, neque enim aliud divina ista sapientia pro objecto, et fundamento respicit, quam divinæ charitatis immensum lumen, a cujus splendoris illustratione refulgens, quasi civitas gloriosa Hierusalem, etsi a cælo per fidem, obscuritatemque descendat, adhuc tamen intellectum, mentemque nostram sic elevat, et illuminat : *Ut simile sit lumen ejus lapidi pretioso tamquam lapidi jaspidis sicut crystallum,* ut dicitur Apoc. XXI. Qua propter indiget lumen hoc artificiose ordinari, et a sapienti ar-

chitecto disponi in ædificium fidei, si quidem lumen ejus, dum adhuc peregrinatur, descenditque de cælo, simile dicitur lapidi, id est, non aliqua radiorum emissionem, quasi sol emicans, sed quasi construendo ædificio aptum, artificiosa dispositione politum lucem suam, veritatemque manifestans. Propter quod ad Ecclesiam Isaias propheta in prædicatione divina loquitur, et dicit cap. LIV : *Ecce ergo sternam per ordinem lapides tuos, et fundabo te in sapphiris, et ponam jaspidem propugnacula tua, et portas tuas in lapides sculptos, et omnes terminos tuos in lapides desiderabiles ; universos filios tuos doctos a Domino, et multitudinem pacis filiis tuis.* Hæc enim circumlocutione, et prophetica lapidum allegoria, divinæ hujus sapientiæ sermonem indicari a propheta non obscure Hieronymus expressit super eundem locum lib. xv, in Isaiam, ubi exponens, illud verbum : *Fundabo te in sapphiris,* quod juxta septuaginta versionem legit, præparo tibi carbunculum. « Carbunculus, inquit, qui paratur sive per ordinem sternitur videtur mihi ignitus sermo doctrinæ, qui fugato errore tenebrarum, illuminat corda credentium. » Et hoc ipsum satis vivide si-

gnificant verba prophetæ, dum lapides istos desiderabiles explicans : « Universos, inquit, filios tuos doctos a Domino. » De doctrina ergo in hac metaphora lapidum tanto ordine dispositorum loquitur, qui pro effectu, et fine ponit, universos filios, doctos evasuros.

Igitur grande hoc ministerium sternendi per ordinem lapides istos cœlestis sapientiæ, etsi per multos sanctorum patrum, ac doctorum Ecclesiæ labores procuratum sit, felix tamen illis consummatio Divo Thomæ Aquinati inter omnes a divina providentia reservata est : ipse enim in hac theologiæ summa ita universam theologiam non sine infusione cœlesti in ordinem redegit, ita admirabili dispositione stravit lapides istos desiderabiles, ut nihil sapientius, nihil congruentius, nihil ordinatius potuerit excogitari : *Sed juxta exemplar sibi monstratum in monte*, ut alter Moyses, Exod. xxv, *sic insperxit, et fecit*. Vel potius ut alter David, qui totius templi ædificandi mensuram a cœlestibus ideis exculpit : *Omnia inquit venerunt scripta manu Domini ad me ut intelligerem universa opera exemplaris*, primo Paralip. xxviii. Quare principalior, et efficacior via ad indagandam, percipiendamque Angelici doctoris mentem in tam admirabili theologiæ ædificio illa est, si prius attente disquiramus ordinem quam in tractanda, et disponenda ista summa observavit ab una quæstione ad aliam, et ab una materia ad aliam quasi aureis quibusdam nexibus discurrens. Nec enim sapientis, aut doctoris nomen jure meretur, qui scientiæ, quam addiscit ordinem ignorat, sed ut pulchre admonet Ambrosius, in Psalm. cxviii, octonario quarto ad illum versiculum : Viam justificationum tuarum instrue me : « Scire quid facias, et ordinem nescire faciendi, non est per-

fectæ cognitionis : offendunt plerumque præpostera. Ita ordinis ignorantia conturbat negotiorum naturam, formamque meritorum. Ille autem, qui didicerit primo mysteria Dei, deinde ordinem mysteriorum, exercetur in mirabilibus Dei. » Quare tentandum est cum confidentia divini auxilii universum istum ordinem totius summæ theologicæ, connexionemque tractationum, et materialiarum, quam singulariter D. Thomas invenit, et feliciter perfecit, prius in communi declarare ; singularum vero quæstionum doctrinam et dispositionem summatim perstringemus cum ad illas suis locis exponendas, disputandasque accesserimus.

#### PRIMA PARTITIO THEOLOGIÆ.

Ordinaturus ergo Divus Thomas scientificum theologiæ processum, illud perpetuo observavit ut a communioribus ad minus communia, a causis ad causata, et a notioribus ad minus nota procederet. Primo ergo consideravit ipsam scientiam in quæstione prima præmiali, explicando qualis sit quantum ad suam necessitatem, dignitatem, specificationem, modumque procedendi. Secundo, considerat objectum talis scientiæ, et circa varias ejus materias ordine suo discurret ; circa illas enim ordinatio requiritur, quia variarum, et diversarum sunt : circa ipsam vero rationem formalem objecti, ordo non requiritur, quia tantum est una, et ideo formalis ratio in aliqua scientia potius est ordinativa materialis objecti, quam ordinata. Fuit autem necessarium tractare prius de ipsa scientia, deinde de objecto, quia in tractanda aliqua scientia prius auditoribus innotescere debet utilitas, dignitasque talis scientiæ, quam



quod disputationes de singulis ejus materiis pertractentur.

CIRCA OBJECTUM SEU MATERIALIS THEOLOGICÆ DIVISIO.

Explicata ergo præmiali quæstione circa ipsam scientiam theologiæ, exinde ducit in altum D. Thomas, id est, in profundum disputationis, hoc enim est in altum ducere, ut explicat Ambrosius libro IV, in Lucam, cap. v, circa illa verba Christi ad Petrum : *Duc in altum, et laxate retia vestra*. Est autem alta profunditas objectum theologiæ, habet enim pro objecto Deum secundum ipsam rationem deitatis in omni sua amplitudine, id est, non secundum unum, vel alterum attributum, v. g. secundum rationem sapientiæ, vel justitiæ, etc. sed secundum ipsam essentiam, et rationem deitatis, omniaque ejus attributa, quam : « Pelagus quoddam essendi immensum, et infinitum » vocat Nazianzenus oratione secunda in sanctum pascha. In hoc ergo objecto ita alto, et infinito, ordinem procedendi partitur Divus Thomas considerando ipsum dupliciter, scilicet in essendo, et in causando, si quidem ex esse sequitur operari, ut autem inquit Divus Thomas, opus. LXX, in principio : « Licet scientia de creaturis, seu de effectibus Dei, apud naturales sit prior, quam scientia de Deo, tamen apud theologos Creatoris consideratio prævenit considerationem creaturæ. » Licet autem de ipso esse Dei principalis sit theologiæ tractatus, tamen quia in hac vita cognoscimus Deum per speculum creaturarum, et ænigma effectuum de ipso Deo in causando, et de rebus ab eo causatis prolixior apud theologum disputatio est.

Ut autem de Deo in causando, seu in quantum causa creaturarum est,

disputatio ordinari possit, excludi debent a Deo ex quatuor causarum generibus duæ, scilicet materialis, et formalis informans, seu constituens aliquam naturam : materialis quidem, quia fundatur in potentialitate, quæ repugnat actui puro, qui est Deus ; formalis autem informans quia importat dependentiam, seu inferioritatem, sive ad totum, quod constituit, quia totum est majus parte, sive ad subjectum, cui inhæret, Deus autem cum sit ens perfectissimum, et actus purus respectu nullius est inferior, neque ab aliquo est dependens. Ex aliis vero duabus causis, scilicet efficienti, et finali, quæ Deo conveniunt, considerat Divus Thomas tres generales modos causandi, per quos totum theologiæ ordinem partitur. Primo enim Deus efficit in genere causæ effectivæ, vel producendo res, vel conservando, et gubernando illas. Secundo, Deus finalizat non solum tamquam finis universalis omnium creaturarum, de quo benissime tractat Divus Thomas ubi agit de processu effectivo creaturarum, scilicet in prima parte, quæstione XLIV, sed multo principalius tamquam finis particularis creaturarum rationalium, a quibus assequibilis est, et fruibilis per actus intellectus, et voluntatis, et hoc modo res non tam procedunt a Deo, quam regrediuntur ad ipsum, a quo processerunt. Sed quia rationalis creatura deficiendo a propria dignitate per peccatum, fit similis creaturis irrationalibus in non perveniendo ad Deum, sed sistendo in fruitione boni creati cum aversione a Deo, si quidem : *Homo cum in honore esset, non intellexit comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis*, Psal. XLVIII. Idecirco tertio modo causat, et operatur Deus, ut reparator peccatorum qui sunt defectus ab ultimo fine, quos solus Deus reparare potest, quia si-

cut decidere a primo efficienti, quod est annihilari, solus Deus reparare potest, qui portat omnia verbo virtutis suæ, sic deficere ab ultimo fine, quod est peccare, solus Deus reparare potest, qui purgationem peccatorum facit : hæc enim duo opportune conjunxit Apostolus in Filio Dei ad Hebr. dum inquit : *Qui cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus portans omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens, etc.* In eo enim, quod portat omnia, causalitas efficientis, in eo vero quod purgationem peccatorum facit, reparatoris officium designatur.

Igitur Divus Thomas juxta hanc triplicem considerationem Dei causantis, scilicet ut principium effectivum, ut beatitudo finalizans, ut Salvator reparans, divisit totam doctrinam summæ theologiæ, ut patet in initio secundæ quæstionis hujus primæ partis. Et sic a Deo in se, et in essendo, per Deum efficientem, et finalizantem, et salvantem, regreditur ad Deum, ut fruendum in se ultima gloria resurrectionis, quod est plane aureum theologiæ circulum complere, quem divina S. Thomæ summa circumgyrat.

QUID UNICUIQUE PARTI CORRESPONDEAT.

*Prima pars.*

Ex his divisionibus fecit Divus Thomas tres principales partes totius summæ theologiæ. In prima consideravit Deum secundum se, et deinde ut causam efficientem creaturarum. Et tractatus de Deo secundum se continet duas partes. Prima est de Deo quoad entitatem, et attributa absoluta, sive in operando a quæstione secunda, usque ad xxvii. Secunda agit de Deo quoad relativa, seu mysterium Trinitatis a quæstione xxvii, usque ad xlii.

Tractatus vero de Deo, ut causa efficiens est, continet tres partes. Prima est de ipsa productione, et causalitate Dei, tam quoad modum efficiendi per creationem, quam quoad rationem causæ exemplaris, et finalis pro omni creatura generaliter, a quæstione xlii, usque ad xlvii. Secunda est de effectibus ipsis procedentibus a Deo, quorum distinctio, et varietas in hoc toto universo generaliter sumitur ex duplici capite. Primo, penes bonum, et malum, hoc est, perfectum, et imperfectum, seu defectuosum. Secundo, penes spirituale, et corporale, et ex his mixtum. Et purum spirituale sunt Angeli, purum corporale sunt corpora hujus universi facta in opere sex dierum. Mixtum autem ex corporali, et spirituali homo. Et de omnibus istis tam quoad naturam eorum, et essentiam, quam quoad proprietates, et operationes, et productionem in esse, agit a quæstione xlvii, usque ad ciii. Tertia est de gubernatione, qua Deus conservat creaturas, et agit in illas, sive de se immediate movendo, sive mediantibus quibusdam agendo in alias. Creaturæ autem quibus Deus gubernat hoc universum, primo sunt Angeli, per quos illuminat alios, et docet, et corporalia regit. Secundo, sunt corpora cælestia, quorum motu ista inferiora generantur, et corrumpuntur. Tercio, sunt homines, qui tam per animam, quam per corpus possunt in alios agere. Et de ista gubernatione Dei, tam per se immediate, quam mediantibus aliis creaturis tractat a quæstione ciii, usque ad quæstionem cxix, qua terminatur prima pars summæ theologiæ.

SECUNDA PARS SUMMÆ.

*Prima secundæ.*

In secunda parte, quæ ob longitudinem divisa est in duas, quarum



una appellata est Prima secundæ, id est, prima pars secundæ partis, et alia vocata est Secunda secundæ, id est, secunda pars secundæ partis: in hac ergo secunda partē consideravit Div. Thomas, Deum ut finem assequibilem a creatura rationali per actus suos, quibus, vel tendit ad istum finem, si actus sint boni, vel deviat, et obliquatur ab ipso si sint peccata, et ideo consideratio de Deo, ut fine assequibili a nobis, bipartita est. Primo enim consideratur finis ultimus in se, qui est Deus, et de hoc agit D. Thomas a quæstione I, usque ad VI. Secundo, agitur de ipsis actibus, quibus ad talem finem tendimus, vel ab eo redimus. Et ista tractatio iterum est bipartita. Nam primo, considerantur actus isti in communi quoad ea, quæ ad eorum moralitatem concurrunt, et requiruntur, et hoc in tota prima secundæ. Deinde, agitur de illis in speciali secundum diversas virtutes, ad quas pertinent, vel vitia, a quibus procedunt, et hoc in secunda secundæ, sicque completur tota materia moralis humanorum actuum.

Igitur actus morales in communi considerantur in prima secundæ quantum ad ipsos actus in se, eorumque moralitatem. Secundo, quoad principia, a quibus formantur, diriguntur, vel procedunt. Est autem moralitas regulatio actuum liberorum penes præcepta, regulasque rationis. Unde formale mortalitatis in istis actibus est, quod sint regulati, materiale vero quod sint liberi, et voluntarii, solum enim actus liberi sunt capaces hujus regulationis per rationes factæ, quæ enim necessario fiunt, regulatione intellectus non indigent. Unde talis libertas, et moralitas in aliquibus actibus invenitur quasi proprie, et per se, in aliis quasi secundario, et participative. Proprie, et per se in-

venitur in actibus procedentibus a potentiis rationalibus, scilicet intellectu, et voluntate, in quibus per se primo reperitur ratio voluntarii, originaliter in intellectu, formaliter in voluntate: participative vero, et secundario invenitur in actibus appetitus sensitivi, qui sunt passionēs. Inter istos autem actus per se voluntarios invenitur varietas, et ordo. Nam quidam sunt absoluti, sicut simplex voluntas, alii collativi, sicut intentio, quæ respicit finem non absolute, sed ut assequendum per media, et electio, quæ respicit media, ut ordinata ad finem, et alii actus, qui ad electionem requiruntur, vel ad eam consequuntur, sicut consensus, consilium, usus, imperium, etc. Et in actibus cum procedatur modo rationali, id est, ex uno illative, et motive ad alium, quidam sunt priores, habentque efficaciam, ut ex illis sequantur alii, et sic in ratione movendi, et imperandi vocantur interiores, alii vero, qui ex illis sequuntur vocantur exteriores, quasi extra illos tamquam moti, et imperati ab illis. Et ideo agit D. Thomas eodem ordine de actibus moralibus a quæstione VI, usque ad XXII, incipiens a voluntario, et involuntario, quod ex parte materiali requiritur ad moralitatem, deinde de actibus voluntatis absolutis, et causis motivis voluntatis. Deinde, de actibus collativis, ut intentione, et electione, imperio, etc. Deinde, de ipsa moralitate formali, et modo quo convenit actibus interioribus, seu imperantibus et exterioribus, seu imperatis, et denique, de proprietatibus, quæ consequuntur moralitatem, sicut est meritum, et demeritum, laus, et vituperium, etc. Quia vero moralitas etiam secundario, et participative invenitur in actibus appetitus sensitivi quatenus movetur a ratione, qui actus generaliter vocantur passionēs, quia



cum transmutatione corporali contingunt, sicut amor, et odium, tristitia, et gaudium, spes, et timor, etc. ideo agit de passionibus, earumque proprietatibus a q. xxii usque ad XLIX.

Secundum, quod considerat D. Thomas, circa actus morales in communi sunt illorum principia. Et dividitur ista consideratio in duo capita. Nam quædam principia sunt elicentia ipsos actus, quædam exterius moventia. Et quidem principia elicentia, vel sunt potentie animæ vel habitus superadditi. Potentie sunt proprietates naturales ipsius animæ, et ideo tractatur de illis in prima parte ubi agitur de natura hominis ad quam consequuntur. Unde solum restat agere de illis principiis elicivis, qui sunt habitus. De quibus agit in communi, deinde secundum divisionem virtutum et donorum, proprietatesque ipsis convenientes. Denique de vitiis, et peccatis, quæ virtutibus opponuntur et de istis agit a quæstione XLIX usque ad cix.

Principia vero extrinsecus moventia (quæ dicuntur extrinseca non quia non possint imprimere aliquid intra animam, sed quia si quid imprimunt est tamquam effectus Dei extrinsecus moventis) sunt in duplici genere, quædam quæ movent instruendo ex parte objecti per legem, pertinet enim ad legem dare notitiam eorum, quæ agenda, vel vitanda sunt. Quædam vero movent adjuvando infirmitatem nostram, et præbendo vires per gratiam. Et ideo de lege agit a quæstione cix usque ad cix. De gratia vero, et ejus effectibus a quæstione cix usque ad cxiv.

#### SECUNDA SECUNDÆ.

Secunda pars principalis de actibus humanis, quibus tendimus, vel

deviamus a fine, agit de illis in speciali per varias species virtutum, et vitiorum. Ut autem tam immensam varietatem humanorum actuum in speciali in ordinem redigeret D. Thomas consideravit quosdam actus humanos pertinere generaliter ad omnes status hominis sicut sunt vitia, et virtutes, quarum omnes homines sunt capaces: quosdam ad peculiare status, in quibus diversa ministeria, seu officia, aut professiones exercentur. Et de virtutibus et vitiis distinguit septem principales ad quas etiam pertinent dona Spiritus Sancti ei correspondentia et sub quibus continentur aliæ minus principales, et quibus opponuntur sua specialia vitia. Ex his, tres sunt virtutes theologicæ, fides, spes, et charitas, de quibus, et de donis illis correspondentibus, et vitiis eis oppositis agitur a quæstione i usque ad XLVII; aliæ quatuor sunt virtutes cardinales, scilicet prudentia, justitia, fortitudo, et temperantia. Et vocantur cardinales, quia sunt principales, seu primæ non simpliciter, et absolute, sed inter morales, eo quod unaquæque illarum in sua materia principaliorem modum observat, vel difficiliorem materiam vincit. Et ad istas cardinales, multæ aliæ reducuntur, quæ sunt quasi partes potentiales earum, id est, virtutes minus principales, quia in alia materia minus difficili, aut principali, modum alicujus dictarum virtutum cardinalium in sua moralitate sequuntur. Et de istis virtutibus cardinalibus, aliisque potentialibus, quæ ad illas reducuntur, et de donis Spiritus Sancti illis correspondentibus, ac de vitiis oppositis tractat a quæstione XLVIII usque ad CLXXI.

De statibus autem, seu ministeriis spiritualibus tractat D. Thomas theologicæ, non politice, id est, non secundum quod pertinent ad ministeria reipublicæ civilis, sed secundum

dum quod inveniuntur ecclesiastica politia, seu regimine: et sic tractat de statibus, seu ministeriis secundum quod pertinent ad corpus Ecclesiæ, et distinguuntur ab Apostolo, 1. Corinth. xii, per tria genera dum dicit: *Divisiones gratiarum sunt, et divisiones ministrarionum, et divisiones operationum*. Et enim divisiones gratiarum significant gratias gratis datas, quæ non omnibus sunt communes sicut donum prophetiæ, linguarum, sermonis, curationis, etc. Et de istis agit a quæstione CLXXI usque ad CLXXIX. Divisiones vero operationum attenduntur secundum diversas vitas, scilicet activam, et contemplativam, aliud enim est studium operationis in Martha, aliud contemplationis in Maria; et de utriusque perfectione agit usque ad quæstionem CLXI. Denique, divisiones ministrarionum pertinent ad diversa officia, vel status, qui in Ecclesia distinguuntur, nam: *Quosdam posuit Deus Apostolos, alios doctores, et pastores, etc.* ut dicitur Ephes. iv. De officiis autem nihil hic tractat D. Thomas, quia officia, seu dignitates in Ecclesia, vel sunt ordinis, vel jurisdictionis. Si ordinis, agetur de illis in tractatu de Sacramento ordinis. Si jurisdictionis, pertinet de illis agere ad jurisperitos, agitur enim in jure de officio legati, archidiaconi, decani, etc. Quare in præsentia solum considerat diversos status, qui ordinantur ad perfectionem in Ecclesia (nam de statu conjugatorum, qui est imperfectior, agitur in tractatu de Sacramento matrimonii) status autem perfectionis solum ex duplex, alter episcoporum qui ex officio habent statum perficiendi alios active, et ideo supponitur in se perfecti; alter religiosorum qui ex statu suo tendunt ad acquirendam sibi perfectionem per professionem suorum votorum. Et de

istis statibus a quæstione CLXXXI usque ad CLXXXIX, quæ est ultima secundæ secundæ.

## TERTIA PARS.

In tertia parte considerat D. Thomas, Deum, ut reparatorem nostrorum defectuum, quibus ab ipso assequendo per peccatum deficimus et per quem tamquam per viam ad finem ultimum nostræ salutis pervenimus, quod est considerare Deum non ut creantem, sed ut salvantem, et hoc est Verbum incarnatum. Cujus considerationem D. Thomas in quatuor principales tractatus distribuit. Primus est de ipsa incarnatione, in qua consideratur tum ipsa incarnatio in se, tum ex parte Personæ assumptis, tum ex parte naturæ assumptæ, tum ex parte perfectionum, sive quas assumpsit in eadem natura, ut gratia, scientia, potentia, meritum, etc. vel etiam imperfectionum, aut infirmitatum, quas ad tempus in natura assumpta reliquit, ut opus redemptionis perficeretur: sive perfectionum, quæ a nobis illi debentur, ut est adoratio, et durat iste tractatus a quæstione I usque ad xxvi.

Secundus tractatus est de modo, qui vixit, et conversatum est inter nos Verbum incarnatum, tam quoad ingressum ejus in hunc mundum, ex Matre Virgine nascendo, quam quoad progressum in hoc mundo conversatum inter homines, eosque suis actionibus, et sermonibus instruens, et pertransiens beneficiando, et quoad egressum ex hac vita per passionem et mortem operatum salutem in medio terræ; et denique quoad regressum ejus ad Patrem quo coronatum est gloria, et honore, sedens ad dexteram ejus in excelsis. Et de hoc agit a quæstione xxvii usque ad lx.

Tertius tractatus est de mediis, seu instrumentis, quibus hanc salutem et justificationem Christus Dominus ad nos derivat, et applicat. Et hæc sunt Sacramenta, quibus ejus fidem protestamur, et illi unimur tamquam per symbola, seu signa practica, ex parte nostra protestativa fidei, et ex parte Dei affectiva gratiæ in virtute sanguinis Christi. Et de septem Sacramentis tam in communiquam in particulari agit in isto tractatu a quæstione LX usque ad cxx, in qua dum pœnitentiæ partes D. Thomas explicat, cruda, et immatura mors cœlestem fluentis eloquii venam exsiccavit, et totius theologicæ disciplinæ fila abru-

pit. Et inde vero suppletum est, quod deerat de Sacramentis ex ipsius lectura super quatuor sententias a quæstione I additionum usque ad LXIX.

Quartus denique tractatus est de termino, ad quem pervenimus per Verbum incarnatum, scilicet de æterna, et perfecta beatitudine in resurrectione corporum, et gloria animæ a quæstione LXIX usque ad c.

Istæ sunt principales partes totius theologiæ, et generales ejus divisiones. Nunc oportet sigillatim per omnes materias discurrere, et earum connexionem, ordinemque ostendere.

## ORDINATIO PRIMÆ PARTIS

### PER SUAS QUÆSTIONES, ET MATERIAS.

Expedita prima quæstione, in qua ut supra diximus agitur de ipsa scientia theologiæ tamquam in quæstione præmiali; incipit a quæstione II D. Thomas agere de objecto talis scientiæ, quod est Deus in se. In quo primo considerat id quod pertinet ad quæstionem an est, deinde ad quæstionem quid est. De quæstione an est tractat D. Thomas unica quæstione, quæ est secunda primæ partis, tum ostendendo quomodo Deum esse sit demonstrabile, tum proponendo demonstrationes id ostendentes.

Post tractatum de Deo quoad an est sequitur investigatio de quidditate Dei. Et primo, agit D. Thomas de his, quæ pertinent in Deo ad absolutam usque ad quæstionem xxvii, deinde de his, quæ pertinent ad relativam.

In tractatione autem absolutorum, sollicite oportet advertere, quanta mentis celsitudine ordinavit S. Tho-

mas distributionem divinorum attributorum. Nam omnia attributa in triplici ordine collocat. Primo, ea quæ pertinent ad ordinem quasi entitativum Dei. Secundo, quæ ad cognoscibilitatem passivam, quia unumquodque est cognoscibile in quantum ens, et ratione suæ entitatis. Tertio, quæ pertinent ad ordinem operativum, sive ad intra, sive ad extra, operatio enim est maxime propria naturæ ut natura est.

Ad ista autem consideranda a suis fundamentis, attendenda est radix omnium, scilicet ipsa ratio actus puri, qua Deus habet simpliciter esse primum ens: ens enim potentiale est posterius actu in perfectione, quia potentia perficitur per actum, unde ens potentiale non potest esse primum ens simpliciter, et consequenter, neque Deus, quia nomine Dei intelligimus ens primum, et perfectissimum simpliciter. Quod si aliquid haberet de potentia, et non



esset simpliciter actus purus, pro ea parte potentialitatis non esset Deus, quia non esset simpliciter primum ens, sed aliquid posterius in ente, scilicet ens potentiale, unde Deus secundum se totum non esset ens perfectissimum, et primum, si non esset actus purus.

Duplex autem conceptus distinguitur in actu puro, alter per modum transcendentalem, quatenus ens increatum, seu divinum, quod est actus purus, communiter se habet ad essentiam, et attributa, quod enim est commune naturæ, et passionibus quasi transcendentale est respectu illorum, sicut ens creatum transcendentaliter se habet respectu eorum, quæ conveniunt creaturæ. Alter est per modum naturæ, quatenus intelligitur aliquid in Deo per modum constituentis gradum ejus, et naturam condistincte a passionibus, seu attributis. Differentia autem constitutiva cujuscumque naturæ venerari debet ex propria ejus operatione, quia natura est principium motus, seu operationis. Propria autem, et per se operatio Dei est intelligere, quia hæc est maxime immaterialis, et segregata a potentialitate. Unde de natura Dei, seu de actu puro sub conceptu naturæ ibi tractavit D. Thomas ubi propriam ejus operationem explicavit, quæ est intelligere, scilicet in quæstione xiv, quæ non distinguitur a natura propter summam perfectionem, et puritatem illius actus. Antecedenter vero explicavit actum purum ab ista quæstione iii, sub conceptu quasi transcendentali entis increati, seu substantiæ divinæ, ut communis est ad attributa, quæ illi conveniunt, in quantum ens increatum est, et a creato distinctum: et hæc dicimus, quod pertinent ad esse entitativum Dei, quod est esse increatum.

Ex ratione autem actus puri secundum conceptum entis increati

oriuntur quinque principalia, et quasi radicalia attributa pertinentia ad ipsum esse Dei, per quæ remonentur a ratione actus puri quinque conditiones, seu defectus entis creati, et potentialis, scilicet compositio imperfectio, limitatio, mutatio, et divisio, seu pluralitas, et per attributa remonentia istas conditiones, Deum cognoscimus via etiam remotionis. Sunt autem quinque attributa, scilicet simplicitas contra compositionem; perfectio contra imperfectionem; infinitas contra limitationem; immutabilitas contra mutabilitatem; unitas contra divisionem, seu pluralitatem. Nam ex eo, quod est actus purus sine aliqua potentialitate nihil est per quod minoretur, imperficiatur, vel limitetur, aut determinetur actus ille, et perfectio, unde non est invenire in illo majus, aut minus, et consequenter, neque totum, et partes, quia omne totum est majus sua parte, caret ergo compositione. Caret etiam imperfectione, quia si deesset ei aliqua perfectio esset in potentia ad illam, et sic non esset actus purus. Caret etiam limitatione, quia nulla caret perfectione, et sic ad nullam limitatur, oritur enim limitatio ex aliqua potentialitate non permittente omnem actualitatem, et perfectionem. Caret etiam mutabilitate, quia si ad nihil est in potentia, ad nihil mutari potest. Caret denique multiplicatione, seu divisione, quia si divideretur aliquid perfectionis esset in uno, quæ non in alio, si quidem ab illa dividitur, et una ab alia non participatur, ergo uni deesset perfectio, quæ est in alio, et e contra. Debet ergo esse unum, quod est actus purus.

Ex his autem attributis, quæ sunt magis radicalia in entitate, sequuntur alia tria quasi accessoria, et consecuta ad ista. Ad perfectionem enim sequitur bonitas. Quia unumquod-

que in tantum est bonum, seu appetibile, in quantum est perfectum, ex perfectione enim in se sequitur, quod sit communicativum sui, et perfectivum alterius per modum finis. Ad infinitatem etiam sequitur immensitas, ut est infinitas quantitatis, et ratio præsentiæ localis, licet ad contactum hujus præsentiæ in Deo non sufficiat infinitas in ratione entitatis, sed etiam in ratione operationis, et actionis, quia est contactus virtualis, qui non potest aliquid tangere nisi dando, vel efficiendo, et quia divinus est, debet dare omnia, etiam primum esse, et sic debet intime esse in omnibus, quod est esse immensum. Denique ad immutabilitatem sequitur æternitas, quia quod est immutabile non potest ejus duratio mensurari motu, et tempore, sed æterno. Licet autem veritas sit unum ex transcendentalibus, non tamen hic tractatur a D. Thoma, quia veritas, ut transcendentalis pertinet ad cognoscibilitatem passivam, et ideo tractatur a D. Thoma quæstione xii post tractatum de entitate Dei: veritas autem formalis pertinet ad actum intellectus, ideoque agitur de illa post tractatum de intellectu divina, quæstione xvi.

Igitur hoc ordine tractat D. Thomas de his attributis entitativis, quæ sunt octo. Primo, de simplicitate Dei, quæ opponitur compositioni creatæ, quæstione iii. Deinde, de perfectione, quæstione iv. Et quia ad perfectionem sequitur bonitas agit de illa dupliciter. Primo, in communi quæstione v. Deinde, in particulari de bonitate divina, quæstione vi. Tertio, agit de infinitate entitativa quæstione vii. Et quia infinitatem sequitur quantitas infinita, seu immensitas agit de illa, quæstione viii. Quarto, agit de immutabilitate, quæstione ix. Et quia ad immutabilitatem sequitur æternitas, agit de illa, quæs-

tione x. Tandem tractat de unitate Dei, quæstione xi.

In secundo ordine attributorum agit de ipsa cognoscibilitate passiva Dei, quæ est sicut veritas transcendentalis ejus. Et prius consideratur in Deo esse cognoscibilem passive, quam esse cognoscitivum: tum quia cognoscibilitas passiva, est quid universalius cum inveniatur in omni ente, et consequatur ad conceptum transcendentalem ipsius entitatis, ratione cujus dicitur aliquid cognoscibile; esse autem cognoscitivum pertinet ad operari, ideoque consequitur determinatum gradum naturæ, natura enim est principium operandi. Unde convenienter agit D. Thomas de cognoscibilitate passiva Dei prius quam de activa, sed quia cognoscibilitas passiva dicitur per ordinem ad aliquod cognoscens, potest comparari cognoscibilitas passiva Dei, vel in ordine ad ipsum intellectum divinum cognoscentem, et cum hoc supponat ipsum Deum intelligere, et cognoscere active considerabitur infra agendo de scientia Dei. Vel potest comparari ad intellectum creatum cognoscentem ipsum Deum, quod maxime fit per visionem beatam, et ideo agit de illa in hac quæstione xii. Quia vero ex cognitione Dei sequitur nominatio ejus, quia unumquodque nominamus sicut cognoscimus agitur de nominibus Dei, et de modo, quo ista nomina ipsum significant in quæstione xiii.

In tertio ordine attributorum considerantur illa attributa, quæ pertinent ad ordinem operativum, et consequenter agitur de ipsa scientia Dei sub conceptu naturæ, seu gradus constituentis naturam, ratio enim naturæ ex operatione dignoscitur, cujus in rebus creatis natura est principium, in Deo autem non



est principium per modum actus primi ordinati ad secundum, sed actualitas ipsa pura, et ultima operationis. Quod si aliqua attributa intellectus distinguuntur, ut sapientia, prudentia, etc. id solum est penes aliquas particulares habitudines circa aliqua objecta, vel modum attingendi, non penes actualitatem ipsam intellectualitatis, quæ pertinet ad gradum naturæ. Cum autem sit duplex operatio, altera immanens, altera transiens, prius agit D. Thomas de operatione immanenti a quæstione xiv usque ad xxv. Postea autem de operatione transeunte, seu potentia executiva, in quæstione xxv. Est enim actio immanens ex sua natura prior transeunte, tum quia magis intima ipsi operanti, tum quia immanens est directiva, transiens vero executiva, executio autem supponit directionem.

Attributa ergo quæ involvunt operationem immanentem in Deo tali ordine distribuit D. Thomas quod prius considerat ea, quæ pure, et præcise pertinent ad intellectum, quia intelligere præcedit velle, deinde ea quæ præcise pertinent ad voluntatem, et ad ejus operationes et virtutes. Tertio, de illis attributis, quæ sunt mixta ex operatione intellectus, et voluntatis, quia pertinent ad unam potentiam, ut movetur ab alia, sicut providentia, seu prudentia pertinet ad intellectum imperantem, et ordinantem secundum quod præsupponit, movetur ab efficacia voluntatis, sine qua providentia inefficax, et cassa redditur. Neque oportuit agere de aliis actionibus immanentibus, quia non possunt dari in Deo nisi operationes intellectus, et voluntatis, quæ enim pertinent ad sensus corporeos in Deo non sunt. Igitur ea, quæ pertinent ad intellectum divinum præcise tractat D. Thomas a quæstione

xiv usque ad xix, tali ordine, quod primo considerat ipsum intelligere in se, quoad specificationem suam, et objecta, ad quæ se extendit, et modum intelligendi, et hoc tractat quæstione xiv. Deinde, considerat perfectiones, quæ conveniunt ipsi intelligenti ratione intellectualitatis, tam ex parte subjecti, quam ex parte objecti. Eex parte subjecti convenit intelligenti perfectio vitæ, quia intelligere operatio vitalis est, et convenit viventi. Ex parte autem objecti præcipua perfectio intelligentis est veritas, sicut carere veritate seu esse falsum magna imperfectio est; veritas autem vel est solum cognita, et assecuta ab intellectu, vel etiam formata, et procedens ab ipso, sicut res arte factæ procedunt ab arte, et per conformitatem ad regulas artis veritatem suam sortiuntur. Et ad hoc requiritur exemptor, seu idea, quem per modum artis causet rem ideatam. Sic ergo tractat D. Thomas post intelligere divinum de vita, de veritate, de ideis tamquam de perfectionibus intellectualitatis divinæ. Prius tamen agit de ideis, deinde de veritate, et ultimo de vita, quia hoc postulabat connexio in ordine doctrinæ: eo quod in quæstione de scientia ostenderat D. Thomas scientiam Dei esse causam rerum, quod erat scientia practica respectu creaturarum, unde statim oportebat ostendere ipsa principia, quæ sunt exemplaria, seu ideæ ex parte intellectus formativæ creaturarum: deinde agit de veritate, quæ in creaturis transcendentaliter invenitur, et sumitur per conformitatem ad ista exemplaria, seu ideas divinas, a quibus formantur res naturales sicut res arte factæ ab arte, licet veritas formalis seu iudicii, solum in intellectu detur. Et postremo agit de vita, quæ ex parte subjecti intelligentis se tenet, hoc enim vivit



intelligendo. Atque ita de ideis agit, quæstione xv. De veritate vero, quæstione xvi. De opposito veritatis, quæ est falsitas, quæstione xvii. De perfectione vero ex parte subjecti intelligentis, quæ est vita Dei, agit quæstione xviii.

De attributis autem pertinentibus ad operationem voluntatis absolute et præcise, incipit agere a quæstione xix. Quod sic dividit D. Thomas ut primo agat de ipsa voluntate, ut constituit in Deo vere, et proprie appetitum elicited ex cognitione ordinatum : deinde, de actibus qui illi conveniunt, et tertio de virtutibus, quæ illi attribuuntur. Agit autem prius, et seorsim D. Thomas de voluntate, quam de actibus ejus, quod non fecit, quando egit de intellectu in quæstione xiv, eo quod actus intelligendi non tam habet rationem operationis, quam ipsam summam, et ultimam actualitatem intellectualitatis, et cum natura in Deo constituatur ipso gradu intelligendi ut habet rationem actus puri, consequenter non tractatur de actu intelligendi seorsim ab intellectu ipso, et natura. Actus autem volendi non constituit naturam, sed supponit intellectualitatem constitutam, et sic volitio plus habet de operatione, quia non est primum constituens, quam de gradu, intellectio vero plus de gradu actus puri, quam de operatione ; ideoque seorsim ab ipso principio eliciente, quod est voluntas explicatur ; ut per hoc etiam constet voluntatem in Deo esse appetitum elicited non innatum. Agit ergo primo de ipsa voluntate secundum se, quæstione xix. Deinde de ejus actibus, et virtutibus. Dupliciter enim in voluntate sumitur distinctio actuum. Uno modo respectu objecti appetibilis, ut conveniens ad amandum, vel disconveniens ad fugiendum, sicut distinguuntur amor et odium,

spes et gaudium, et similia. Alio modo sumitur distinctio actuum non per originem ad appetibile ut sic, sed ad appetibile ut regulatum, et mensuratum ratione, et sic fundatur diversitas virtutum moralium, quia objectum immortalitatis est appetibile, seu volibile ut regulatum. Sic ergo distinguit D. Thomas duplex genus actuum, seu virtutum in voluntate divina : aliud eorum, qui præcise distinguuntur penes ordinem ad appetibile in ratione convenientis, vel disconvenientis, ut ametur. Et de his agit in hac quæstione xx, considerando amorem, et gaudium in Deo, nam reliqua quæ pertinent ad fugam, vel arduitatem objecti non sunt formaliter et directe in Deo, quia imperfecta. In sequenti autem quæstione considerat virtutes voluntatis divinæ secundum rationem moralitatis. Hæc autem in Deo reducuntur ad duo scilicet ad justitiam, et misericordiam. Nam virtutes morales, vel versantur circa passiones, ut ordinantur sub ratione vel circa operationes erga alterum. Quæ versantur circa passiones, est temperantia, fortitudo, etc. Deo convenire non possunt nisi metaphorice, cum in Deo non sint passiones. Unde et ipsa misericordia, secundum quod importat passionem tristitiæ erga miseriam proximi, non nisi metaphorice Deo convenit. Quæ autem versantur circa operationes ad alterum, ut justitia, liberalitas, etc. non repugnat esse in Deo dummodo subjectionem ad superiorem non importent, ut religio, observantia, et similia, sed ordinationem superioris erga inferiora involvendo, et ista reducuntur ad misericordiam, et justitiam quia omnis voluntas Dei erga creaturas, vel fit secundum puram gratiam, et sic pertinet ad misericordiam, quæ relevat creaturam a defectu, seu indigentia, vel fit secundum aliquem modum,

debiti saltem ex suppositione, et pacto et sic pertinet ad justitiam. Undo dicitur Psalm. xxiv: *Omnes viæ Domini misericordia, et veritas*, id est, operationes tendentes ad creaturas, ut viæ.

Tertio loco considerat D. Thomas illa attributa, quæ nec sunt solius intellectus, nec solius voluntatis, sed intellectus ut moti a voluntate, sicut sunt actus practici disponentes, et ordinantes libere de his, quæ ordinari, et imperari possunt. Deus autem in ordine ad se non agit per imperium, et ordinationem liberam, quia voluntas divina fertur necessario erga se, cum sit summum bonum, unde circa se solum habet amorem necessarium, et gaudium summum. Respectu ergo creaturarum exercet Deus actus practicos liberos ordinantes, et disponentes de illis. Et quia omnia creata subduntur Deo, ut supremo Domino, ideo respectu omnium habet procedere per providentiam, seu prudentiam, cujus præcipuus actus est imperare, ut dicit D. Thomas 2-2 quæst. XLVII, art. VIII. Quare omnia, quæ per actus practicos ad quos concurrunt ordinatio intellectus, et efficacia voluntatis inveniuntur in Deo, reducit D. Thomas ad providentiam, seu prudentiam, qua de omnibus disponit. Et de ista agit primo in generali in hac quæstione XXII. Deinde sequenti agit de speciali providentia, quæ transmittit efficaciter creaturam rationalem ad finem supernaturalem. Et dicitur specialis tum ex parte finis ad quem ducit, quæ est beatitudo supernaturalis; tum ex parte personarum, quia non omnes, sed quosdam tantum adducit ad illum finem; tum ex parte modi, quia efficaciter ad finem perducit; ideo prædestinativa providentia dicitur, et ita de prædestinatione agit, quæstione XXIII. In quæstione autem XXIV, explicat metaphoram, qua in Scrip-

tura prædestinatio dicitur liber vitæ, tum pro ea parte, qua liber dicit Scripturam ordinatam ad succurrendum memoriæ, et sic est forma Dei notitia de prædestinatis: tum pro ea parte qua liber ordinatur ad designandum aliquos ad aliquod officium seu munus: electi autem, ad supremum munus designantur, scilicet ad fruendum Deo.

Denique, post attributa explicantia actus pure immanentes in Deo, explicat D. Thomas attributum omnipotentia, quæ dicit principium executivum, et per modum actionis transeuntis ad extra, et sic agit de omnipotentia in quæstione XXV.

Ex omnibus autem istis hucusque tractatis quæ summam, et infinitam Dei perfectionem in essendo, et operando explicant colligit D. Thomas, convenire Deo summam beatitudinem, quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus, ut in cognitionem, et fruitionem cadit. Et sic de beatitudine Dei agit, quæstione XXVI.

#### MYSTERIUM TRINITATIS.

Post considerationem perfectiorum absolutarum, quæ conveniunt Deo ut maxime unus est, restat considerare intra Deum, ea quæ pertinent ad distinctionem Personarum, et mysterium Trinitatis. Quam considerationem distribuit D. Thomas, in tres præcipuas partes. Primo, considerat ea, quæ se habent ut præcognita quædam, et præsupposita ad distinctionem Personarum, et sunt duo, scilicet processiones, et relationes, et hoc per duas quæstiones. Secundo, considerat ipsas Personas constitutas, et distinctas in se tum in communi, tum in particulari, de qualibet disserendo per decem quæstiones. Tertio, ea quæ consequuntur ad Personas secundum earum com-



parationem, sive ad intra, sive ad extra ad creaturas, per quinque quæstiones.

Circa primum, cum mysterium Trinitatis consistat in hoc, quod sint in Deo tres Personæ realiter distinctæ cum summa unitate essentiali, catholica fides procedit evitando duplicem hæresim extreme contrariam, ex quibus cæteræ in hac materia originatæ sunt, scilicet Sabellii, et Arii. Sabellius enim sic voluit salvare unitatem in Deo, quod etiam omnes Personas fecit unam realiter et in se, solumque eas distinxit penes diversa officia, seu effectus ad extra, et sic ut Filium Deus faceret, negavit esse Filium; Arius e contra sic distinxit Personas in Deo quod negavit consubstantialitatem, et unitatem in essentia, et sic ut faceret Filium negavit esse Deum. Ut autem utrumque evitet fides catholica ponit distinctionem Personarum non fieri in absoluto, et essentiali, sed penes relationes reales oppositas, eo quod inter omnes oppositiones sola relativa inveniri potest sine Imperfectione, et divisione naturæ in Deo, ut S. Thomas advertit quæstione VII de potent. art. VIII ad IV, et in I ad Annibaldum distinctione XXVI, qu. II, art. II et III, quia reliquæ oppositiones fiunt tollendo aliquid, et ponendo in ipsa substantia rei, cui conveniunt, quia fiunt penes negationem, et affirmationem: sola relativa oppositio fit respiciendo, et tendendo ad terminum oppositum, non tollendo illum, et sic non facit divisionem inesse, sed in respectu, omnia autem sunt unum in Deo, ubi non obviat relationis oppositio. Rursus necesse est huic relationi apponere fundamenta saltem ad hoc, ut exerceatur respectus oppositionis, quia respectus, qui exercetur sine fundamento, realis non est: non potest autem aliquis respectus fundari in divinis, nisi in

aliqua processione, seu origine communicativa naturæ, non divisiva, quia omnis alia relatio, quæ super aliud fundamentum fundatur, supponit extrema distincta, non facit, origo autem, seu processio etiam extrema ipsa, respectusque producit. In Deo autem antecederet ad relationes non possunt supponi aliqua extrema distincta, inter quæ relatio exerceatur, quia omne, quod antecedit relationem est absolutum, et consequenter non distinctum, sed unum. Et sic sola processio, seu origo potest fundare relationes reales non supponendo extrema distincta ante ipsas relationes, sed per ipsas relationes, extrema distincta constituendo, quia relationes ipsæ substantiales sunt, et non accidentales. Ideo ergo agit de processionibus divinis tamquam de fundamentis relationum ad intra in quæstione XXVII, de ipsis autem relationibus in quæstione XXVIII.

Explicatis vero processionibus, et relationibus, sequitur secunda pars hujus tractatus, scilicet agere de ipsis Personis secundum se, quarum constitutio, et distinctio a relationibus, seu processionibus pendet. In hoc autem generaliter veniunt consideranda duo. Primum id quod est commune omnibus Personis; secundo, id quod unicuique est peculiare, et proprium. In communi considerantur quatuor. Primo, quidditas, seu definitio, aut conceptus Personæ in communi, et hoc quæstione XXIX. Secundo, divisio, seu pluralitas Personarum, quæstione XXX. Tertio, ea quæ pluralitatem hanc consequuntur, et quomodo nominibus pluralitatis, diversitatis, vel solitudinis utendum sit, et hoc quæstione XXXI. Quarto, cognoscibilitas Personarum, et consequenter earum nominatio, et hoc quæstione XXXII. Exinde vero agit de singulis Personis in particulari. Et primo, de



Persona Patris, quæstione xxxiii. Deinde, de Persona Filii quantum ad rationem, et munus Verbi, quæstione xxxiv, quantum vero ad rationem imaginis, quæstione xxxv. Tertio, de Persona Spiritus Sancti, tum quantum ad rationem spiritus, quæstione xxxvi, sumendo spiritum non prout opponitur corporeo, sic enim est aliquid commune tribus Personis, sed prout dicit impulsus, et efficaciam voluntatis procedentem a Patre, et Filio spirantibus: tum in quantum est dilectio, seu amor spiritus, quæstione xxxvii. Tum in quantum est donum procedens, et emissus a donante, quæstione xxxviii.

Circa tertiam partem hujus tractatus considerat Div. Thomas, quinque comparationes Personarum. Primo, in ordine ad essentiam, quæ illis terminatur, et ad nomina essentialia, quibus significatur, et hoc quæstione xxxix. Secundo, comparantur ad relationes, quibus ut formis personalibus constituuntur Personæ, et de hoc quæstione xl. Tertio, comparantur ad actus notionales secundum quos originantur Personæ, vel producunt, et de hoc quæstione xli. Quarto, comparantur inter se quantum ad æqualitatem, magnitudinem, coæternitatem, et similia, et de hoc quæstione xlii. Quinto, comparantur quoad creaturas ad quas mittuntur Personæ non pro opere creationis, quod est commune omnibus Personis, nec convenit illis nisi ut sunt unum sed pro opere aliquo sanctificationis, in quo vel visibiliter apparent Personæ, ut Filius, per incarnationem, et Spiritus Sanctus per apparitionem; vel invisibiliter habitant in anima per sanctificationem, et de tali missione Personarum agit, quæstione xlii.

#### PROCESSIO CREATURARUM A DEO.

Ex hoc loco incipit agere D. Thomas de Deo in causando, qui hucusque egerat de Deo in essendo in ordine ad se. In processione autem creaturarum considerat D. Thomas tria. Primo, quod genus causæ conveniat primo principio, quod est Deus. Secundo, modum causandi tam ex parte ipsius causæ, quam ex parte rei causatæ. Tertio, res ipsas causatas, earumque varietatem. Primum expedit quæstione xlii, ostendens, quod primo principio convenit genus causæ efficientis, finalis, et exemplaris, materiam vero esse rem creatam a Deo; non primam causam, et sic materialem causalitatem primo principio convenire. Secundum tractat quæstionibus xlii et xlii. Ubi tractat de modo se tenente ex parte Dei causantis, quæstione xlii. Et de modo tenente se ex parte creaturarum, quæstione xlii. Modus autem ex parte Dei causantis consideratur solum in genere causæ efficientis, nam de causalitate finali latius tractandum est in 1-2 agendo de fine ultimo rationalis creaturæ, de exemplari autem supra quæstione xv actum est. Modus ergo ex parte efficientis in Deo est, quod producat ex nihilo, et hoc est creare. Modus autem ex parte creaturarum procedentium consideratur theologice quantum ad hoc, quod incipit creare in tempore, et non ab æterno, hoc enim pertinet ad declarationem articuli fidei, quod fatemur Deum creasse in initio temporis.

¶ Circa tertium, scilicet circa res ipsas procedentes a Deo, earumque diversitatem, et distinctionem, intendit D. Thomas modo theologico agere de effectibus istis procedentibus a Deo secundum quod ex illis integratur hoc universum, quod est

integer, et totalis effectus Dei. Unde prius in communi ostendit dari diversitatem, et inæqualitatem rerum cum unitate mundi, quæ est unitas ordinis, et utriusque Deus est causa, et hoc facit quæstione XLVII.

Deinde, descendit ad explicandum in speciali res ipsas, ex quibus integratur mundus per sua genera. Et licet res creatæ dividantur per decem prædicamenta considerando metaphysice prædicata quidditativa, ex quibus constant, tamen theologus non considerat quidditates creaturarum nisi prout sunt effectus Dei integrantes hoc universum, unde solum considerat principalia genera ex quibus universum coalescit, et id quod facit inæqualitatem, et graduationem in rebus universi. Genera præcipua sunt corporale, et spirituale, et ex his mixtum. Inæqualitas autem, et graduatio, sumitur penes perfectum, et imperfectum, seu defectuosum, quod generaliter dicitur bonum, et malum, unde solum ista explicat in præsentī. Et deinde, quia solum pertinet ad theologum sic explicare distinctionem, et multipliciter creaturarum quod constet nihil subtrahi a jurisdictione Dei, sed esse Creatorem omnium visibilium et invisibilium neque aliquam distinctionem, seu inæqualitatem dari in creaturis, quæ exigat duo summa, et prima principia, sicut posuerunt Manichæi dari unum principium bonum, et alterum malum: et ab uno, quo est Deus subtrahebant corporalem creaturam dicentes esse a malo principio. Unde ad ostendendum quod universitas creaturarum sit ab unico principio, id est, a Deo Creatore necesse fuit distinguere illa genera, quæ aliqui subtraxerunt a Deo, et omnia illi attribuere, scilicet spirituale et corporale, bonum et malum.

Circa distinctionem ergo boni et mali, omisso bono de quo jam supra

quæstione v, actum est, de quo nulus dubitat, quod sit a Deo, hic solum tractat de malo, de quo ibi non egit, quia magis conducebat hic ad explicandam inæqualitatem, et distinctionem creaturarum. Et agit de malo in communi, nam de speciali malo, quod est morale tractandum est in prima secundæ. Et sic de malo in communi solum agit duo. Primo, de natura mali ejusque divisione in malum culpæ, et pænæ, etc. Et hoc quæstione XLVIII. Deinde, de causa mali in communi, quæstione LXIX.

Circa divisionem vero penes spirituale, et corporale longior tractatus est comprehendens varias naturas, quæ in hac divisione includuntur. Agit ergo prius de natura pure spirituali, quam theologi Dei nuntium, philosophi intelligentiam vocant, de qua agit a quæstione L usque ad LXV. Secundo, de natura pure corporali, quæ processit a Deo in opere sex dierum, a quæstione LXV usque ad LXXV. Tertio, de mixto ex spirituali et corporali, quod est homo, a quæstione LXXV usque ad CCIII. Et licet homo sit dignior, quam creatura pure corporea, agit tamen prius de illa quam de homine, tum quia post Angelos, vel cum illis facta est immediate natura pure corporalis dicente Scriptura: *In principio creavit Deus cælum, et terram*, deinde vero sexta die factus est homo. Theologus autem maxime observat explicare ordinem creaturarum, eo modo quo processerunt a Deo: tum etiam quia mixtum seu compositum ex aliquibus extremis melius cognoscitur habita cognitione extremorum, et sic cum homo componatur ex spiritu, et corpore, recte de illo agitur post tractatum de natura spirituali, et corporali.

Considerationem autem creaturæ, spiritualis, seu Angelorum sic dis-



tribuit D. Thomas, quod considerat in illis tria principalia capita. Primo, substantiam, et essentiam eorum secundum se abstrahendo ab existentia, et productione. Secundo, considerat esse naturale existentiae, seu productionem eorum. Tertio, esse supernaturale in gratia, et gloria, et oppositum eorum, scilicet peccatum, et damnationem. Primum sic tractat D. Thomas, quod primo agit de ipsa essentia seu substantia, deinde de proprietatibus consequentibus, quæ sunt intellectus, et voluntas, eorumque operationibus. Naturam, seu substantiam considerat, tum absolute in se, quæstione L, tum comparative ad corpora. Comparari autem potest Angelus, vel ad corpus, quod assumit ut in eo appareat, licet naturaliter unitum non habeat, vel ad corpus, cui assistit tamquam loco per virtualem quantitatem, vel quod movet et in quo movetur eo quod existentia ad locum mutabilis est, nec de existentia in loco tractari potest, nisi etiam tractando de motu locali. Et de comparisonem ad corpora, quæ Angeli assumunt, et naturaliter unita non habent agit quæstione LI. De comparisonem ad corpora, ut sunt loca agit quæstione LII. De motu vero circa talia loca quæstione LIII.

Circa proprietates, primo agit de intellectu, deinde de voluntate. De intellectu considerat quatuor. Primo, ipsam potentiam cognoscitivam, quæstione LIV. Secundo, medium, per quod fit cognitio, scilicet species angelica, quæstione LV. Tertio, objecta, ad quæ se extendit cognitio angelica, quæ vel sunt immaterialia, et spiritualia, et de his agit quæstione LVI. Vel sunt corporea, aut corporaliter manifestabilia sicut cognitiones cordis, quæ per signa corporea manifestantur, et mysteria gratiæ, quæ externis miraculis apparere solent, et de his

agit quæstione LVII. Quarto, considerat modum cognoscendi, ut quod fiat sine discursu, et sine compositione, et similibus, de hoc agit quæstione LVIII. De voluntate vero tractat duo: primo, de ipsa potentia, seu libero arbitrio quæstione LIX. Secundo, actum tam naturalem, quam liberum voluntatis, et hoc quæstione LX.

Secundum quod considerat post naturas, et proprietates Angelorum, est ipsorum existentiam, seu productionum in esse, et similiter tempus, et locum, in quo fuerunt Angeli creati, et de hoc agit quæstione LXI. Tertio et ultimo, considerat esse supernaturale, ad quod Angeli sunt elevati. Primo quidem quoad gratiam, et gloriam, et ejus meritum, quæstione LXII. Quod totum expedit D. Thomas una quæstione, eo quod difficultates particulares, de merito, de beatitudine, et gratia sunt communes hominibus cum Angelis, et ideo aliis locis tractantur. Secundo, agit de opposito gratiæ quod est peccatum, et quale, et quando potuerit accidere, quæstione LXIII. Tertio, agit de opposito gloriæ, quod est damnatio, seu pœna peccantium, tum quoad obtenebrationem intellectus, tum quoad obstinationem voluntatis, tum quoad dolorem in alligatione ignis, quæstione LXIV.

Post considerationem naturæ angelicæ, quæ est pure spiritualis restat inquirere de alio genere creaturarum a Deo procedentium, quæ est pure corporea. Circa quam considerat D. Thomas more theologico ordinem doctrinæ, quo tractandum est de hoc processu secundum quod pertinet ad fidem, et habetur per revelationem sacræ Scripturæ, et ita distribuit ordinem tractationis ejus eo modo, quo Scriptura nobis tradidit productionem creaturæ corporalis. Invenimus autem in Scrip-



tura distingui quatuor genera operum divinorum, quibus opificium mundi perfectum fuit, scilicet opus creationis, opus distinctionis, opus ornatus, opus completionis et consummationis. Et licet posset Deus sola creatione totam hanc perfectionem, et complementum producere sicut fecit in Angelis, tamen juxta cujusque naturam se accommodans præcise creavit id quod pure indigebat ex nihilo produci, sicut corpora cœlestia, et elementaria, quæ vero ex subjecto per educationem possunt et petunt generari, per educationem e subjecto producit. Et præterea quia in prima rerum formatione non solum debebat ostendi potentia creantis, sed etiam sapientia ordiantis, et imperfectio, ac dependentia rei creatæ; quod maxime ostendebatur componendo universum ordine quodam suæ sapientiæ, et faciendo quod corpora transirent de statu imperfecto ad perfectum. Et ideo facta creatione primorum corporum, quantum ad esse ex nihilo (in quo etiam includitur distinctio substantialis eorum, dicitur enim fuisse creata cœlum et terram, et aquam, etc. quæ sunt corpora substantialiter distincta) incœpit opus distinctionis per aliquem motum quantum ad aliqua accidentaliter sicut per motum lucis divisio tenebrarum et diei, per segregationem aquarum, firmamentum nubium ab aquis inferioribus; per congregationem aquarum, terræ manifestatio, etc. Tertium opus fuit ornatus, sicut corporibus elementalibus addita sunt quædam mixta, et viventia, ut in aere volucres, in aqua pisces, in terra bestię; corporibus vero cœlestibus virtus aliqua superaddita est ad efficiendum active hunc ornatum in inferioribus. Quartum fuit opus completionis, et consummationis, cessando quidem a novis generibus rerum faciendis, conti-

nuendo vero gubernationem eorum in novis individuís.

Quem ordinem secutus D. Thomas, eodem modo distribuit processum creaturæ corporalis a Deo; et ita primo in communi, et generali ostendit creaturam corporalem a Deo procedere non ab Angelis, et de hoc agit in quæstione LXV. Deinde, specialiter agit de singulis operibus supradictis. Primo quidem de opere creationis prout distinguitur ab opere distinctionis, ostendens quænam corpora per creationem sint facta, et quomodo non fuerint facta informia quoad formationem, et distinctionem substantialem, sed quoad aliquam informitatem accidentalem, quæ postea perfecta fuit. Et de hoc agit quæstione LXVI. Secundo, agit de opere distinctionis, quæ per tres dies tripliciter facta est. Primo distinguendo lucem, et tenebras quod pertinet ad corpus cœleste, et sic agit de lucis productione, quæstione LXVII. Secunda die distinguendo inter aerem, et aquam, cum divisæ sunt aquæ superiores, id est, nubium ab inferioribus, quæ sunt in mari' mediante firmamento, id est, secunda aeris regione, in qua aquæ nubium firmanur, et quasi ligantur ne erumpant pariter deorsum. Neque enim aquæ perveniebant ad firmamentum stellarum, ut per tale firmamentum necesse fuerit eas dividere, et de hoc opere agit quæstione LXVIII. Tertia die facta est divisio inter aquam, et terram congregata aqua in unum, et apparente terra cum germine, et plantis, quæ illam vestiunt. Et de hoc agit quæstione LXIX. Post opus autem distinctionis, secundum, est opus ornatus per alios tres dies, tum in corporibus cœlestibus, tum in elementalibus. Nam quarta die ornati sunt cœli per hoc, quod luminaria acceperunt specialem aliquam virtutem, et motum ad generationem

rerum ordinatum distinguendo varia tempora in mensibus, et annis, sicut si componerentur rotæ horologii. Et de hoc agit quæstione LXX. Quinta die factus est ornatus aquæ, et aeris, producendo in aqua pisces, in aere volucres. Et de hoc agit quæstione LXXI. Sexta die productus est ornatus terræ in animantibus, ac denique in homine tamquam præside, et domino illius. Et de hoc agit quæstione LXXII. Tertium opus fuit completionis, et consummationis quando complevit Deus die septimo opus suum, et requievit ab universo opere, quod patrarat. Et de hoc agit quæstione LXXV. Et pro perfectione doctrinæ agit de omnibus septem diebus secundum aliquas eorum conditiones, et difficultates, quæstione LXXIV.

Expedita consideratione creaturæ pure spiritualis, et pure corporalis ut procedit a Deo, restat tractare de creatura composita ex spirituali, et corporali, quæ est homo, ut quasi post maiorem mundum de minori tractetur. Et sicut in majori mundo creaturæ corporales se habent sicut corpus, et Angeli sicut spiritus non quidem informans, sed movens, et ministrans, ita in minori mundo, qui est homo datur spiritus, qui est anima informans, et corpus, quod a spiritu vivificatur, et regitur. Theologus autem non considerat principaliter naturam hominis nisi ex parte animæ, licet etiam consideret corpus ut ad ipsum anima dicit habitudinem, et secundum generalem rationem, quæ est effectus Dei sicut infra, quæstione xcxi agitur de productione corporis humani, nam de ipso ut est ens mobile, corruptibile pertinet agere ad philosophum, non ad theologum. Principaliter ergo considerat theologus de anima, ut intellectualis natura est, et specialiter ad Deum ordinatur.

Igitur tractatum de homine in duas partes dividit s. doctor, sicut fecit in materia de Angelis. Nam primo agit de natura hominis secundum se, deinde de productione ejus in esse, et processu a Deo. De natura hominis tractat a quæstione LXXVI usque a xc per quindecim quæstiones. De ejus vero productione per duodecim a quæstione xc usque ad cii. In ipsa ergo natura hominis quantum est ex parte animæ (prout tractatur a theologo) considerat D. Thomas, essentiam, et potentias, et operationes sicut in Angelis. De essentia, seu substantia considerat duo. Primo, ipsam substantiam absolute, et secundum se quæstione LXXV. Deinde, comparative secundum habitudinem ad corpus, cui unitur ut forma, in quo differt a substantiis totaliter separatis, et de hoc agit quæstione LXXVI. De statu vero animæ separatæ extra corpus non agit hic, sed infra postquam tractavit de modo operationis animæ, eo quod ille status maxime immutat animam in modo operandi sine dependentia a corpore.

Circa potentias animæ considerat eas. Primo, generali quæstione LXXVII. Deinde, in speciali. Et quia principales potentiæ sunt intellectus, et voluntas quibus ministrant, et deserviunt potentiæ sensitivæ agit primo, de ipsis potentiis sensitivis quæ præcedunt, et ministrant ipsi intellectivæ, tam in sensibus externis, quam internis et hoc quæstione LXXVIII. De ipsa vero intellectiva agit quæstione LXXIX. Et quia ad cognitionem intellectus sequitur appetitus, agit de vi appetitiva hominis. Primo quidem in communi, et secundum se, quæstione LXXX. Deinde, in speciali de appetitu sensitivo qui ministrat et præambulat ad rationalem, quæstione LXXXI, et deinde de voluntate, indifferentia, et libertate prout movetur ab indifferentia judi-



cii, agit de libero arbitrio, quæstione LXXXIII.

Circa operationes animæ agit primo, de modo quo intelligit anima unita, deinde, de modo quo intelligit separata : de operationibus vero voluntatis, et habitibus quia morales sunt, et habent rationem virtutis, vel vitii agetur in prima secundæ et secunda secundæ sicut etiam de habitibus intellectus, quæ sunt virtutes, ut sapientia, prudentia, etc. Igitur de operationibus seu actibus intelligendi agit D. Thomas distinguendo de illis penes objecta cognita. Quæ sunt in triplici differentia quædam infra se, scilicet corpora. Secundo, ipsamet anima in se. Tertio, ea quæ sunt supra se, scilicet intelligentiæ, et Deus. In cognoscendo corpora, seu quidditates sensibiles, quæ sunt magis con-naturales nobis pro hoc statu, tria considerat. Primo, medium cognoscendi, quæ sunt species, ut dependent a phantasmatibus, et accipiuntur a rebus, et hoc quæstione XLVIII. Secundo, ordinem et modum cognoscendi : ordinem quidem quia quædam sunt priora, alia posteriora, quædam magis, vel minus universalis in intelligendo : modum autem, quia cognoscit componendo, et dividendo, discurrendo, etc. Et de hoc agit quæstione LXXXV. Tertio, considerat res ipsas cognitæ, et objecta, ad quæ potest se extendere intellectus v. g. ad singularia, futura infinita, etc. et hoc quæstione LXXXVI. In cognoscendo autem sē ipsam, et ea quæ intra se sunt considerat, quomodo fiat, quæstione LXXXVII. In cognoscendo vero intelligentias, et Deum quæ supra se sunt, quæstione LXXXVIII. Ultimo, agit de modo, quo hæc omnia intelligit anima in statu separationis, quæstione LXIX, et sic finitur tractatus de natura hominis ex parte animæ

Tractatus vero de productione ho-

minis theologicæ tractatura D. Thomas prout traditur a Scriptura, considerando quatuor, quæ in ipsa prima hominis productione Scriptura nobis declarat. Primo enim ponit productionem ipsam, dum dicit: *Faciamus hominem*, fecit Deus hominem, creavit hominem. Secundo, declarat finem ejus, scilicet ad imaginem nostram, ut præsit, etc. Tertio, statum in quo homo est conditus, quia fecit illum Deus rectum, et sine peccato in statu innocentiae. Quarto, declarat locum, in quo posuit Deus hominem, scilicet in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum. Ad hæc quatuor reducit D. Thomas considerationem de productione hominis. Et primo, quantum ad productionem ipsam considerat per tres quæstiones. Primo quidem productionem animæ, quæstione xc. Secundo, productionem corporis humani, quæstione xci. Deinde, productionem corporis adjuncti, scilicet corporis mulieris, quæ illi conjungitur ad vitæ, generationisque sub-ministrationem. Quantum ad secundum scilicet finem hominis, quia creatus est ad imaginem, et similitudinem Dei, et in quo consistat hæc imago, et similitudo tractat quæstione xciii. Quantum ad tertium, scilicet primum statum hominis, dividit illum ex parte animæ, et ex parte corporis. Ex parte animæ accepit statum in intellectu quidem quantum ad pleniorē intelligentiam, et scientiam, de qua agit quæstione xciv. In voluntate vero quoad rectitudinem gratiæ, et justitiæ originalis, de quo quæstione xciv. In usu vero hujus justitiæ accepit dominum in omnes creaturas inferiores, de quo agit quæstione xcvi. Ex parte vero corporis consideratur status ille, et in ordine ad se quantum ad conservationem individui, et in ordine ad alios quoad propagationem speciei per generationem.



In ordine ad se consideratur immortalitas illius status non quidem sicut in gloria ubi dicitur corpus futurum spirituale, id est, perfecte subjectum spiritui, in statu autem innocentiae erat adhuc corpus animale, id est, indigens cibis, et alterationibus subjectum, licet per extrinsecam Dei providentiam, et reparationem ejus ligni vitae, immunis a morte redderetur, et de hoc agit quæstione cxcvii. In ordine autem ad generationem consideratur status ille, tum ex parte principii generantis, quia fieret generatio modo communi per commixtionem, licet non cum bestialitate concupiscentiae, quæ nunc est, et de hoc agit quæstione cxcviii. Tum quia etiam consideratur ex parte proles generatæ, et quoad corpus quantum ad perfectionem, in qua generaretur, et de hoc in quæstione cxcix. Et quoad animam tum quoad perfectionem justitiæ originalis, quæ transfunderetur in prolem, de quo agit quæstione c. Tum quoad scientiam, seu usum rationis, an daretur in prole, de quo quæstione ci. Denique, quantum ad quartum scilicet de loco, in quo positus est homo in sua prima productione, quæstio paradisi agit quæstione cii.

#### GUBERNATIO CREATURARUM.

Post expeditam considerationem de processu creaturarum a Deo sequitur agere de earum gubernatione, et administratione, in qua continuo Deus operatur, juxta illud Joan. v: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Administrat autem Deus creaturas, quasdam per se immediate operando, quasdam etiam mediantibus aliis causis secundis juxta quod dicit Augustinus in de Trinitate, cap. iv, quod corpora grossiora per subtiliora reguntur, et omnia cor-

pore per spiritum vitae rationalem, et spiritus peccator per spiritum justum, et spiritus justus per Deum. Quare ad exactam considerationem gubernationis divinæ oportet considerare. Primo, ministratorem Dei immediatam in creatura. Secundo, mediatam quatenus per unam trahit in aliam.

Circa primum, considerat D. Thomas immediatam gubernationem Dei in creaturas tam secundum se quam secundum effectus, quos in eis facit. De ipsa secundum se, et quomodo subdantur omnia gubernationi divi næagit quæstione cv. De effectibus vero gubernationis considerat, quod vel sunt ipsa continuatio, et conservatio rerum in esse, vel concursus auxilii ad operandum. De conservatione in esse, et omnimoda dependentia creaturæ a Deo in existendo, et de ejus opposito, scilicet annihilatione si suspendatur Dei conservatio agit quæstione civ. De concursu vero ad operandum tum generaliter cum omni causa creata, tum specialiter cum intellectu et voluntate intra quas potentias solus Deus illabitur, et operatur, tum miraculose in operibus excedentibus ordinarium modum operandi, et de gradibus miraculorum agit quæstione cv.

Circa secundum, scilicet gubernationem Dei mediatam, quatenus mediante una creatura agit in aliam considerat D. Thomas omnem mutationem, seu actionem fieri secundum triplex genus creaturæ supra positum, scilicet pure spiritualis, seu angelicæ, vel pure corporalis secundum quod unum corpus agit in aliud, vel hominis, qui est constans ex corporali, vel spirituali. Circa primum, potest Angelus immutare, et agere vel in alterum Angelum, vel in creaturam corporalem, vel in hominem. In alterum Angelum potest agere, vel actione hierarchica quæ

est superioris in inferiorem, vel actione communi omnibus, qualis est locutio. De prima actione agit quæstione cvi, et vocat illam illuminationem sub qua comprehenditur purgatio, quæ removet nescientiam veritatis, et ipsa illuminatio, quæ veritatem ostendit proportionato modo ad captum inferioris, sicque fortificat ejus lumen, et denique perfectio, quæ ad aliquem modum superiorem cognoscendi elevat inferiorem, sicque etiam inflammatur voluntatem. De alia vero actione, quæ est simplex locutio, qua conceptus unius moraliter occultus per ordinationem ad alterum redditur pertinens ad illum, et consequenter tollitur moralitas occultativa respectu illius agit quæstione cvii.

Et quia inter superiores, et inferiores Angelos necessario debet dari ordo, et præsentia, quæ hierarchiam constituat, agit de ordinibus et hierarchiis Angelorum: de ordinatione quidem bonorum secundum actiones illas illuminativas, et perfectivas, quæstione cviii. De ordinatione vero malorum, qui illuminationem, et perfectionem supernaturalem non influunt cum sint in tenebris gratiæ, sed solum principatum, directionemque naturalem habent, agit quæstione cix. Distinguitur autem principatus, seu hierarchia in Angelis secundum magis vel minus universalem, et superiorem modum intelligendi, inde enim diversus influxus, et gubernatio inducitur. Et hæc secundum tria accipi possunt. Quidam Angeli considerant res, et ordinant de illis secundum quod procedunt a primo principio, quod est Deus, qui modus convenit primæ hierarchiæ a qua res ordinantur, et disponuntur secundum ea, quæ immediate procedunt, et discernuntur a Deo, unde et incendunt voluntatem sicut Sera-

phim, et illustrent intellectum sicut Cherubim respectu omnium creaturarum intellectualium universaliter etiam gubernative, quia istæ potentiæ, utpote universalissimæ immediate a Deo moventur; denique judicia Dei, et decreta ostendunt, et exercent, ut immediate procedunt a Deo sicut Throni, et isti sunt ordines primæ hierarchiæ, sicut apud regem illi, qui ei assistunt in his, quæ immediate procedunt a rege, sunt primi ministri, et gubernatores, seu de latere regis. Alii Angeli considerant, et ordinant de rebus prout procedunt a causis universalibus creatis, sicut Dominationes, qui etiam Angelis bonis, qui sunt causæ universales præsentis, et dominantur: Potestates, quæ malos Angelos coercent: Virtutes, quæ cælos movent; et sic constituitur secunda hierarchia, sicut apud regem gubernatores provinciarum, præsidesque consiliorum. Alii denique considerant rationes rerum, ut procedunt a propriis, et particularibus causis secundum ultimam executionem, et hoc pertinet ad tertiam hierarchiam, quæ est executiva rerum, quæ ex jussione Dei fiunt in hoc mundo, sicut apud regem ministri executores sunt infimi inter alios, licet juxta dignitatem, seu gravitatem eorum, quæ exequenda sunt, diversi ordines in hac hierarchia distinguantur.

Tertia consideratio, quomodo Angelus agat in creaturam pure spirituales considerat quomodo gubernet, et agat in creaturam pure corporalem, naturaliter enim corpus subditur spiritui, et convenienter ab eo regitur, non tamen ita quod formali immutatione illud immutet, quia non habet Angelus vim generativam, et seminalem corporum, et multo minus creativam, sed immutat illud secundum motum localem, qui est perfectior, et universa-



lior, eo quod plura potest applicare, et sic applicando activa passivis faciunt Angeli multa mirabilia, et de hoc agit quæstione x.

De immutatione vero, et gubernatione Angelorum erga hominem tractat duo. Primum, quid ex virtute naturali possint; deinde, quid ex missione, vel permissione Dei. Ex propria quidem virtute possunt agere in intellectum hominis illuminando illum sicut alium Angelum, non tamen infundendo lumen, quia hoc est proprium Creatoris intra intellectum; possunt etiam movere voluntatem medio objecto proposito, aut commotione passionis, non tamen intra voluntatem per il-lapsum operando. Imaginationem autem ac sensum directe immutare possunt movendo localiter ea, quæ concurrunt ad sensationem, quia corporea sunt. Et de his agit quæstione xi. De his autem, quæ operantur Angeli ex missione Dei quantum ad bonos, vel ex permissione quantum ad malos ostendit duo. Primo dari missionem in Angelis. Secundo effectus missionis. De missione agit quæstione cxii, ostenditque omnes Angelos mitti, sed diversimode, nam superiores mittuntur ad præsidendum, et dirigendum, et hi proprie dicuntur assistere Deo assistentia regiminis: alii mittuntur ad exequendum, et hi dicuntur proprie ministrantes, quoad ministerium exterius, licet etiam assistant Deo assistentia visionis beatæ. Unde tota prima hierarchia, et primus ordo secundæ hierarchiæ, scilicet Dominationes non mittuntur ad exequendum. De effectibus autem missionis; quoad bonos Angelos attenditur hoc præcipue quoad custodiam hominum, tum cujuscumque in singulari, tum universaliter ali-cujus regni, vel provinciæ, quibus deserviunt Archangeli, vel etiam Principatus: et secundo, solet inter

eos esse pugna, et contrarietas, et de istis agit quæstione cxiii. De effectibus autem permissionis per Angelos malos, id est, de tentatione et impugnatione hominum agit quæstione cxiv.

De immutatione autem, et gubernatione, qua una creatura corporalis agit in aliam tam corporum inferiorum, quæ agunt per seminales rationes, quam corporum cœlestium, quæ agunt per motum localem, et lucem aliasque influentias superiores motu intelligentiæ derivatas agit quæstione cxv. Et quia corpora agunt ex necessitate, et ideo ordinatio, et series causarum corporalium habet necessariam, et immutabilem dispositionem, quam quidam fatum dixerunt, agit de facto, quæstione cxvi, ostendendo, quod fatum non provenit a cœlo respectu omnium effectuum corporalium etiam contingentium, sed a providentia Dei quæ est infallibilis, et universalissima, et secundum quod est in Deo dicitur gubernatio, seu providentia activa, secundum vero quod in causis creatis recipitur illa dispositio, et ordinatio Dei, dicitur fatum quasi aliquid a Deo locutum, et præfatum, quod immutari non potest.

Denique, de immutatione, et gubernatione creaturarum per hominem considerat Div. Thomas quod homo potest immutare aliquid extra se, vel circa se. Extra se immutat dupliciter, uno modo per virtutem intellectivam, et motum vocalem exequentem sicut Angeli: alio modo per virtutem seminalem sicut alia corpora, quod non habent Angeli. De primo, quod pertinet ad modum docendi, seu illuminandi, et movendi agit quæstione cxvii. De modo autem immutandi per seminalem rationem, et propagationem, sine hoc quod anima rationalis traducatur, sed a Deo fiat per creatio-



nem agit quæstione cxviii. Immutatio vero hominis circa se est illa, quæ fit circa proprium corpus nutriendo

illud, et ita agit de nutrimento quæstione cxix. Et sic finitur prima pars.

## ORDINATIO, CONNEXIO EORUM

### QUÆ PERTINENT AD PRIMAM SECUNDÆ.

Postquam tractavit D. Thomas de Deo in se, et ut est causa effectiva creaturarum, incipit in hac secunda parte agere de Deo, ut est causa finalis assequibilis a creatura. Solum autem Deus est assequibilis per intellectum, et voluntatem, cognitione scilicet, et amore, quia aliæ operationes non possunt ipsum attingere cum spirituales non sint, et ideo solum a creatura intellectuali assequi potest. Et relicta creatura angelica de cujus beatitudine ejusque assecutione in prima parte actum est, restat agere de Deo ut fine assequibili per actus humanos, qui magis nobis noti sunt, magisque necessarii ut pote quibus, vel ad Deum accedimus per virtutes, vel ab eo recedimus per vitia, et peccata ideoque isti actus vocantur morales, quia humani sunt, et ad morem, seu consuetudinem humanam spectant in eo, in quo homo distinguitur a bruto.

Igitur in hac prima secundæ duo sunt principalia, de quibus agitur. Primo, de ipso fine hominis, ut homo est. Secundo, de actibus moralibus, seu voluntariis in communi, eorumque principiis quibus ad hunc finem tenditur.

Circa primum, considerat D. Thomas principaliter in Deo rationem finis ultimi, tum quia Deo non convenit esse finem nisi supremum, et ultimum, tum quia cognito fine ultimo facile fines medii, seu non ultimi cognoscuntur. In fine autem ultimo prout ad moralitatem perti-

net, et assequibilis est per morales actus, quorum caput, est ultimus finis, tres formalitates principales considerat Divus Thomas. Primo, qua ratione est finis humanus, et humano modo attingibilis, hoc enim pertinet ad moralitatem. Secundo, quomodo subordinet sibi omnes alios fines, quia supremus, et primus est. Tertio, quomodo ultra illum nihil restet desiderandum, quia ultimus est, et consequenter debet esse satiativus, et consummativus omnis perfectionis intellectualis naturæ, sicque beatitudinem, et felicitatem ejus constituit. Duas primas formalitates finis ultimi tractat sanctus doctor quæstione i, aliam vero formalitatem, quæ beatitudinis est, tractat per quatuor quæstiones sequentes. Considerat ergo in prima quæstione rationem finis ultimi in quantum humanus, scilicet quod ita finalizet quod non pure moveatur homo, sed moveat se in illum et agat propter illum cum collatione, et comparatione ad media, et sic etiam specificat actus humanos finis proximus, seu objectum illorum ut induens rationem objecti, ad quod quis se movet. Considerat etiam rationem finis ultimi in eo, quod est universa sibi subordinari finalizando, et ideo unus esse debet, si hoc modo ultimus est, alias non subordinaret sibi omnia, nec propter illum essent omnia. Et hoc quæstione i.

Exinde agit de fine ultimo quantum ad tertiam formalitatem quate-

nus induit rationem beatitudinis et felicitatis ultimo perficientis, et satiantis rationalem creaturam, hoc ipso quod ultimus est, sic enim nihil ultra relinquit desiderandum. In hac autem beatitudine considerantur, scilicet ipsa beatitudo in se, status beatitudinis; seu ea, quæ ad beatitudinem exiguntur, et assequibilitas, atque inamissibilitas ejus. Primum, scilicet beatitudinem ipsam considerat Divus Thomas et objective, id est, ex parte rei in qua invenitur, et formaliter, id est, ex parte actus, quo apprehenditur, qui est finis qui, et finis quo. Nam finis qui, dicitur ipsa res, quæ est finis. Finis quo dicitur ipsa possessio, seu attingentia finis. Igitur beatitudinem ipsam, seu finem ultimum qui considerat D. Thomas quæstione II, tum negative ostendendo in quo non consistat, scilicet in nulla creatura, tum positive scilicet in ipso Deo, qui cum sit bonum universalissimum solus potest implere universalem capacitatem intellectus et voluntatis. Beatitudinem autem formalem, seu finem ultimum quo, considerat Divus Thomas quæstione III, ostendendo quomodo consistat in operatione partis intellectivæ non voluntatis, sed intellectus præsertim speculativi, eo quod prius debet res aliqua apprehendi; et teneri quam voluntas illa frui, apprehensio autem, et tentio Dei per intellectum fit, et in illa operatione consistit attingentia finis ultimi.

De beatitudine autem quantum ad statum agit quæstione IV, ostendens quæ debeant concurrere ad beatitudinem, ex parte quidem intellectus visio seu comprehensio, et possessio Dei; ex parte voluntatis summa delectatio, et gaudium, et indeficiens rectitudo; ex parte corporis quod reddatur immortale, et omnino perfectum et ornatum dotibus gloriæ; ex parte bonorum exteriorum quod

nullo indigeat; ex parte amicorum quod habeat convenientem societatem. Denique, ex assequibilitate hujus beatitudinis, et in amissibilitate ejus semel assecutæ, et quomodo non possit in hac vita consequi, nec per aliquam actionem naturalem, vel alicujus rei creatæ, sed solius Dei supernaturaliter elevantis ad se clare videndum agit quæstione V.

Explicata ratione finis, et in quantum humanum est, et in quantum ultimus et beatificans, restat agere de ipsis actibus moralibus quibus homo pervenit ad talem finem, vel deviat ab illo, quod est secundum principale in hac parte tractandum. Sed quia operationes morales ad exactam sui notitiam postulant, non solum tractari in communi, sed etiam in speciali juxta particulares eorum materias, ideo tractat de illis in genere, et in communi in hac prima secundæ, in speciali vero in secunda secundo.

Ad tractandum vero de illis in communi facit D. Thomas duos tractatus principales. Primo de ipsis actibus humanis secundum se. Secundo de principiis eorum. Et quia principia alicujus rei disquiruntur per ejus causas, quæ sunt finalis et efficiens, materialis et formalis, de principio finali actuum humanorum in communi jam tractatum est in quinque præcedentibus quæstionibus. De materia vero circa quam versantur tales actus, et de forma, hoc est, de specificativo eorum, melius agetur cum de unaquaque specie actuum humanorum in singulari agetur in secunda secundæ. De principio autem efficiente, quod est ipsa anima, et potentiæ ejus tractatum est in prima parte agendo de anima. Solum ergo restat in hac prima secundæ, agere de principiis moralibus, quæ superadduntur potentiis ad actus humanos, sive intrinsecis, ut habitus virtutum et vitiorum, sive



extrinsecis, seu ab exteriori principio provenientibus, ut lex, et gratia.

PRIMUS TRACTATUS DE ACTIBUS  
HUMANIS.

In actibus humanis considerandis consumit D. Thomas quadraginta tres quæstiones a quæstione vi usque ad XLIX. Sunt autem ordines actuum humanorum, sed moralium, quidam qui sunt morales, et humani ex sua propria ratione, eo quod sunt actus potentiarum, rationalium, et spiritualium, quibus proprium est rationali, et humano modo tendere in sua objecta. Et de istis agit quæstione vi usque ad XXII. Alii autem actus sunt, qui solum sunt morales participative ex motione priorum, de se autem sunt communes hominibus, et brutis sicut et ipsæ potentia a quibus procedunt, scilicet actus appetitus sensitivi, qui vocantur passionēs, isti enim etiam in brutis inveniuntur. Sed quia homo per rationem passionēs suas gubernat juxta illud Genes. iv: *Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*, etiam istæ passionēs moralitatem participant, in quantum regulantur, et moventur a ratione, et ideo agit de illis a quæstione XXII usque ad XLIX.

Circa actus, qui eliciuntur a potentiis rationalibus, relictis actibus mere speculativis in cognitione, de quibus sufficienter actum est in 1. p. quæstione XLVIII, solum in præsentī agendum est de actibus moralibus, quibus ad finem tenditur, et ad media. Et isti actus necessario debent esse voluntarii, quia voluntas est, ad quam pertinet finis, et cæteras potentias movet ad fines suos. Quia vero ipsa voluntas non potest sibi ipsi esse regula, qua di-

bitum, cum sæpiissime voluntas derigatur, et recte tendat ad finem deficit si nihil aliud appetit, quam quod sibi libet, ita quod solum sit pro ratione voluntas, ideo oportet actum humanum pro ea parte, qua tendit ad finem ut appetibilem esse voluntarium, et pro ea parte qua tendit ad finem ut rectum, et debitum, esse regulatum. Ratio autem est, quæ regulat hominem quia proprium hominis est vivere secundum rationem. Igitur ad explicandum actus humanos, et morales primo, considerat D. Thomas id quod pertinet ad rationem voluntarii, quod quasi materialiter se tenet in actibus humanis, et hoc a quæstione vi usque ad XVIII. Deinde, considerat id quod regulationis est, quod formaliter spectat ad moralitatem, et hoc quæstione XVIII, ubi agit de bonitate, et malitia, quæ ex regulatione, aut deviatione a regula proveniunt.

Circa rationem voluntarii considerat primo D. Thomas quid fit ratio voluntarii. Secundo, quomodo distinguatur per varios actus voluntarios. Quantum ad rationem voluntarii consideratur, et ipsa substantia voluntarii, et ejus accidentia. Substantia quidem ostendendo in quo consistat voluntarium, scilicet ejus principium est intra cum cognitione finis, et consequenter de his, quæ impediunt talem rationem voluntarii, vel quia principium eorum est extra, vel quia tollit cognitionem ut violentia, metus, concupiscentia, ignorantia, etc. Et de hoc agit quæstione VI. De accidentibus autem voluntarii, quæ sunt circumstantiæ, et de earum numero agit quæstione VII.

Secundo, explicat varietatem, et distinctionem actuum voluntatis. In quo prima distinctio sumi potest penes actus elicitos, et imperatos. Imperatus semper supponit aliquem



actum priorem, a quo imperetur, et ideo non potest immediate esse circa finem sed circa ordinata ad finem. Elicitus autem circa utrumque esse potest. Et ideo potest secundo sumi distinctio actuum voluntatis, quod quidam sunt circa finem, alii circa media. Circa finem invenitur triplex actus, duo qui respiciunt finem absolute, scilicet voluntas, seu volitio simplex, et fruitio, qua quiescit, seu complacet voluntas in fine volito. Tertius respicit finem comparative ad media, et est intentio. De primo actu agit quæstione VIII, nec enim agit de voluntate quæ est potentia, sed quæ est actus, seu simplex volitio. Antequam vero agat de secundo actu, qui est fruitio interponit D. Thomas duas quæstiones de motivo voluntatis, quod ideo fecit sanctus doctor, quia simplex volitio est primus actus voluntatis, ad quem non potest moveri voluntas ex aliquo prius volito, si quidem ipse est primus omnium, et ideo origo, et motio istius primi actus remanet obscura, et latens, cum tamen in aliis actibus motivum, et origo illorum manifeste constet reducendo posteriores, sicut voluntas elegit media, quia intendit finem, qui amat. Ipse vero primus amor non potest ex alio priori actu causari, et ideo specialiter D. Thomas inquit de ejus motivo, seu origine, quia debet esse ab extra, quod aliquo modo videtur contrariari rationi voluntarii. Et ideo quærit duo de isto motivo. Primo, quodnam sit principium movens ad hunc primum actum, tum ex parte objecti propositi, et specificantis actum, tum ex parte moventis ad illum efficienter, quia voluntas in primo actu non potest se ipsam movere effective, cum non supponit priorem actum, in cujus vi reducat potentialitatem suæ virtutis in actum, sed moveri debet ab extrinseco agente, quod so-

lum est Deus, et de hoc principio motivo agit quæstione IX. Secundo vero quærit de modo, quo movetur voluntas, scilicet necessario, vel libere, tum ab ipso objecto, unde sumitur specificatio, tum ab inferiori appetitu, a quo voluntas inclinatur, tum a movente extrinseco, quod est Deus, qui sua universalitate infallibiliter operari potest sine impositione necessitatis, et ablatione libertatis, et de hoc agit quæstione X.

Post hunc actum voluntatis, qui est primus circa finem sequitur de alio actu, qui etiam absolute versatur circa finem, et fruitio non quidem illa fruitio perfecta, quæ est cum assecutione, et possessione reali finis, sed imperfecta, quæ sequitur ad primum amorem, et complacentiam finis, quando solum habetur intentionaliter, et incipit movere ut primum in intentione. Et ideo agit D. Thomas de fruitione immediate post simplicem volitionem finis, et quia licet fruitio perfecta, et consummata sit ultimum in actibus voluntatis, si quidem quiescit omnis motus obtento fine, tamen inchoata illa quies in re amata, quando primo habetur intentionaliter per amorem, sequitur immediate ad primam, et simplicem volitionem. Et ita agit de fruitione quæstione XI.

Tertius actus, quem voluntas habet circa finem non jam absolutus, sed comparativus; postquam enim voluntas aliquid vult, ita ut inhæreat, et complaceat in illo, incipit respicere ad assecutionem talis rei, et sic non solum amat, sed etiam intendit, hoc est, intentat assequi rem illam, et movetur ab imperfecta, et intentionali fruitione rei ad perfectam, et consummatam. Et iste actus est intentio, quo non absolute, et nude finem amat, sed etiam dicit respectum ad viam, et

media, quibus ad ipsum perveniri possit. Et de hoc actu ejusque obiecto, quod non solum est finis ultimus, sed etiam quilibet alius, agit quæstione xii. Et in istis actibus volitione, et intentione consistunt omnes actus, qui in ordine intentionis versantur circa finem.

Post istos actus incipit habitudo voluntatis ad media, et quæ descendit ex intentione finis, et incipit ordo executionis. Circa media autem movetur voluntas dupliciter. Uno modo ad appetendum illa, et habendum efficaciter in affectu. Alio modo respicit illa ad exequendum, et habendum realiter in effectu. Ad habendum quidem efficaciter in effectu requiritur electio, qua determinat se voluntas efficaciter ad prosequendum aliquod medium determinate. Et quia hic actus est præcipuus inter eos, quibus voluntas respicit media, et antecedit actus executivos, agit de electione quæstione xxiii. Sed sicut ad simplicem volitionem finis requiritur aliquod speciale movens, a quo originetur, ita ad electionem requiritur aliquod motivum, per quod immediate originetur. Et quidem primum motivum, et ratio volendi media est finis intentus, ex illius quippe amore voluntas inclinatur ad acceptanda media, quibus prosequatur illum. Sed non est sufficiens motivum ad determinandum in particulari unum medium præ alio præsertim quando plura occurrunt, nisi fiat collatio, et determinatio de convenientia uniuscujusque medii ad talem finem. Ista autem determinatio debet fieri per consilium, quod includit inquisitionem seu collationem, et iudicium seu determinationem. Iudicium autem in appetendis præcipue datur secundum experientiam, et sensum, quo placet id quod iudicatur, et adhæret illi per complacentiam. Et hæc adhæsiō, seu sensus

pertinet ad voluntatem, quæ se applicat ad complacendum de mediis, sicut fruitio de fine, et vocatur consensus, quia collatione ad finem sentit. Unde ad electionem tamquam motivum præcedit ex parte intellectus consilium, de quo agit quæstione xiv. Et ex parte voluntatis, et complacentiæ consensus, de quo agit quæstione xv. Electio autem addit supra consensum determinationem medii, quod eligit, quia contingit interdum plura media consiliata placere quod pertinet ad consensum, et postea determinari ultimate voluntatem ad unum præ alio, et in hoc perficitur electio.

Post electionem, per quam voluntas movetur ad media, ut habentur in affectu, incipit moveri voluntas ad habendum media in re, et exequendum illa. Et ad hoc sunt duo actus, scilicet usus, et imperium. Ad exequendum enim requiritur in primis directio, qua ordinatur ab intellectu, quid agendum sit, quia executio debet esse rationalis, et ordinata, et ad hoc deservit imperium, quod intimat quid et quo ordine agendum sit, et præterea requiritur applicatio voluntatis, qua aliæ potentiæ a voluntate non solum ordinate, sed etiam voluntarie suos actus exequantur quatenus subduntur voluntati, et hæc applicatio dicitur usus, quo voluntas utitur aliis potentiis ad exequendum. Agit autem D. Thomas prius de usu, quam de imperio licet quoad exteriora imperium præcedat usum, tum quia usus est actus ipsius voluntatis, imperium vero rationis, ordo autem doctrinæ exigebat ut prius de omnibus actibus voluntatis ageretur: tum quia usus de se universalior actus est, quam imperium, quia aliquis usus præcedit imperium, scilicet ille quo voluntas applicat intellectum ad ea, quæ ante electionem requiruntur, usus vero, qui ap-



plicat potentias executivas sequitur post imperium. Agit ergo de usu quæstione XVI. De imperio vero quæstione XVII.

Et sic in universum duodecim actus numerantur ab apprehensione finis usque ad executionem ejus. Primo, ex parte intellectus est apprehensio finis, seu boni. Secundo, ex parte voluntatis est simplex voluntas circa finem. Tertio, est fructio imperfecta in fine intentionaliter apprehensio. Quarto, est intentio, qui jam est actus comparativus finis erga media. Et isti actus pertinent ad ordinem intentionis. Deinde, incipit habitudo volendi media. Et quinto, voluntas movet intellectum ad consiliandum, quæ motio est quidam usus ante intellectionem. Sexto, est consilium ex parte intellectus. Septimo, consensus ex parte voluntatis circa media consiliata. Octavo, electio determinativa mediorum. Et hæc pertinent ad ordinem executionis in ipso affectu. Denique, incipit habitudo in via executiva realiter. Et novo, est præceptum seu imperium ad exequendum. Decimo, usus voluntatis applicans alias potentias ad exequendum. Undecimo, executio actuum. Duodecimo, assecutio finis, et perfecta fructio. Et hæc pertinent ad ordinem executionis in affectu.

Consideratis actibus voluntariis, in quantum voluntarii sunt, et consequenter ut sunt materia regulabilis moraliter, restat considerare illos quantum ad ipsam moralitatem, et ut formaliter regulati sunt, et ordinati secundum rationem; quia enim proprium hominis est vivere secundum rationem oportet, quod voluntas feratur in appetibile regulatum secundum regulas rationis. Et hoc dicitur morale, id est, rationale, seu regulis rationis subjectum, rationis enim proprium est morem imponere, et habere.

Igitur de ipsi formali moralitate secundum quam dicuntur actus boni, vel mali duo tractat D. Thomas. Primo, de ipsa secundum se usque ad quæstionem XXI. Secundo, de proprietatibus ejus quæstione XXI. Quantum ad primum considerat D. Thomas quod moralitas invenitur in actibus proportionato modo ad ipsam voluntatem, quæ fertur in objecta, nam vel tendit, et fertur absolute in objectum, vel ex uno movetur ad aliud, sicut ex fine prius voluto tendit ad media, et ille actus movens, et prior dicitur actus interior, actus vero motus, et posterior dicitur exterior, quia extra illum primum erit, et ab illo movetur, quamvis aliquando dicatur actus exterior, non solum quia est extra alium actum in eadem potentia, sed quia pertinet ad aliam potentiam, et est extra potentiam moventem, sicut actus sensibiles dicuntur exteriores respectu actuum spiritualium, a quibus diriguntur. Igitur secundum hoc tria tractat D. Thomas de actibus moralibus. Primo, de ipsa moralitate absolute, et in communi. Secundo, de moralitate actuum interiorum, seu imperantium. Tertio, de moralitate actuum exteriorum.

Quantum ad primum considerat Div. Thomas quibus viis actus participant moralitatem, eisque conveniat. Nam præter bonitatem naturalem, quæ materialiter præsupponitur ad moralem, ipsa bonitas, vel malitia, id est, conformitas plena ad regulam, vel deficiens ab illa, potest se tenere, vel ex parte speciei, vel ex parte individuationis, quia de utroque judicat, et regulat ratio. Principia autem speciei in actionibus sub objecto, et ideo ab objecto per se loquendo sumitur moralitas. Requisita autem ad individuationem sunt circumstantiæ, inter quas præcipua est finis, quæ non est pura



circumstantia, sed etiam causa movens a qua dependet bonitas actus exterioris, seu moti ut a primo movente et ita ratione moventis formalius et actualius se habet finis, quamvis in ratione specificantis formalius se habeat objectum. Sic ergo considerat D. Thomas quod quatuor viis provenit bonitas, et malitia actui. Primo, bonitas naturalis, quæ materialiter præsupponitur ad moralem. Secundo, ex parte objecti sumitur species moralitatis. Tertio, ex parte finis pendet moralitas tamquam ex causa primo movente secundum intentionem. Quarto, ex parte reliquarum circumstantiarum tamquam accidentium moralitatis; quamvis etiam non repugnet quod corruptio unius circumstantiæ redundet in corruptionem speciei transeundo in conditionem objecti. Si autem objectum ex ea parte qua objectum est non determinet aliquam rationem conformitatis, vel deformitatis ad rationem determinate, dicitur moraliter indifferens quantum ad speciem, seu objectum. Et de his agit quæstione XVIII.

Quantum ad secundum considerat D. Thomas moralitatem actuum inferiorum quæ est moralitas actuum qui sunt priores, et movent ad alios; quia voluntas ex fine movetur, tales actus debent habere finem pro objecto, et nomine voluntatis illos comprehendit Div. Thomas, quia volitivum seu voluntas simplex est circa finem. Sed sicut agendo supra de voluntate, seu simplici volitione fuit necessarium agere de eis motivo eo quod est primus actus voluntatis, ita tractando de moralitate actuum interiorum, seu primorum, fuit necessarium agere de principio, seu motivo regulationis, et moralitatis eorum, quia non habent illam participative a priori aliquo actu movente, cum ipsi sint primi, sed a solo objecto eorum qui est finis. Tale

autem objectum sortitur bonitatem moralem per dependentiam a lege regulante, et a Deo legis latore, seu divina voluntate, et a ratione proponente, seu applicante medio dictamine conscientiæ, et ideo necesse fuit agere de conformitate cum conscientia errante, vel non errante, cum divina voluntate, cum lege, etc. Et hoc quæstione XIX.

Quantum ad tertium, scilicet de moralitate actuum exteriorum, id est, eorum qui moventur, et imperantur ex aliis prioribus, considerat D. Thomas quod non solum habent dependentiam a suo proprio objecto, et circumstantiis, sed etiam ab actu priori, et intentione finis a qua imperantur, et moventur, et ideo id quod habent ex proprio objecto quantum ad moralitatem, non ab alio actu participant, sed solum ex dependentia a lege regulante, et objecto suo regulato, moralitatem autem quam habent ex ordine ad finem, participant ab ipso priori actu intentionis qui versatur erga finem, et exinde derivatur bonitas ad actus imperatos. Et in hac bonitate participata a fine, eadem censetur moraliter bonitas actus interni, et externi, imperantis, et imperati; propria tamen bonitas actus imperati, id est, illa quam habet a suo objecto, distincta est ab ea quam habet a fine, et ab actu imperante; et de hoc agit quæstione XX.

Explicata ratione moralitatis, tam in actibus interioribus, quam exterioribus, agit de proprietatibus moralitatis, quæ sunt tres, scilicet, rectitudo, et peccatum, laudabile, et vituperabile, meritum, et demeritum, de quibus agit quæstione XXI.

Postquam explicavit D. Thomas actus humanos qui pertinent ad intellectum, et voluntatem, ideoque per se, et proprie sunt actus humani, agit deinceps de actibus qui par-

ticipative sunt humani, pertinentque ad appetitum sensitivum qui est communis hominibus, et brutis, in homine tamen est gubernabilis a ratione, et vocantur isti actus passionibus, quia cum quadam transmutatione corporali sint in appetitu. De his ergo passionibus duo more solito considerat D. Thomas. Primo agit de illis in communi, secundo in speciali. In communi considerat quatuor. Primo, quidditatem passionis in communi. Secundo, divisionem passionum. Tertio, moralitatem in bonitate, et malitia. Quarto, ordinem passionum inter se.

Quantum ad primum, considerat D. Thomas, quomodo animæ conveniat habere passionibus, non solum passione communiter dicta qualis etiam invenitur in potentiis spiritualibus, sed etiam propria id est, cum transmutatione corporali, sicut in sensitivis et in appetitu, et de hoc agit quæstione xxii.

Quantum ad secundum, sumitur distinctio passionum ex triplici principio. Primo, ex parte diversæ potentiæ. Secundo, ex parte diversi objecti secundum contrarietatem. Tertio, ex distincto modo, et applicatione objecti, ut penes absens, et præsens. Juxta primum modum differunt, quasi in genere passionibus irascibilis, et concupiscibilis, ut ira et amor, spes, et gaudium. Juxta secundum modum distinguuntur passionibus etiam in eadem potentia ex parte diversi objecti non contrarii, ut timor et audacia, amor et odium, gaudium et tristitia. Denique, juxta tertium modum distinguuntur passionibus ex distincta apprehensione quam objectum vestitur, et applicatur, et movet ut timor versatur circa malum absens, tristitia circa præsens, desiderium circa rem futuram, fruitio circa præsentem, quia ex hac diversa applicatione, et ap-

prehensione consurgunt diversa motiva in objecto, et de hoc agit quæstione xxiii, colligitque in universum esse undecim passionibus, sex concupiscibilis scilicet amor et odium, quæ respiciunt bonum, et malum absolute, desiderium et fuga, quæ respiciunt bonum et malum absens, delectatio et tristitia, quæ respiciunt bonum et malum præsens. Quinque autem sunt in irascibili, scilicet spes et desperatio circa bonum possibile vel impossibile, timor et audacia circa malum vincendum, vel non vincendum, ita circa malum præsens et imminens.

Quantum ad tertium, scilicet de bonitate et malitia passionum agit quæstione xxiv. Participant enim passionibus bonum, et malum morale secundum quod diriguntur a ratione, eo quod appetitus sensitivus subest imperio rationis, et ita regulationem ab illa participant.

Quoad quartum, scilicet de ordine passionum inter se considerat Divus Thomas dupliciter posse ordinari, id est, quo una fit prior altera. Uno modo ex parte potentiarum, sicut concupiscibilis præcedit irascibilem absolute loquendo, prius enim movetur homo in bonum absolute quam in bonum ut arduum; alio modo sumitur ordo passionum intra eandem potentiam quatenus passionibus circa bonum præcedunt passionibus circa malum, sicut in concupiscibili amor præcedit odium, et in irascibili spes præcedit timorem, timor audaciam, prius enim sperat quis victoriam quam audeat contra malum et de hoc agit quæstione xxv.

Expedita consideratione passionum in communi agit de illis in speciali. Et primo, de his quæ pertinent ad concupiscibilem. Secundo, de his quæ pertinent ad irascibilem. In concupiscibili prima passio est amor. De quo considerantur



tria. Primo ipsa quidditas amoris. Secundo causa ejus. Tertio effectus. De quidditate considerat quæstione xxvi, quomodo amor sit passio, quomodo differat ab amore intellectuali qui est dilectio, quomodo a charitate quæ supra communem amorem addit æstimationem rei amatæ de re chara, et denique quomodo dividatur amor in amorem concupiscentiæ, et amicitiae, et de hoc agit quæstione xxvi. De causis vero amoris agit quæstione xxvii, ostendens quomodo ex bono originetur amor, et ex ejus experientia, vel cognitione, similitudine, etc. De effectibus autem amoris agit quæstione xxviii, quos considerat causari ab amore, vel in genere causæ formalis, vel efficientis, vel finalis. In genere quidem causæ formalis facit amor effectum qui dicitur unio affectiva ad amatum. In genere causæ efficientis plura causat tam in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva, nam in primis facit inhæSIONem, quæ in parte apprehensiva facit ut amans multum inhæreat in cogitando de re amata, et in parte appetitiva, ut per complacentiam multum radicetur, et inhæreat in corde. Secundo, facit extasim, si amor sit vehemens, quatenus vult ferri extra se ad fruitionem amati, et non intra se cohiberi, quod præsertim fit in amore amicitiae, nam in concupiscentia potius trahit rem ad se, quam feratur ad illam. Tertio, facit zelum quatenus ex amore movetur quis ad repellendum omne impedimentum, vel consortium in amato. Denique, facit liquefactionem removendo duritiam, quæ impedit ne amatum intret in cor, et fruitionem quando amatum est præsens, et languorem, seu tristitiam quando omnia causat amor effective, in genere vero causæ finalis causat omnia media, seu res quæ ratione finis amati appetuntur.

Quia vero contrariorum eadem est ratio agit de odio, quod est contrarium amanti, quæstione xxix.

Secunda passio concupiscibilis est desiderium, de quo, et ejus opposito agit, quæstione xxx.

Tertia passio concupiscibilis est delectatio seu gaudium, et ejus oppositum scilicet tristitia. De delectatione considerat quatuor. Primo, ejus naturam quæstione xxxi. Secundo, causas ex quibus generatur delectatio, aut quibus disponimur ad illam, quæstione xxxii. Tertio, effectus ejus, ut quod dilatet cor, quod causet sui sitim, aut desiderium et similia, quæstione xxxiii. Quarto, bonitatem vel malitiam moralem delectationis, et quomodo possit esse regula moralium, quatenus se habet, ut quies et ultimum, quod desideratur in fine, et de hoc quæstione xxxiv. Simili modo agit de opposita passione, quæ est tristitia seu dolor. In qua primo considerat ejus naturam, et species in quas dividitur, quæstione xxxv. Secundo, inquit ejus causas ex quibus causatur dolor, quæstione xxxvi. Tertio, agit de effectibus doloris quæstione xxxvii. Quarto, de remediis quibus mitigari potest quæstione xxxviii. Quinto, de bonitate, et malitia morali tristitiæ, nam tristitia etiam potest induere rationem boni honesti, aut utilis, ut videmus in poenitentia, de quo quæstione xxxix.

Post passiones concupiscibilis agit in particulari de passionibus irascibilis. Et primo, agit de spe, et desperatione, et hujus essentiam, causas et effectus simulque oppositam desperationem unica quæstione complectitur, id est, xl.

Secundo, agit de timore in quo sicut in aliis passionibus quatuor considerat. Primo, naturam ejus, et species in quas dividitur, quæstione xli. Secundo, agit de objecto timoris, quod est malum arduum futu-



rum, et ideo non convenit malo culpæ per se loquendo. Quia culpa non est ardua voluntati, sed in tantum est culpa in quantum voluntaria, ejus tamen effectus maxime timeri possunt, sed objectum timoris est malum pœnæ, et malum naturæ, et de hoc agit quæstione XLII. Tertio, agit de causa timoris ex parte ipsius timentis, de quo tractat quæstione XLIII. Quarto, agit de effectibus timoris, qui mediante imaginatione causantur non solum in appetitu, sed etiam in ipsius viribus corporis per retractionem spirituum, de quo agit quæstione XLIV.

Quarta passio irascibilis est audacia, ejus naturam, causas, et effectus considerat quæstione XLV.

Quinta passio est ira in qua considerat tria. Primo, ejus quidditatem, et species in quas dividitur, scilicet fel, mania, et furor, de quibus agit quæstione XLVI. Secundo, considerat ejus causas ex quibus, vel originatur, vel crescit præsertim ex aliqua injuria, vel parvipensione, de quo quæstione XLVII. Tertio, considerat effectus iræ, causat enim fervorem cordis, perturbationem usus rationis, et similia, de his agit quæstione XLVIII. Et sic finitur tractatus de actibus humanis.

#### TRACTATUS SECUNDUS.

Ad hunc tractatum, ut supra diximus pertinet agere de principiis actuum humanorum non quibuscumque, ut ibi diximus, sed de principiis moralibus efficientibus, sive intrinsicis, sive extrinsecis; intrinsici sunt habitus, vel virtuosus, vel vitiosus a quibus actus humani procedunt. Principia vero intrinseca sunt ea, quæ nos movent, vel instruendo per legem, vel adjuvando per gratiam. Igitur ad tractandum de habitibus procedit D. Thomas

more solito a communibus ad minus communia, et ita prius tractat de habitibus in communi, deinde de habitibus virtuosis in speciali. De habitibus in communi tractat quatuor; primo, quidditatem habituum, et necessitatem ponendi illos, quæstione XLIX. Secundo, subjectum cui conveniunt, tam ex parte naturæ quam disponunt, quam ex parte potentiarum cum quibus operantur, de quo agit quæstione L. Tertio, considerat causas habituum tripliciter. Primo, quantum ad esse et substantiam eorum, ut quod sint naturaliter acquisibiles, vel ex infusione, etc. quæstione LI. Secundo, quantum ad augmentum, sive in intensione, sive in extensione quæstione LII. Tertio, quoad diminutionem seu corruptionem quæstione LIII. Denique, considerat circa habitum in communi rationem unitatis, multitudinis, et divisionis, ostendens in una potentia posse esse multos habitus, unum autem habitum non componi entitative ex pluribus; distinctionem vero eorum sumit ab objectis; divisionem vero ut ad præsens attinet, sumit penes bonum et malum, et de his agit quæstione LIV.

Post considerationem vero habituum in communi, agit de illis in speciali non descendendo ad species atomas, id enim tractatur in secunda secundæ, sed penes genera, et rationes, atque conditiones generales virtutum et vitiorum, de virtutibus quidem usque ad quæstionem LXXII, de vitiis vero, et peccatis a LXXI, usque ad XL.

Circa virtutes ergo primo, considerantur duo genera principalia virtutum; quædam procedunt communi, et ordinario modo in regulando, et movendo actus humanos, quædam secundum altiore instinetum, et regulationem Spiritus Sancti, et primæ vocantur virtutes, secundæ donæ.

In virtutibus considerat D. Thomas quinque. Primo essentiam. Secundo subjectum. Tertio divisionem penes diversa genera. Quarto causas virtutum. Quinto proprietates generales earum.

Circa naturam virtutis in comuni colligit Div. Thomas ejus definitionem, et quidditatem discurrendo per ejus partes, scilicet quod sit habitus seu qualitas, quod est genus, quod sit operativus, quæ est differentia ultimate constitutiva virtutis, et de hoc agit quæstione LV.

Circa subjectum virtutis, in primis cum sit habitus operativus, rejecit D. Thomas a subjecto virtutum id quod operativum non est, sed solum potentias animæ pro subjecto virtutum assignat, quæ sunt capaces operationis, cum aliqua indifferentia. Et istæ sunt voluntas, appetitus sensitivus, et intellectus; sed cum hac differentia, quod virtutes voluntatis, et appetitus non solum reddunt operationem ipsam perfectam, et bonam, sed etiam operantem, quia rectificant inclinationem totius suppositi quantum ad usum, et executionem operandi. Virtutes autem intellectuales reddunt quidem operationem rectam in attingendo verum ex parte objecti, sed non reddunt subjectum rectificatum quoad inclinationem, et executionem operandi. Et de hoc agit quæstione LVI.

Circa distinctionem, seu divisionem virtutis, distinguit in primis D. Thomas generaliter tria genera virtutum, quædam enim sunt intellectuales, aliæ morales, aliæ theologicæ, eo quod homo, vel perficitur quoad intellectum modo naturali, et hoc facit virtus intellectualis, vel moraliter quoad voluntatem, et appetitum in ordine ad finem naturalem, et hoc facit virtus moralis acquisita; vel perficitur modo supernaturali, sive in intellectu, sive

in voluntate, et sunt virtutes theologicæ ad quas sequuntur aliæ infusæ.

Igitur omnia genera virtutum intellectualium tractat D. Thomas unica quæstione. Sunt autem quinque genera harum virtutum, tres perficiunt partem speculativam, scilicet habitus seu intellectus principiorum, sapientia, et scientia. Duo vero perficiunt intellectum practicum, scilicet prudentia quæ perficit in ordine ad agibilia, id est, ad dirigendos actus morales hominis, et ars quæ perficit in ordine ad factibilia, id est, opera ipsa, seu effectus per certas regulas faciendos. Solum enim isti habitus important certitudinem, et rectitudinem circa verum, alii autem habitus incerti possunt declinare ad falsum, et ita non reddunt intellectum perfectum circa suum objectum quod est verum; virtus autem est dispositio perfecti. Et de his tractat quæstione LVII.

Secundum genus virtutum, sunt virtutes morales, in quarum distinctione explicanda discurrit penes quatuor habitudines, quæ in illis considerari possunt. Prima est ad id a quo habent formam, et modum, scilicet ad prudentiam. Secunda habitudo est ad id a quo habent materiam moderandam, et regulandam scilicet ad passiones, vel operationes. Tertia habitudo est ad species penes quas dividuntur omnes virtutes morales. Quarta habitudo est ad ea, qui faciunt in virtutibus moralibus majorem, vel minorem principalitatem, ex his enim omnibus discernitur id quod pertinet ad distinctionem et divisionem harum virtutum.

Circa primum, ostendit D. Thomas, distingui virtutes morales, non solum ab intellectualibus speculativis, quia morales sunt, sed etiam practicis, id est, a prudentia contra Socratem, qui existimabat omnes



virtutes esse prudentias. Sed tamen virtutes a prudentia recipiunt regulationem penes determinationem medii, et applicationem ad operandum hic, et nunc. Et rursus ipsa prudentia dependet a rectificatione appetitus in materiis virtutum quantum ad intentionem finis, si enim aliquis rectam intentionem non habet, nec ex illa movetur, prudenter judicare non poterit. Rectificatio autem intentionis in materiis virtutum ad ipsasmet virtutes pertinet, non secundum actum consummatum, et ultimum qui est electio, quia virtus moralis est habitus electivus, sed quantum ad actum primum, et inchoatum quo disponitur appetitus a virtute erga finem circa suam materiam, in quo actu movetur non a prudentia, sed a syndæresi quæ respicit principia universalissima, et bonum in communi. Et sic de distinctione virtutum a prudentia, et dependentia prudentiæ a virtutibus agit quæstione LVIII.

Circa secundum, materia virtutum moralium est duplex, quædam enim virtutes ordinant operationes, seu motus voluntatis, quædam vero passiones, seu motus appetitus sensitivi. Passiones autem vel sunt inordinate et excedentes regulam rationis, vel ordinate et subiectæ regulis, vel considerantur, ut ordinabiles, et susceptivæ regulationis. Primo modo non sunt materia virtutis, sed contrariantur illi. Secundo modo sunt actus elicit a virtute, ideo enim ponitur virtus in appetitu sensitivo ut producat passiones moderatas, seu regulatas. Tertio modo sunt propria materia virtutum, quia considerantur ut susceptivum formalis rationis virtutis, quæ est regulatio. Virtutes autem quæ versantur circa operationes voluntatis ut iustitia, continentia, et similia non habent passiones pro materia regulanda, bene

tamen possunt habere illas pro affectibus quatenus ex superiori parte redundat motus in inferiorem. Et sic de ista comparatione virtutum ad suam materiam, et de distinctione earum penes diversas materias regulantes, agit quæstione LIX.

Circa tertium, supponit virtutem moralem in voluntate, et appetitu non esse tantum unam, sed plures juxta diversas materias diverso dictamine, et modo regulabiles, licet ab una virtute regulante, scilicet prudentia omnia illa dictamina procedant, quia in uno fine vitæ humanæ uniuntur, sed in diversis materiis regulandis diversimode recipiuntur regulationes. Et sic divisio virtutis moralis in suas species sumitur ex diversitate materiæ proximæ. Quædam enim ut diximus moderantur operationes voluntatis, quædam passiones appetitus. Quæ moderantur operationes voluntatis vel respiciunt operationem erga alterum in ratione debiti, et æqualitatis faciendæ, et sic pertinent ad iustitiam, ex qua iterum diversæ virtutes oriuntur secundum diversam rationem debiti, vel æqualitatis reddendæ, quæ in secunda secundæ quæstione LXXX numerantur; vel ordinate operationes voluntatis erga se ut continentia, humilitas, et similia. Virtutes autem quæ versantur circa passiones diversificantur, non solum juxta diversitatem passionum cum possit una virtus duas passiones extremas moderari, sed juxta diversam difficultatem, et dictamen regulandi aliquam passionem. Et sic numerat Divus Thomas hic decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, id est, amor honoris, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia, quas et plures alias in speciali tractabit in secunda secundæ,



nunc autem solum in generali indicat illas in hac quæstione LX.

Circa quartum, distinguit virtutes morales penes principales, et minus principales. Principalitas autem in virtutibus moralibus potest considerari, vel per comparisonem ad intellectuales, vel per comparisonem moralium inter se, vel per comparisonem ad diversos status quorum unus est principalior. Primo modo virtutes morales sunt magis principales in officio, et ratione virtutis, quia rectificant ipsum usum, et exercitium inclinationis, a qua simpliciter homo denominatur bonus et rectus. Virtutes autem intellectuales in ratione operationis, et attingentiæ objecti sunt principaliores, quia attingunt objectum abstractius, et immaterialius, scilicet verum. Si secundo modo fiat comparatio inveniuntur quatuor virtutes cardinales, seu principales in moralibus, scilicet prudentia, iustitia, fortitudo, et temperantia. Quæ dicuntur principales, quia principaliores, et difficiliore materias in moralibus moderantur; illæ vero virtutes dicuntur minus principales seu potentiales, quæ in eodem modo operandi minus difficiliore materias moderantur; vel etiam dicuntur cardinales quia præcipue in eis salvantur conditiones requisitæ ad virtutes, scilicet discretio, rectitudo, moderatio, et firmitas. Si denique tertio modo consideretur principalitas in virtutibus secundum diversos status quos potest eadem virtus habere, distinguuntur in virtutes politicas, quæ solum respiciunt communem modum operandi in convictu humano, et in purgatorias purgati animi, et exemplares, quæ distinctio sumitur secundum elevationem a convictu humano ad tendentiam, et assimilationem ad Deum quæ in statu incipientium sunt purgatoriæ, in statu perfectorum pur-

gati animi, in statu divino exemplares, et de his agit quæstione LXII.

Post virtutes morales sequitur tertium genus virtutum, scilicet virtutes theologicæ, quæ distinguuntur ab intellectualibus, et moralibus, eo quod per illas ordinatur homo in altiore finem, scilicet in beatitudinem supernaturalem, qui cum excedat omnes vires naturæ, oportet superaddi homini principia aliqua supra naturam, quæ ordinent illum ad talem finem. Et talia principia, quia respiciunt ipsum Deum in se, qui est finis supernaturalis dicuntur virtutes theologicæ, et sunt tantum tres, quia ad tendendum in finem debet perfici intellectus, et voluntas; intellectus quidem per supernaturalem revelationem quæ cognoscat finem istum supernaturalem, et hæc est fides, quæ est prima virtus theologica. Voluntas autem indiget perfici dupliciter, primo, per intensionem ad fidem, ut assequendum qui cum sit ita excedens respicitur a voluntate, ut arduus, et sic perficitur per spem. Secundo, ordinatur ad finem per amorem perfectum adhærendo illi, et uniendo se illi, et hoc facit charitas, et de hac distinctione virtutum agit de quæstione LXII.

Post explicatam essentiam virtutum, subjectum, divisiones varias, sequitur agere de causis, et proprietatibus virtutum, et loquitur de causa efficiente per quam in nobis causatur virtus, vel ex assuetudine operum in virtutibus acquisitis, vel ex infusione in supernaturalibus, et de hoc tractat quæstione LXIII.

Ultimo, agit de proprietatibus virtutum, quæ sunt quatuor. Prima, est habere medium evitando per regulationem excessum, et defectum in materia regulabili. Secunda, est habere connexionem inter se ratione principii a quo omnis illa re-

gulatio provenit, scilicet a prudentia. Tertia, est habere inæqualitatem inter se, eo quod materia regulabilis diversimode participat ordinem rationis. Quarta, est habere permanentiam, vel in hac vita, vel etiam post illam, licet sub alio statu propter permanentiam subjecti, quod est anima. De prima ergo proprietate, scilicet de medio virtutum, quod convenit omnibus virtutibus moralibus, quia materia earum moderabilis est, et potest per excessum, vel per defectum cadere a medio rationis, non autem convenit virtutibus theologicis, quæ respiciunt pro materia ipsam regulam quæ est Deus, non id quod est regulabile, et defectibile ab illo, agit quæstione LXIV.

De secunda vero proprietate, quæ est connexio virtutum quæ illis convenit non ratione materiæ quam moderantur, quæ sunt distinctæ passionibus non habentes inter se connexionem: neque ratione formæ specificantis quæ sunt diversa objecta formalia virtutum, sed ratione formæ ordinantis, et dirigentis, quæ præbet statum modumque virtutis et hæc est prudentia ad quam requiritur rectificatio intentionis in omni materia virtutum ut omnes possit dirigere in recta electione. Uniuntur etiam virtutes in altiori forma ordinante illas ad finem supernaturalem, quæ est charitas ad quam requiruntur omnes virtutes quia charitas implet totam legem, possunt tamen manere virtutes in statu imperfecto, et quoad entitatem sine connexione inter se, agit inquam de hac proprietate quæstione LXV.

De tertia proprietate, scilicet de inæqualitate virtutum, sive comparando intellectuales cum moralibus, sive theologales cum utrisque, sive morales inter se, quæ etiam inæqualitatem habent licet ab uno prin-

cipio, quod est prudentia regulentur, in se tamen diversam regulationem et diversam rationem formalem secundum bonum rationis recipiunt propter modum ordinem materiæ regulabilis, agit quæstione LXVI.

De quarta proprietate ostendit quænam virtutes permaneant post hanc vitam, et quæ non, nam aliquæ simpliciter evacuantur, ut fides et spes propter defectum objecti, quod est non visum non possessum, et similiter virtutes appetitus sensitivi propter defectum subjecti non manent in anima separata. Aliæ vero virtutes, mutant modum, et statum propter diversum modum operandi animæ separatæ, et de hoc agit quæstione LXVII.

Hucusque egit Div. Thomas de virtutibus, quæ proprie virtutes sunt. Restat agere de illis quæ excedunt communem regulationem virtutum, eo quod ab altiori mensura proveniunt, quia non regulantur immediate per regulas rationis, et ordinarium modum operandi ejus, sed per regulam, et motionem Spiritus Sancti, et ideo vocantur dona, quia supra debitum modum humanum mensurant. De quibus agit tria. Primo, de ipsa natura talium donorum, et distinctione a virtutibus, eorumque numero. Deinde, de duplici genere actuum, qui ex illis sequuntur scilicet beatitudines, et fructus Spiritus Sancti.

Circa primum, considerat Divus Thomas, quod virtus cum sit perfecta dispositio potentiæ, et ultimum, quod potest, illa proprie dicitur virtus, quæ in eodem ordine potentiæ illam perficit, quia ultimum in aliqua re est ejusdem rationis, cum eo cujus est ultimum. Si vero ultra modum, et ordinem talis potentiæ elevet, plus est quam virtus, et est donum Dei speciale, et hac ratione omnes habitus super-



naturales dici possunt dona Spiritus Sancti. Sed adhuc inter ipsos est differentia, quia aliqui habitus supernaturales licet quoad substantiam, id est, respectu objecti et finis a quo specificantur supernaturales sint, adhuc tamen in modo regulandi mensurantur mensura accomodata modo rationis, quam scilicet potest assequi ratio illustrata lumine supernaturali. Si vero sint aliqui habitus, qui inclinent ad sequendam motionem Spiritus Sancti, non coarctatam ad regulas ordinarias, modumque limitatum rationis, sed juxta mensuram, qua ipse mensus fuerit, tales habitus, et quoad substantiam, et quoad modum excedunt rationem virtutis, et speciali modo dicuntur dona, et Isaïæ xi vocantur spiritus, quia non ex industria et modo humano, sed ex motione, et spiratione Spiritus Sancti speciali modo regulantis movetur mens, ita quod diversa motio non effectiva tantum, sed regulativa discernit dona Spiritus Sancti a virtutibus, quæ etiam dona dicuntur quantum ad infusionem. Et sic supponit hominem esse conjunctum Spiritui Sancto per gratiam, et virtutes theologicas, ut sit facile mobilis ab ipso. Deinde vero perficit et movet Spiritus Sanctus universaliori modo intellectum et voluntatem, intellectum quidem per quatuor dona, quæ elevant mentem ad cognoscendum de Deo, et consiliandum de agendis; donum quidem intellectus penetrando res revelatas a Deo, donum vero scientiæ de illis judicando ex effectibus ut a Deo, donum vero sapientiæ ex gustu et experientia divinorum de illis judicando, donum vero consilii discernendo de agendis. In voluntate autem perficiunt tria dona, nam circa omnia, quæ sunt ad alterum movetur homo per donum pietatis quatenus per gratiam considerat Deum,

ut Patrem, et alios homines ut fratres; quoad ea vero quæ pertinent ad concupiscibilem perficitur per donum timoris, qui retrahit a concupiscentia mala. Quoad ea vero quæ pertinent ad irascibilem perficitur per donum fortitudinis. Et de his agit quæstione LXVIII.

Quoad secundum vero, tam beatitudines, quam fructus dicuntur actus bonorum, sed beatitudines dicuntur actus excellentissimi, qui ex motione speciali Spiritus Sancti appropinquant, et assimilant hominem ad beatitudinem consummatam, quæ est in patria, a cujus propinquitate, et spe isti actus denominantur beatitudines, et numerantur octo a Christo Domino, Matthæi v. Sicut paupertas spiritus, quæ totaliter exuit cor hominis a quacumque creatura, est excellentissimus actus a dono Spiritus Sancti procedens, et sic de aliis. Fructus autem dicuntur actus donorum, sed non ita excellentes, et speciales sicut beatitudines, sed magis communes, et ordinarii, et numerantur duodecim ab Apostolo ad Galatas v: *Fructus autem Spiritus est, charitas, gaudium, etc.* De primis agit quæstione LXIX, de fructibus vero quæstione LXX.

Post tractatum de virtutibus restat agere de vitiis et peccatis, de quibus tractat D. Thomas a quæstione LXXI usque ad xc hoc ordine. Primo, considerat peccatum secundum absolutam considerationem, et essentiam suam; deinde, secundum ea, quæ sibi conveniunt per comparisonem, et habitudinem ad extrinseca. Quæ pertinent ad essentiam peccati, et an sit actus, vel habitus, et quomodo sit contra virtutem, et contra radicem virtutis, quæ est natura rationis, agit quæstione LXXI. Quantum vero ad habitudines considerat D. Thomas quinque habitudines, quas dicit peccatum ad extrinseca. Prima, per com-



parationem ad objecta, et circumstantias, et alia principia quibus distinguuntur peccata. Secunda, per comparisonem peccatorum inter se quantum ad gravitatem, paritatem, inæqualitatem, etc. Tertia, per ordinem ad subjectum capax peccati. Quarta, per ordinem ad causas peccatorum. Quinta, per ordinem ad effectus.

De prima habitudine tractat quæstione LXXII discurrens per omnia principia quæ possunt distinguere peccata loquendo in genere, v. g. objectum, circumstantiæ, effectus, damnum secutum, causæ et alia similia. De secunda habitudine scilicet de gravitate, et inæqualitate peccatorum, et causis aggravantibus peccata agit quæstione LXXIII. De tertia habitudine, scilicet de subjecto agit quæstione LXXIV. Non quidem de subjecto quod seu supposito, sed de subjecto quo seu potentiis capacibus peccati; directe enim et per se loquendo sola voluntas, quæ est potentia libera est capax peccati, participative autem etiam aliæ potentiæ, quæ libertatem aliquam participant.

Quarta habitudo peccati est ad causas quasi effectivas, aut disponentes (materialis enim pertinet ad subjectum, et finalis ad finem, de quibus jam actum est, formalis autem ad specificationem, de qua agitur tractando de singulis speciebus in secunda secundæ. Et primo agit de causis peccati in generali. Secundo in speciali. In generali distinguit causam interiorem, et exteriorem peccati. Interior quidem causa, alia est quantum ad specificationem ex parte objecti, alia quantum ad exercitium ex parte subjecti. Ex parte objecti, causa est bonum apparens dissonum rationi. Sed quia bonum non movet nisi ut propositum, concurret ex parte objecti ratio proponens cum defectu, quia de-

beret illi actui adhibere regulationem, et non adhibet. Dispositive autem ad objectum sic proponendum concurret sensus, tam exterior, quam interior, et appetitus sensitivus, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, et ita diversimode apparet objectum ex diversa dispositione appetitus, et passionis. Ex parte autem subjecti concurret voluntas ut libera, quia est potentia inclinativa totius subjecti. Causa autem exterior, vel potest esse exterius efficiens, vel disponens, vel finalizans. Externum movens, vel efficiens, si moveat præcise proponendo, potest esse quicumque persuadens, vel manifestans, aut proponens objectum; si autem moveat intra voluntatem efficiendo est solus Deus. Denique, per modum disponentis, aut finalizantis unum peccatum potest esse causa alterius, vel quatenus unus actus disponit ad alterum sibi similem, vel quatenus unus actus præbet alteri materiam, ut gula libidini, avaritia litigio, vel quatenus unus finalizat alium, ut qui furatur propter fornicationem, qua ratione ex vitiis capitalibus, quia sunt magis appetibilia, oriuntur alia. Et de his causis in generali agit quæstione LXXV.

De causis autem in particulari, primo agit de interioribus, deinde de exterioribus. Interiores causæ sunt tres, scilicet ratio proponens, appetitus sensitivus alliciens, et disponentis ad propositionem objecti, et voluntas prave disposita. Ex parte quidem rationis clarum est, quod ratio ipsa per se concurret, sed oppositum rationis, quod est ignorantia practica, et defectus rectæ regulationis, seu inconsideratio, et de hac ignorantia agit quæstione LXXVI.

Ex parte vero appetitus sensitivi passio movet voluntatem quasi per accidens, et mediate, vel distrahen-

do rationem, aut impediendo illam si fortis sit, vel alliciendo, et faciundo apparere objectum conveniens per propositionem phantasmatum, et commotionem. Et sic quomodo passio sit causa peccati, et quomodo alleviet, vel excuset peccatum, aut etiam trahat ad consensum deliberatum, de hiset similibus agit quæstione LXXVII.

Ex parte voluntatis movet ad peccandum malitia, quæ est inordinata, et prava dispositio voluntatis, qua afficitur ad bonum temporale, seu creatum, non curando de dispendio spirituali, et sic facit judicare practice intellectum, ut inter duo bona, alterum spirituale, et merum temporale, et minus, potius velit pati dispendium in bono meliori sciens esse melius, quam dimittere minus propter adhæSIONem voluntatis ad illud, et tunc ex certa electione dicitur peccare, id est, eligere defectum, ut quid minus, et quasi ex industria recedere a Deo propter malam dispositionem, et habitum prævum voluntatis, et ideo qui peccat ex habitu, peccat ex certa malitia, et de hoc agit quæstione LXXVIII.

Secundo, agit de causis exterioribus moventibus, causæ autem exteriores sunt, vel Deus efficienter agens, vel diabolus, aut homo suggestionem, aut persuasionem moventes. De Deo quomodo influat non in peccatum, sed in entitatem ipsam peccati causando pure efficienter illam, et quantum ad id quod positivum, et perfectum est, et a virtute naturæ, atque etiam ab auctore naturæ procedens, non autem deficienter, et quantum ad id quod est perfectionis, et deficientiæ a Deo, et a natura rationali: ita quod nec in ipsummet positivum influit, ut fundat defectum, et reducitur ad principium deficiens, et ex nihilo. De hoc agit quæstione LXXIX. De diabolo autem quomodo sit causa peccati,

scilicet tentando, et suggerendo, id est, movendo ex parte propositionis objecti, aut etiam immutando phantasmata, et species imaginativas agit quæstione LXXX.

De homine autem distinguit quomodo sit causa peccati, potest enim homo esse causa peccati in altero homine suggerendo, et ponendo objectum, et de hoc non est specialis difficultas, sed movet eo modo quo diabolus, licet non ita subtiliter alio modo causat peccatum in alio homine traducendo illud per generationem, quod est peccatum originale a quo cætera quodammodo causantur, in quo tria considerantur. Primo, ejus traductio quomodo videlicet ex uno derivetur ad alium. Secundo, ejus essentia. Tercio, ejus subjectum. Traductionem ostendit esse possibilem, quia licet peccatum sit defectus voluntarius, tamen si sit peccatum naturæ, sufficit quod sit voluntate naturæ, seu principii propagantis naturam, non voluntate propria personæ propagatæ. Voluntas enim naturæ est voluntas capitis totius naturæ, cujus actio voluntarie elicitæ habet voluntarium effectum in omni natura a se derivata, et propagata, quæ se habet sicut membrum. Et ita peccatum traductum non est peccatum actuale, seu per modum actus, iste enim traduci non potest in parvulum, qui nihil operatur, sed est peccatum per modum effectus traducti a primo capite quod terminative non elicitive dicitur voluntarium, quia est terminus quidam, id est, privatio, seu macula ab actu voluntatis peccatis, quæ fuit in primo capite in quo fuerunt omnes aliæ voluntates virtualiter tamquam voluntates hominum propagandorum ab alio, et de hoc agit quæstione LXXXI.

Ex hoc autem consideratur essentia hujus peccati quod non est pec-

catum actuale, sed habituale, id est, macula peccati habitualiter, et permanenter ex peccato relictæ, in qua invenitur, et formale, et materiale hujus peccati. Formale istius maculæ est privatio nitoris gratiæ, et splendoris rationis, non pura privatio physica, sic enim potius haberet rationem pœnæ, sed privatio moralis, sed voluntaria, quod habet per ordinem ad voluntatem a qua causata est, scilicet ad voluntatem primi parentis ut capitis omnium ad communicandam gratiam omnibus si non peccaret, vel privationem ejus si peccaret. Et sicut omnium aliorum peccatorum maculæ consistunt in hac privatione, macula, ita voluntaria originalis, licet in aliis peccatis solum maculetur persona quæ peccat, in originali autem omnes personæ quæ fuerunt membra capitis peccantis. Materiale autem hujus peccati dicitur esse concupiscentia, id est, omnium virium animæ infectio, et dissolutio, non quidem quod hæc sit materia constituens ipsum peccatum tamquam pars, vel constitutivum illius, sed est materia corrupta, et infecta ab isto peccato ut effectus ejus quatenus, non solum tollit gratiam, sed etiam donum originalis justitiæ, quo vires animæ continebantur subjunctæ sicut si alicujus morbi materia dicatur caput, vel venter, vel cor, quia talem partem corrumpit, et sic concupiscentia effrænata, et infecta est materiale peccati originalis ut effectus subsecutus, sicut corpus organicum est materia animæ, et causatum ab ea, et de hoc agit quæstione LXXXII.

De subjecto autem originalis peccati ostendit esse animam, et non carnem, quia caro non est capax peccati per modum subjecti, licet sit instrumentum traducendi hoc peccatum quatenus est medium generandi hominem, et uniendi ani-

mam carni, et consequenter suo primo generanti et capiti, cujus ille homo est membrum propagatum non ab ipso informatum. Et quia macula peccati immediate est in essentia animæ in qua est gratia qua privat, et in qua erat justitia originalis radicaliter, ideo macula originalis directe est in essentia animæ, et sic deordinat vires animæ radicaliter, exinde vero inficit potentias, tum rationales, tum sensitivas capaces peccati, potentiam autem generativam ut instrumentum propagationis humanæ, et de hoc agit quæstione LXXXIII.

Ultimo, post causas exteriores peccati, et interiores quasi effectivas, agit de causa disponente, aut finalizante quatenus unum peccatum est causa alterius, quod potest esse, vel demeritorie secundum quod Deus propter unum peccatum permittit labi in aliud et de hoc non agit in præsentī, vel potest esse unum peccatum causa alterius quasi disponens ad illud, vel per modum finis aliud causans. Generaliter autem sunt duo generalia principia peccatorum, scilicet cupiditas, et superbia, illa ut præbens materiam peccati hæc ut propriam excellentiam, et perfectionem quærens. Specialiter vero illa peccata, quæ habent majorem appetibilitatem, habent etiam rationem finis, quatenus ab illis originantur alia, quæ propter illa fiunt, vel omittuntur, et ideo vocantur vitia capitalia, quia finis est caput, et principium eorum, quæ ad finem ordinantur. Et de hoc agit quæstione LXXXIV.

Post habitudinem peccati ad omnes suas causas, sequitur habitudo ad suos effectus, qui generaliter sunt tres. Primo in ordine ad bonum naturæ. Secundo in ordine ad maculam animæ. Tertio in ordine ad reatum pœnæ. Quantum ad bonum naturæ, peccatum, aliquid to-



taliter tollit, aliquid solum diminuit et aliquid non tollit, nec diminuit. Totaliter tollit gratiam, et donum originalis justitiæ, quod erat bonum toti naturæ collatum; unde secuti sunt alii effectus corporales ut mors, et ea quæ ad mortem tendunt, ut morbi, infirmitates, etc. Diminuit inclinationem, seu habilitatem ad bonum; non quidem aliquid subtrahendo, si quidem semper manet radix ejus, quæ est natura, sed impedimenta, et retardationem apponendo, ne perveniat ad bonum ad quod natura est habilis. Non tollit autem, nec minuit ipsam naturam, et proprietates ejus in se. Et de his agit quæstione LXXXV.

Secundus effectus, sed defectus quem causat peccatum, est macula animæ per quam privatur anima refulgentia luminis naturalis, et luminis gratiæ, et se habet in anima sicut umbra in corpore, quæ quidem est privatio lucis cum respectu ad suam causam a qua impeditur, et secundum quod causa suscipit magis, et minus in ratione impediens etiam ipsa umbra quæ est impedimentum passivum luminis suscipit magis, et minus, et multiplicatis corporibus impediens multiplicatur, sic et maculæ multiplicatis peccatis. Et de hoc agit quæstione LXXXVI.

Tertius effectus peccati est reatus ad pœnam, seu obligatio ad illam, et in aliquibus peccatis est obligatio ad pœnam temporalem, ut in venialibus; in aliis ad æternam, ut in moralibus, quia privant ipso ordine ad finem ultimum, qui secundum se est irreparabilis per motionem ex alio fine, et consequenter inducit pœnam irreparabilem, quæ est æterna. Sic ergo de reatu pœnæ secundum se, et quomodo unum peccatum sit pœna alterius agit quæstione LXXXVII. Et quia peccatum veniale, et mortale secundum diversos rea-

tus distinguuntur, agit de distinctione eorum quantum ad duo. Primo, secundum comparisonem unius ad aliud, et quomodo distinguantur, et utrum possit fieri, vel non fieri aliud. Et hoc quæstione LXXXVIII. Secundo, specialiter agit de ipso veniali, et quantum ad effectum quem causat in anima, qui est macula, non quidem privans gratia, sed privans fervore, seu extensione quadam gratiæ ad ea, quæ ipsam in operando retardare possunt: et similiter quantum ad subjectum in quo potest, vel non potest reperiri peccatum veniale, et de hoc agit quæstione LXXXIX.

Explicatis principiis actuum humanorum intrinsecis, quæ sunt habitus virtuosus, vel vitiosus, explicat D. Thomas principia extrinseca talium actuum. Dicuntur autem principia extrinseca, non quia aliquid non ponant intrinsecum in anima, sicut ponit gratia, sed quia illud intrinsecum, quod ponunt non habet principium motionis ab intra, sed ab exteriori movente imprimitur, ut moveatur homo. Est autem commune omni moventi, ut ex ejus motione aliquid imprimatur intrinsecum in mobili, illud tamen quod imprimit, si est per modum motionis tunc præcise subjectum operatur, ut subordinatum moventi exteriori quo imprimatur, et sic dicitur absolute principium extrinsecum. Habitus vero vocantur a D. Thoma principia intrinseca actionum humanarum, quia se habent ut complementum potentiæ, et sic potius subordinantur ipsi animæ ut principio moventi in quantum habitus ejus sunt, licet si sint supernaturales ab exteriori principio imprimantur et fiant, et sub hac consideratione ad gratiam pertineant, sicut etiam ipsa gratia habitualis.

Igitur relicto principio extrinseco quod per modum persuasionis, vel

suggestionis potest movere ad bonum, vel ad malum, de quo jam supra actum est, agit in præsentī D. Thomas de principio extrinseco movente ad bonum universaliter, quod fit dupliciter, vel instruendo et regulando, quod facit lex, vel adjuvando et movendo, quod facit gratia, et de lege agit a quæstione xc usque ad cviii, de gratia vero a cix usque ad finem.

Circa legem prius agit D. Thomas more solito de illa in communi, deinde in particulari. In communi considerat tria, scilicet essentiam, divisionem, et effectus communiores. Essentiam considerat quæstione xc, ostendens, quod lex est ordinatio facta ab eo, qui gubernat multitudinem, quia ordinatio formaliter pertinet ad intellectum, qui res comparat et ordinat, et quia efficax est præsupponit voluntatem, et quia ad multitudinem se habet, promulgationem requirit. Divisionem autem in varias leges, ut æternam, naturalem, humanam, etc. considerat quæstione xci. Effectus autem legis communiores, et interiores a lege, qui sunt tres, scilicet prohibere respectu malorum, præcipere respectu bonorum, permittere respectu indifferentium, tractat quæstione xcii.

De lege autem in particulari considerat D. Thomas esse sex differentias legis, scilicet lex æterna, quæ est in mente divina ad gubernandum omnia; lex naturalis, quæ est nobis naturaliter impressa, id est, cognita per ipsum lumen naturale, quod est lumen principiorum in practicis; lex humana, quæ a naturali derivatur per potestatem legitimam; lex divina positiva, quæ est duplex vetus, et nova, et denique lex fomitis, quæ descendit ex corruptione peccati originalis. De hac ultima non agit, quia tractatam est cum de peccato originali ageretur.

De aliis agit in præsentī, et primo de lege æterna quæstione xciii. Secundo, de lege naturali quæstione xciv. Tertio, de lege humana per tres quæstiones. Primo, considerando ejus naturam, et originem a lege naturali, et conditiones requisitas, ut sit recta, et divisionem in varias leges secundum diversos ejus respectus, et hoc quæstione xcv. Deinde, considerat ejus potestatem, et executionem, ut circa quas materias versari possit et circa quas personas, et quam obligationem imponat et hoc quæstione xcvi. Denique, de mutabilitate legis humanæ sive simpliciter quando abrogatur, sive ex parte, ut quando dispensatur, agit quæstione xcvi.

De lege autem divina positiva agit tractando prius de lege veteri deinde de lege nova. De lege veteri primo, considerat illam in communi. Secundo, distinctionem præceptorum ejus. In communi considerat ejus conditiones, ut quomodo sit data, quo tempore, quomodo obligaverit, et hoc quæstione xcvi. Ejus vero præcepta primo considerat in genere, ostendens tria fuisse genera præceptorum in genere. Primo, præcepta moralia quæ disponebant de actibus humanis generaliter, et cæremonialia, quæ disponebant pertinentia ad cultum Dei in illo populo; judicialia, quæ determinabant ea, quæ ad judicia, et regimen populi pertinebant; et de hac divisione in communi agit quæstione xcix. Exinde vero agit de singulis generibus. Et primo, de præceptis moralibus, quæ continentur in decalogo, de quibus, et eorum obligatione, et an sint dispensabilia, et an præcipiant substantiam virtutum, vel etiam modum, agit quæstione c. De cæremonialibus vero præceptis agit per tres partes considerando in illis tria. Primo, distinctionem omnium præceptorum



cæremonialium, quæ reducebantur ad quatuor genera, quædam enim erant circa sacrificia, quædam circa sacra, id est, circa instrumenta deservientia cultui divino, quædam circa Sacramenta, et sanctificationes legales, quædam circa observantias in modo ministrandi, ut in cibis, et potibus, etc. Et de hac distinctione agit quæstione ci. Secundo, considerat causas litterales, et singulares horum præceptorum, quod latissime tractat quæstione cii. Tertio, considerat durationem istorum præceptorum, quia enim figurabant, et protestabantur Christum venturum, ejusque redemptionem oportuit, quod consummata redemptione Christi in cruce maneret vacuata eorum significatio, et sic erat mortua lex quantum ad vim suæ significationis, licuit tamen aliquantulum uti illa tamquam mortua ad sepeliendum eam cum honore, et de hac duratione agit quæstione ciii.

De præceptis autem cæremonialibus agit per duas quæstiones. Primo, tractando de illis secundum se, ostendens, quod ea quæ lex determinabat circa judicia non erant directe figuralia, et protestativa Christi, sicut cæremonialia: unde non esset peccatum modo uti illis in aliqua republica, non tamen modo obligant, quia jam cessavit tota illa lex. Secundo vero distinguit genera præceptorum judicialium, quæ reducuntur ad quatuor genera: nam quædam ordinabant regimen, et judicium circa principes, alia erga cives, alia erga extraneos, alia erga domesticam conversationem, et de his sigillatim agit quæstione cv.

Post legem veterem agit de lege nova in qua breviter tria considerat. Primo, ipsam legem secundum se, virtutem ad justificandum, et durationem usque ad finem mundi, et hoc quæstione cvi. Secundo, con-

siderat legem novam comparative ad veterem, ostendens quomodo adimpleat illam, et quod non sit gravior illa, ratione charitatis, libertatis, licet difficilior ratione majoris perfectionis, et de hoc agit quæstione cvii. Tertio, considerat materiam legis evangelicæ tam circa actus interiores quam exteriores, tam circa præcepta, quam circa consilia, et de hoc agit quæstione cviii.

Post considerationem legis sequitur consideratio de gratia, cujus tractatum dividit D. Thomas in tres partes. Primo, considerat ipsam gratiam secundum se. Secundo, causam ejus. Tertio, effectus ejus.

Circa ipsam gratiam secundum se tria etiam considerat D. Thomas per tres quæstiones, scilicet de ejus necessitate, quod pertinet ad quæstionem an est, de ejus essentia, quod pertinet ad quæstionem quid est, et de divisione ejus. Intelligimus autem nomine gratiæ generaliter loquendo aliquid, quod gratuito datur, et non est debitum alteri. Et in duobus creatura pendet a Deo in operando, scilicet in forma, seu virtute, quæ est ratio agendi, et in applicatione, qua movetur ad agendum, in utroque superaddi potest a Deo gratuitum bonum, scilicet forma, seu virtus agendi, vel proxima, ut charitas, vel radicalis, ut gratia, aut etiam potest superaddi gratuitum auxilium motionis, seu applicationis ad agendum. Et quoad utrumque ostenditur a Div. Thoma necessitas gratiæ tam ex parte intellectus ad cognoscendum verum, quam ex parte voluntatis ad attingendum bonum, et qualis gratia, et quomodo requiratur in statu naturæ corruptæ ad efficienda opera perfecta, quæ sunt hominis sani, ut adimplere totam legem, diligere Deum super omnia, resurgere a peccato, perseverare in bono, evitare peccata, etc. Quomodo



etiam requiratur pro statu naturæ integræ præsertim ad opera supernaturalia. Et de his agit quæstione cix.

Quoad essentiam vero gratiæ quomodo sit qualitas habitualis, et quomodo differat a qualitatibus operativis, resideatque in essentia animæ ipsa gratia sanctificans, agit quæstione cx. Quoad divisionem vero gratiæ in operantem, et cooperantem, prævenientem, et subsequentem, gratum facientem, et gratis datam agit quæstione cx. Nec expressit hic D. Thomas sufficientem, et efficacem, quia quæstione cix, art. i, ii et iii, distinxerat de auxilio, ut virtus, seu forma, quæ est sufficiens, et ut motio applicans, quæ est efficax.

Considerata essentia gratiæ agit de ejus causa, quæ potest esse triplex, efficiens, dispositiva, et instrumentalis. De instrumentali tractabi-

tur in tertia parte agendo de Sacramento. De efficiente, et dispositiva agit in præsentī ostendens, quod efficiens principalis sit solus Deus, dispositiva autem actus liberi arbitrii, quatenus supernaturali auxilio movetur in Deum, et de hoc tractat quæstione cxii.

Tertio, agit de effectibus gratiæ, et considerat duos effectus, alterum formalem gratiæ sanctificantis, qui est justificatio, de quo, et de ejus causis, et ordine, et modo quo fiat, agit quæstione cxiii. Alter effectus procedit effective a gratia sanctificante, et cooperante, et hoc est meritum tam vitæ æternæ, quam augmenti gratiæ, nam prima gratia, et ultima, scilicet perseverantia, quia dependent solum ex actuali auxilio, et motione, quæ est principium omnis gratiæ, non cadunt sub merito. Et de hoc affectu agit quæstione cxiv.

## ORDINATIO SECUNDÆ SECUNDÆ

### PER SUAS QUÆSTIONES ET MATERIAS.

Post considerationem actuum humanorum in communi tractat D. Thomas in hac secunda secundæ, de actibus humanis in particulari, scilicet secundum specificas rationes virtutum, et vitiorum.

Ad comprehendendum autem totam hanc materiam moralem, procedens D. Thomas a communioribus ad minus communia distinguit quædam, quæ pertinent communiter ad omnes homines, et ordinat statum communem, quædam vero quæ ordinant speciales status. Quæ tangunt statum communem sunt virtutes, et vitia, ad hoc enim communiter inclinatur homo secundum intellectum, et voluntatem. Virtutes autem, aut sunt intellectuales, aut

theologicæ, aut morales. De intellectualibus non agit in præsentī, non quia pertinent directe ad considerationem actuum humanorum, qui morales sunt, quamvis secundum quod pertinent ad dona Spiritus Sancti ut scientia, sapientia, et intellectus, agetur de illis in hoc tractatu, quia correspondent virtutibus theologicis. Proprie ergo pertinet ad præsens agere de virtutibus theologicis, et moralibus. Et theologicæ sunt tres, fides, spes, et charitas; morales autem principales, seu cardinales, ad quas cæteræ minus principales reducuntur sunt quatuor, prudentia, justitia, fortitudo, et temperantia, in quarum unaquaque considerat D. Thomas

primo ipsam virtutem, secundo vitium oppositum, tertio donum Spiritus Sancti ei correspondens, quarto præceptum, si quod datur de tali virtute. Et hic tractatus istarum virtutum durat usque ad quæstionem CLXXI.

Quæ vero pertinent ad speciales status hominum tractantur a quæstione CLXXI usque ad finem libri discurrendo non penes status politicos, seu civiles, sed penes status ecclesiasticos, seu theologicos, ut notavimus supra agendo in communi de hac secunda secundæ, et infra amplius dicemus agendo de istis statibus in speciali. Hæc est ergo prima divisio hujus partis, scilicet tractare ea, quæ pertinent ad communem vitam hominum moralem, vel ad speciales status.

#### FIDES.

Inchoat ergo D. Thomas tractatum de virtutibus in speciali a prima virtute theologica, quæ est fides, et dividit totum ejus tractatum juxta ordinem assignatum in quatuor partes. Primo enim agit de ipsa virtute. Secundo, de donis Spiritus Sancti ei correspondentibus. Tertio, de vitiis oppositis. Quarto, de præceptis, quæ dantur de fide et durat usque ad quæstionem xvi.

Circa primum, virtus fidei consideratur quantum ad tria. Primo, quantum ad ejus objectum, unde sumitur specificatio. Secundo, quantum ad actum ejus tam interiorem, quam exteriorem, quia hic immediatius specificatur ab objecto. Tertio, quantum ad ipsum habitum, qui mediante actu specificatur. Primum tractat in quæstione primo, ostendens rationem formalem objecti fidei, et duas conditiones ex parte objecti requisitas. Ratio formalis est veritas, prima revelans. Condi-

tiones sunt duæ. Prima, quod res sic revelata cum mediante testimonio divino revelata sit, non sit visa, neque cognita evidenter, sed obscura. Secunda conditio est, quod sit proposita per instrumentum, seu organum infallibile, quod pro nobis est Ecclesia, seu caput ejus supremum, quod est Romanus Pontifex. Pro primis autem fundatoribus fidei, qui nobis eam tradiderunt fuit revelatio immediate facta a Deo, vel ministerio Angelorum tradita. De hoc ergo specificativo, et conditionibus agit quæstione i.

De actu autem, qui est immediatum specificativum ab hoc objecto, agit quæstione ii et iii. De interiori quidem actu fidei, et de ejus necessitate, et de his, quæ tenentur homines explicite credere, agit quæstione ii; de actu vero exteriori, qui est confessio fidei, et de ejus necessitate ad salutem agit quæstione iii.

Post actum fidei, agit de habitu, qui mediante actu specificatur. In quo considerat quatuor. Primo, ipsum habitum secundum se. Secundo, ejus causam materiale, quæ est subjectum. Tertio, ejus causam efficientem. Quarto, ejus effectus in anima. Primum considerat quæstione iv. Quomodo scilicet habitus fidei sit virtus, et quomodo differat informis, et formata, et quem ordinem habeat ad cæteras virtutes. De secundo scilicet de subjecto agit quæstione v, tam de subjecto quo, qui est intellectus, quam de subjecto quod, qui sunt Angeli dum fuerunt viatores, et homines, qui non sunt infideles, non vero damnati, neque hæretici. De tertio agit quæstione vi, ostendens quomodo fides etiam informis est infusa a Deo. De quarto agit quæstione vii, ostendens, quod præter actus fidei, qui sunt elicit ab ipsa, duo alii effectus illi attribuantur, ut moventi, et dirigenti,

scilicet timor propter summam Dei excellentiam, quam nobis revelat, et purificatio cordis, quia est initium justificationis in voluntate, et ratio expellendi errores in intellectu.

Explicata virtute fidei, tam quoad actum, quam quoad habitum, tractat de secunda parte hujus materiæ, scilicet de donis Spiritus Sancti correspondentibus fidei, quæ sunt duo, scilicet donum intellectus, et donum scientiæ. Cum enim ad fidem principaliter pertineat assentiri rebus credendis, et hoc superet naturale lumen, cum sit circa res supernaturales, oportet, quod detur homini lumen aliquod ad penetrandum, et capiendum res istas credendas, et simul detur vis, seu habilitas ad judicandum, et discernendum illas, nullus enim assentitur assensu firmo, et certo, qui est quasi ultima resolutio intellectus, nisi prius penetret, et capiat, seu bene apprehendat id cui assentitur, simul discernat, et judicet de his quibus assentiendum est, ab his quibus non est assentiendum. Et quidem ad assentiendum veritati rei propter se ipsam oportet prius, intelligere, et apprehendere, et capere ipsam veritatem in se ipsa, ad assentiendum autem rei ut revelationem, seu rem ipsam ut revelationem, oportet capere ipsam revelationem, et rem ipsam ut revelationem; in fide quidem, quæ est revelatio testificans obscure, oportet intellectu caperem ut testificatam seu credibilem; in revelatione autem clara, qualis fiet in patria extra Verbum, et extra lumen gloriæ, oportet capere, et intelligere revelationem illam prout clara revelatio est. Sic ergo donum intellectus differt a fide in via, quia fides ordinatur ad assentiendum credendis ex auctoritate dicentis, donum autem intellectus ad penetrandum, et capiendum credibilitatem ipsam, seu testifica-

tionem, in patria autem ordinatur ad capiendum, et penetrandum revelationes ipsas claras extra Verbum, non ad assentiendum revelatis. Hæc autem penetratio, et intelligentia tunc est donum Spiritus Sancti cum aliquis intelligit ex quadam conjunctione, et connaturalitate ad ipsas res revelatas, seu revelationem ipsam, ut habetur ex motione Spiritus Sancti juxta illud 1 Joann. III. *Uctio docet vos de omnibus*, ubi est sermo formalis, quod in quantum ungit, docet; oleum enim, et lucet, et ungit, donum autem Spiritus Sancti, non in quantum lucet, sed in quantum ungit, id est, in quantum afficit, et connaturalizat, seu demulcet nos ad res supernaturales, docet, et sic etiam distinguitur a lumine gloriæ in patria, qui lumen gloriæ ex ipsa efficacia luminis, et quasi lucendo penetrat divinam essentiam juxta illud Psal. xxxv : *In lumine tuo videbimus lumen*, donum autem intellectus quasi ungendo, et connaturalizando ad res supernaturales eas penetrat. De hoc ergo agit quæstione VIII.

De dono autem scientiæ agit quæstione IX, quæ distinguitur a dono intellectus, et a dono scientiæ, et ab ipsa fide, quia ad scientiam pertinet judicare de aliquo per suam causam. De his autem, quæ sunt credenda, fides non judicat discutiendo, sive eorum veritatem sive credibilitatem, sed tantum obediendo testificationi Dei assentitur. Similiter donum intellectus non fert judicium discutiendo de re aliqua per suam causam, sed solum penetrat, et apprehendit rem illam. Distinguitur ergo donum scientiæ ab utroque quia judicat de credendis secundum aliquam causam, seu merita credibilitatis, quod pertinet ad judicium discretionis, seu discussionis. Differt autem a dono sapien-



tiæ penes diversum medium, seu causam per quam judicat de ipso objecto, nam ad sapientiam pertinet judicare per causam supremam, et altissimam, ad scientiam vero per causam inferiorem. De credendis ergo si judicat, et discernit aliquis ex quadam unione, et connaturalitate ad Deum secundum quod gustat de ejus bonitate, sic est donum sapientiæ, et sic correspondet charitati, quæ unit nos Deo secundum affectum, et gustum. Si vero judicat de credendis, dicitur habere scientiam quia judicat penes effectum aliquem temporalem non solum penes affectum.

Post dona correspondentia fidei sequitur agere de tertia parte hujus materiæ, scilicet de vitiis oppositis fidei. Possunt autem ista vitia opponi, vel directe ipsi fidei, ejusque actui interiori, vel specialiter actui ejus exteriori, scilicet confessioni fidei, vel denique donis correspondentibus fidei. Fidei secundum se opponitur infidelitas, non quidem pure negativa, qualis invenitur in his, qui nihil audierunt de fide, sic enim potius est pœna, quam culpa, sed infidelitas privativa, quæ non acquiescit fidei cognitæ, et dividitur in tria illa genera, paganismus, Judaismus, et hæresis, sub quibus multi possunt errores contineri juxta speciales materias quas negant. Et sic de infidelitate in communi, et his, quæ infidelitatem concernunt agit quæstione x. Specialiter vero propter specialem difficultatem agit de hæresi, et apostasia, de hæresi quidem quæstione xi. De apostasia vero quæstione xii.

At vero confessioni fidei, quæ est ejus actus exterior opponitur blasphemia, quæ est derogatio alicujus excellentis bonitatis præsertim divinæ. Et de hoc peccato agit dupliciter. Primo, secundum se et in communi, et hoc quæstione xiii. Secun-

do, in speciali de blasphemia illa quæ est peccatum in Spiritum Sanctum, quatenus homo recte ponit obstaculum remissioni peccatorum, seu removet ea, per quæ Spiritus Sanctus impedit in nobis electionem peccati, et quia Spiritui Sancto appropriatur peccatorum remissio, dicuntur esse peccata in Spiritum Sanctum. Et sunt sex, scilicet desperatio, impœnitentia, obstinatio cordis, impugnatio veritas agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ. Ex quibus sola impœnitentia finalis est simpliciter irremissibilis, tam in hoc sæculo, quam in futuro, alia vero dicuntur irremissibilia propter specialem difficultatem remissionis quatenus hujusmodi peccata ex specie sua afferunt impedimentum, et repulsionem remedii contra peccata eo modo quo aliqui morbi dicuntur incurabiles, licet totam hanc resistantiam possit vincere virtus infinita Spiritus Sancti, et de hoc agit quæstione xiv.

At vero donis correspondentibus fidei, scilicet scientiæ, et intellectui opponuntur tria peccata. Nam scientiæ opponitur ignorantia, de qua quomodo sit peccatum tractatum est 1-2 quæstione lxxvi. Dono autem intellectus opponitur cæcitas, et hebetudo mentis quæ pertinent ad privationem luminis spiritualis, quæ privatio aliquando est solum pœna peccati, ut cum dicitur Sap. ii: *Excæcavit eos malitia*, ubi ponitur malitia causa cæcitatis, aliquando vero est voluntaria derelictio luminis intellectualis, ut cum dicitur Psalm. xxxv: *Noluit intelligere ut bene ageret*, aut cum ex nimia concupiscentia temporalium hebetatur quis ad non intelligendum, ut cum dicitur Psalm. lvii: *Supercecidit ignis* (hoc est inordinata concupiscentia) *et non viderunt solem*, id est, lumen spirituale. De his ergo peccatis agit quæstione xv.

Ultimum, quod in hac materia est de præceptis fidei ad credendum, et circa actus donorum scientiæ, et intellectus, et de hoc agit quæstione xvi.

SPES.

Eodem ordine agit D. Thomas de hac virtute, atque de fide considerando quatuor circa illam. Primo ipsam spem. Secundo donum illi correspondens. Tertio vitia opposita. Quarto præcepta de actu spei. Circa ipsam spem duo veniunt consideranda, scilicet ratio ipsa, et essentia virtutibus spei, et ejus subjectum. In ipsa ratione spei considerantur omnes istæ formalitates, scilicet ratio objecti specificantis, quæ est ipsum bonum fruendum (scilicet Deus) ut arduum, sumendo ly arduum, non solum passive pro eo quod in se est valde excellens, seu excedens nostram facultatem, sed etiam active pro eo quod est vincens difficultatem, et arduitatem, quod est Deus ut auxilians. Secunda formalitas est ratio virtutis, deinde ratio talis virtutis, scilicet quod sit theologica, id est, habens Deum pro objecto, seu materia attingenda, deinde distinctio ab aliis virtutibus, deinde ordo ad fidem, et charitatem. Et de his agit quæstione xvii. De subjecto autem spei agit tam de subjecto quo, quod est voluntas, ut eminenter irascibilis, et respiciens arduum, quam de subjecto quod ostenditque quomodo inveniatur in viatoribus in quibus certitudinem habet securitatis ex parte auxilii divini non certitudinem eventus futuri ex parte subjecti sperantis. Non invenitur autem in beatis, neque in damnatis. Et de hoc agit quæstione xviii.

Secundum, quod explicat in materia de spe, est donum Spiritus Sancti ei correspondens, scilicet donum timoris, qui proprie est timor filialis

distinguiturque a mundano, et servili, ab illo ut a sibi contrario, quia timor mundanus est malus, utpote timens perdere res mundanas etiam contra Deum, ab isto autem ut ab imperfecto, quia timor servilis timet perdere Deum propter pœnam, timor autem filialis propter se ipsum, et propter culpam. Et in hoc timore filiali etiam dantur diversi gradus, quia timor initialis, et adhuc imperfectus, qualis est in incipientibus, timet magis ipsum malum, quod est culpa, et aliquid etiam habet adjunctum de timore pœnæ. Perfectus autem timor filialis, non tam timet ipsum malum directe, sive culpæ, sive pœnæ, sed ipsum Deum reveretur omnipotentem non ut præcise potens bene facere, sed ut potens etiam malum infligere saltem annihilationis, et destructionis, et sic generat in animo motum quemdam contractivum, et resilientem in propriam parvitatem, sicque respicit ipsum bonum divinum, non ut prosequibile, sed ut refugibile, cum connotatione mali possibilis in obliquo. Et de hoc timore agit quæstione xix.

Tertio, agit de vitiis oppositis spei. Opponuntur autem spei duo vitia, scilicet desperatio, et præsumptio. Desperatio quidem, quia destruit in bono sperato rationem futuri, vel possibilis, ideoque assequi desperat. Præsumptio autem destruit rationem ardui, quia existimat de facili posse consequi tale bonum verbi gratia sine meritis, aut sine medio requisitis. Et de desperatione agit quæstione xx, de præsumptione vero quæstione xxi.

Ultimo, agit de præceptis spei, et timoris qui spei correspondent, et hoc quæstione xxii.

CHARITAS.

Quatuor principia considerantur



etiam circa istam virtutem, licet aliquantulum immutato ordine propter convenientiam doctrinæ. Agitenim de ipsa charitate, et vitiis illi oppositis prius quam de dono ei correspondente, eo quod dantur plures virtutes et effectus orti ex charitate, quibus multa vitia opponuntur, et ita prius debuit agere de istis vitiis sicut de illis virtutibus, quam de dono. Quare tractat primo de charitate secundum se. Secundo, de actibus ejus, et effectibus, seu virtutibus ex illa ortis. Tertio, de vitiis oppositis tam charitati, quam his virtutibus. Quarto, de præceptis charitatis. Quinto, de dono illi correspondente. Sexto, de peccatis oppositis huic dono.

Circa primum, charitas in se consideratur a D. Thomas tum absolute, ut est virtus quædam supernaturalis amicitiae erga Deum, et ideo per amorem attingens ipsum ut est in se, et propter se immediate, in quo objectum ejus formale explicat, scilicet bonitatem Dei in se, ut per amicitiam communicabilis est, et ideo maxima est omnium virtutum, quia maxime attingit finem earum, et cæteras movet, et de hoc agit quæstione xxiii. Tum etiam consideratur comparative, tam in ordine ad subjectum, in quo est charitas quam in ordine ad objectum materiale circa quod se extendit. Circa subjectum considerat et subjectum in quo est, scilicet voluntas, et conditiones, quæ illi conveniunt ex eo, quod in tali subjecto est. Prima, quod a solo Deo infundatur, quia solus Deus potest intra voluntatem illabi. Secunda, quod augeatur in subjecto secundum quod magis, ac magis intenditur in illo, licet non habeat terminum augmenti ex parte principii influentis. Tertia, quod habeat diversos status in subjecto secundum quod est charitas incipientium, proficientium et perfectiorum. Quarta, quod possit

amitti, et perdi ex parte voluntatis mutabilis. Et de hoc agit quæstione xxiv.

Circa objectum vero materiale ad quod extenditur charitas, considerat duo. Primo, quæ objecta sint ad quæ se extendit. Secundo, ordinem quo charitas illa objecta respicit. Objecta ad quæ se extendit charitas desumuntur ex ipsa ratione formali sub qua tendit ad Deum, scilicet sub ratione amicitiae, quæ fundatur in communicatione bonorum divinatorum, et supernaturalium. Unde oportet, quod primo respiciat ipsum Deum, qui est auctor talium bonorum. Secundario autem omne illud, quod in talibus bonis supernaturalibus communicare nobiscum potest, et istis sunt Angeli, et homines etiam peccatores, quia adhuc converti possunt, et etiam corpora nostra, quæ sunt organa deservientia virtuti, non autem demones, neque damnati, qui non sunt capaces supernaturalium bonorum. Et de istis objectis agit quæstione xxv. De ordine autem inter ipsa objecta servando, nempe ut primo diligatur Deus, deinde proximus et inter proximos illi magis diligendi sunt, qui vel sunt majoris, et excellentioris bonitatis, vel majoris conjunctionis ad ipsum diligentem, ex his enim duobus principiis sumitur ordo charitatis. Et de in illo agit quæstione xxvi.

Secundum, de quo agitur in hac materia est de actibus, et effectibus charitatis. Et distinguimus inter actus, et effectus, quod actus virtutis proprie est ille, qui elicitur a virtute: effectus autem est ille, qui vel imperatur, vel resultat, aut imprimitur, vel relinquitur ex tali virtute, sive hoc fiat per redundantiam, sive per imperium, de quo videatur Cajetanus 2-2 quæstione clxii, art. ii, § ad ii. Igitur primo agit D. Thomas de actu charitatis, deinde de effectibus. Actus est dilectio, quæ



non solum dicit simplicem benevolentiam, sed etiam addit unionem affectivam erga alterum. Et de hoc agit quæstione xxvii, ostendens quomodo se habeat erga Deum, et proximos, et inimicos, et quomodo ista dilectio sit magis, vel minus meritoria erga amicum, vel inimicum.

Deinde vero agit de effectibus charitatis. Et quidem omnes virtutes quatenus a charitate imperantur, aliquem effectum a charitate sortiuntur, scilicet directionem in finem charitatis, qua ratione charitas dicitur forma virtutum. Sed in præsentī non agitur de hoc effectū, sed de specialibus effectibus, qui ex actu dilectionis oriuntur, dicimus enim quod actus dilectionis importat benevolentiam, cum quadam unionē affectiva ad id quod diligitur. Ex hoc ergo actu secundum ipsam lationem unionis affectivæ nascuntur duo effectus interiores charitatis scilicet gaudium, et pax, ad quos non requiritur distincta virtus a charitate, quia non addunt specialem rationem formalem, seu difficultatem supra objectum charitatis, sed gaudium est actus quidam, vel passio causata ex unionē amati ut præsens est interior. Et de hoc effectū agit quæstione xxviii. Pax autem est tranquillitas ordinis, et concordia est unio cordium ordinata, et pertinet ad statum, seu dispositionem quamdam ex charitate relictam secundum unionem affectus ad proximos. Et de ista pace agit quæstione xxix. Ex ratione autem benevolentiae, qua volumus bonum alteri, nascitur affectus misericordiae, quæ tamen addit specialem difficultatem, et ideo requirit specialem virtutem ortam ex charitate, requirit enim misericordia moderationem tristitiæ, seu doloris de malo alieno, et respicit specialem rationem in proximo, scilicet ut sublevandum a mi-

seria, seu defectu. Et de hac virtute agit quæstione xxx.

In tribus autem sequentibus quæstionibus agit D. Thomas de quibusdam effectibus exterioribus tam charitatis, quam misericordiae. Primus est beneficentia, quæ oritur ex benevolentia, ut absolute alteri vult bonum, et facit. Et de hoc agit quæstione xxxi. Secundus effectus est eleemosyna, quæ est actus misericordiae, quia sublevat miseriam alienam, sive sit corporalis, sive spiritualis. Et de hac agit quæstione xxxii. Et quia una species eleemosynæ, quæ specialem habet considerationem est correctio fraterna, qua quis non secundum justitiam, seu regulas justitiæ, quæ procedit per inquisitionem, denuntiationem, sed secundum charitatem sine læsione famæ, et honoris proximi quantum potest, quærit emendationem fratris quasi largiendo ei eleemosynam correctionis, non tollendo ab illo famam honoris contra ejus voluntatem, sic enim non esset eleemosyna, sed injustitia, ideo agit de illa, de ordine in illa servando, quæstione xxxiii.

In tertia parte hujus materiæ agit Div. Thomas de peccatis oppositis charitati, et ejus actibus, et effectibus. Et quidem ipsi charitati, et ejus principali actui, qui est dilectio directe opponitur odium Dei, qui est pessimum, et maximum, et minus habet de appetibili, seu de motivo voluntatis, quia maxime contrariatur amorī, et ideo non est vitium capitale, ex quo alia oriantur, sed potius ultimum, et profundissimum, in quod alia terminantur, et proprium damnatorum. Et de hoc agit quæstione xxxiv.

Deinde, agit de vitiis, quæ opponuntur effectibus charitatis, scilicet gaudio, pace et misericordia. Gaudio opponuntur duo vitia, scilicet accidia, et invidia. Charitas enim et

gaudet de Deo, et de proximo. Et gaudio de Deo opponitur tristitia quædam de Deo, seu de rebus divinis in quantum generatur nobis tædium, et fastidium quoddam de rebus divinis juxta illud Psal. x : *Om-nem escam abominata est anima eorum* ; et iterum Psalm. cxviii : *Dormitavit anima mea præ tædio*, et talis tristitia, ut opponitur bono divino est speciale vitium, de quo Apostolus II ad Corinth. vii : *Tristitia sæculi mortem operatur*, et ita est peccatum mortale, quia opponitur bono divino per charitatem habito, et est vitium capitale, quia ad fugiendam tristitiam, seu tædium homo multa facit, aut non refugit. Et de hoc agit quæstione xxxv. At vero gaudio charitatis, ut est de bono proximi opponitur specialiter invidia. Licet enim de bono alieno multipliciter possimus tristari ut patet ex philosopho in II rhetoricæ, tamen invidia specialiter tristatur de bono proximi quatenus excedit bonum proprium meum, quod facit quamdam inæqualitatem, et sic respicit bonum proximi formalissime, quatenus proximus est similis mihi, respicit enim bonum alterius, ut diminutivum propriæ excellentiæ, non quia diminuat quasi effective, et tollendo id quod est in me, sic enim potius timetur, quam invidetur, sed ex eo præcise, quod alter crescit, et inæqualis fit mihi, et sic solum relative diminuit, et ideo invidia est inter similes, et æquales, et pertinet ad pusillanimum, qui non potest propriam gloriam augere, sed alterius vult juxta suam diminui, et ideo de se est peccatum mortale, et capitale, quia motivum ejus, scilicet gloria propria est motivum valde appetibile ad multa alia facienda, vel non refugienda. Et de hoc vitio agit quæstione xxxvi.

Secundus effectus charitatis est pax, quæ importat unionem, et tran-

quillitatem, tum in corde, qua ratione dicitur concordia, tum in verbis, tum in factis. Ei ergo quatenus est concordia opponitur discordia, de qua agit quæstione xxxvii. Paci vero ut importat tranquillitatem in verbis opponitur contentio, quæ importat impugnationem veritatis inordinato modo in verbis, et clamore. Et de hoc agit quæstione xxxviii. Paci vero ut importat tranquillitatem in factis, et operibus opponuntur quatuor vitia, scilicet schisma, bellum, rixa et seditio, quæ hoc modo distinguuntur, quod schisma impugnat unitatem Ecclesiæ, quæ est unitas relativa, seu ordinis, quo omnia membra ordinantur sub uno capite principali in cœlis, et capite vicario in terris, et est unitas charitatis, quia omnia membra vegetantur a Spiritu Sancto, qui habitare facit unius moris in domo, et hæc dicitur communio sanctorum, seu sanctitatis, et charitatis. Et qui impugnat unitatem ordinis, nolens servare unitatem cum suo capite, schismaticus est. Bellum autem importat contradictionem, et tollit unionem inter rempublicam, et rempublicam, et ita pertinet solum ad principem, et caput reipublicæ, qui habet jus utendi gladio ad conservationem totius communitatis. Rixa vero importat contradictionem inter personas particulares unius reipublicæ, vel communitatis. Seditio denique est dissolutio pacis inter plures partes ejusdem reipublicæ, ut cum tumultuatur una multitudo contra aliam. Et de schismate agit quæstione xxxix, de bello quæstione xl, de rixa quæstione xli, de seditione quæstione xlii.

Tertius effectus charitatis est misericordia, et beneficentia. Contra quam opponuntur plura vitia, quæ etiam sunt contra alias virtutes, quæ pertinent ad partes potentiales justitiæ, ut illiberalitas, ingratitude, etc.



de quibus postea agetur. Sed contra beneficentiam, ut specialiter oritur ex charitate, opponitur scandalum, quod in dictis, vel factis præbet alteri occasionem ruinæ spiritualis, et sic præcipue opponitur correctioni fraternæ, quæ intendit reparationem ruinæ. Et ista occasio potest esse solum passiva, id est, orta ex indispositione subjecti, sive ex malitia, quod est scandalum Pharisæicum, quod reputat, ut scandalosum, quod scandalum non est; sive oriatur ex ignorantia, vel infirmitate subjecti, quod dicitur scandalum pusillorum, et hæc non sunt scandala per se, sed per accidens ex dispositione subjecti. Quando autem occasio præbetur ruinæ spirituali non solum ex indispositione subjecti, sed ea ipsa operatione, et facto agentis, dicitur scandalum activum. Et hoc quidem si solum se habeat ut consequens ad actionem alias peccaminosam, sed intentam ex alio fine, quam ex ruina proximi, tunc scandalum est quidem per se consecutum, sed non per se constitutivum speciei, quia jam supponit illam, et sic solum est circumstantia aggravans, per se tamen conveniens illi peccato, ut passio. Si vero intendatur ruina alterius, tamquam finis per se intentus, tunc scandalum non se habebit, ut propria passio consecuta, sed ut speciem constituens specialiter contra charitatis effectum. Et de hoc agit quæstione XLIII.

In quarta parte hujus materiæ agit Div. Thomas de præceptis charitatis, tam in ordine ad Deum, quam in ordine ad proximum, quomodo adimpleatur hoc præceptum in hac vita; et de his similibus agit quæstione XLIV.

In ultima denique parte de dono correspondente charitati, quod est sapientia, quod quidem essentialiter est in intellectu, quia importat ju-

dicium de divinis per altissimam causam non quod solum importet assensum ad res creditas, quod pertinet ad fidem, sed judicium discretivum, per quamdam divinorum experientiam, quod ad fidem non pertinet. Habet autem radicem, et fundamentum in voluntate, et charitate, eo quod judicare per altissimam causam contingit dupliciter. Uno modo ex principiis per intellectum illustratis, et acquisitis, et sic se habet sapientia humana, quæ non est donum. Alio modo ex conjunctione, et connaturalitate ad ipsam causam altissimam, quæ est Deus quasi ex gustu, et sapore ipsius, sicut dicitur, Psalm. xxxiii : *Gustate, et videte*, ubi visus oritur ex gustu, et sapore; ideoque dicitur sapientia quasi sapida scientia, sicut ille, cui connaturalis est castitas, judicat de castitate melius quam qui scientiam castitatis acquirit; fit autem connaturalis, et conjuncta alicui causa altissima per unionem charitatis juxta illud I ad Corinth. vi : *Qui adhæret Deo unus spiritus est*, et Hierotheus dicitur a Dionysio in II de divinis nominibus : « Perfectus in divinis non ut addiscens, sed ut patiens divina. » Et talis sapientia est donum, quia desursum descendit, ut dicitur Jacob III. De hoc ergo dono, et beatitudine ei correspondente, scilicet beati pacifici, eo quod pax est tranquillitas ordinis, et ad sapientem pertinet ordinare, agit quæstione XLV. Quia vero sapientiæ opponitur vitium stultitiæ, quia sicut sapientia oritur ex purgatione cordis, et conjunctione ad Deum; ita stultitia maxime oritur ex iniquatione cordis, et ideo est filia luxuriæ, cujus individuus effectus est hebetudo sensuum. Et agit de hoc vitio quæstione XLVI.



## DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS. PRUDENTIA.

Circa virtutes cardinales eodem fere ordine procedit Div. Thomas solumque addit tractare de partibus talium virtutum, quod non facit in theologicis, eo quod virtutes cardinales, quia principaliores sunt habent sub se alias virtutes tamquam partes, aut potentiales, aut subjectivas. Circa prudentiam ergo considerat quinque. Primo, ipsam prudentiam secundum se. Secundo, partes ejus. Tertio, donum ei correspondens. Quarto, vitia opposita. Quinto, ejus præcepta.

Circa primum, tractat D. Thomas essentiam prudentiæ unica quæstione. In ratione enim practica duo sunt genera virtutum, scilicet ars, et prudentia, et ars habet pro objecto factibile, prudentia vero agibile, quæ differunt in hoc, quod agibile est opus voluntarium, seu arbitrium, ideoque non dirigitur per certas, et determinatas regulas sicut ars, sed per arbitrarias et prudentiales. Factibile autem dicitur opus, et artificiosum, cujus ratio non est arbitraria, sed determinata secundum regulas artis. Et ideo præcipua laus prudentiæ est in applicatione ad operandum, et præcipuus ejus actus est imperare, quantumcumque enim quis sciat, quid debeat facere, si non applicet ad operationem quando debet, est imprudens, quod non contingit in arte, non enim dicitur malus artifex, quia non se applicat ad operandum, sed quia non callet artem. Sic ergo pertinet ad prudentiam dirigere actus voluntarios, seu morales, ne deficient a rectitudine in ipsa applicatione individuali. Unde non pertinet ad prudentiam rectificare voluntatem circa intentionem finis, sed

circa electionem, et determinationem mediorum eo quod finis, et rectitudo ejus determinata est a natura, et ideo dirigitur per syndæresim, quæ cognoscit prima principia practica, et se habet sicut habitus principiorum, ideoque est aliquid altius prudentia. Sed media non sunt determinata a natura sicut ipse finis, sed secundum diversas circumstantias variantur. Et ideo ad inveniendum medium in singulari conveniens, et rectificatum secundum omnes circumstantias, opus est recto discursu, et directione applicante hic et nunc, et hoc fit per prudentiam. Quare ad prudentiam non pertinet finem ipsum rationis determinare, et præstitui, sed supposita intentione finis recti, determinare, et ordinare de convenientia mediorum in singulari. Et quia supponit rectam intentionem in qualibet materia, et hæc etiam pertinet ad ipsas virtutes, ideo dicitur prudentia supponere omnes virtutes morales, non simpliciter, et perfecte, sed quantum ad rectam intentionem in sua materia, quæ intentio dirigitur a syndæresi non a prudentia: sed quantum ad actum ultimum perfectum virtutis, qui est electio determinati medii secundum omnes circumstantias, sic præsupponit prudentiam, et dirigitur ab illa. Et de hoc agit quæstione XLVII.

Secundo, agit de partibus prudentiæ. In qualibet autem virtute cardinali tria genera partium distinguuntur, scilicet partes integrales, partes subjectivæ, et partes potentiales. Integrales sunt, quæ concurrunt ad constitutionem, vel integritatem rei. Subjectivæ sunt species contentæ sub aliquo genere. Potentiales sunt virtutes, vel potentiæ alicujus rei, quarum quælibet non adæquat totam essentiam rei, sed respicit suam particularem operationem. In virtute ergo prudentiæ,

illæ perfectiones, seu dispositiones quæ concurrunt ad integrandum, seu constituendum actum prudentiæ, dicuntur partes ejus integrales. Et assignantur octo, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas, solertia (quæ etiam dicitur eustochia) providentia, circumspectio, et cautio. Quarum primæ quinque ordinantur ad recte cognoscendum tam in consilio, quam in iudicio, sicque perficiunt eubuliam, et synesim, quæ deserviunt prudentiæ. Tria vero ultima ordinantur ad recte præcipiendum, et præcipue perficiunt ipsam prudentiam. Partes autem subjectivæ prudentiæ sunt diversæ species sub illa contentæ, quæ sumuntur ex diverso modo gubernandi, et dirigendi juxta diversos fines, sicut est diversa prudentia, politica, œconomica, et militaris, etc. Partes denique potentiales sunt virtutes adjunctæ prudentiæ, quæ respiciunt actus minus principales illius, in virtutibus enim illæ dicuntur cardinales, seu principales, quæ respiciunt principalem materiam, seu actum in suo modo regulandi. Quæ vero respiciunt materiam minus principalem, aut minus difficilem juxta modum operandi talis virtutis dicuntur minus principales, seu potentiales. Et sic cum respectu prudentiæ principalior, et difficilior actus sit recte præcipere, minus autem principalis, difficilis sit judicare, et consiliari, ideo synesis, et eubulia, et gnome, quæ versantur circa iudicium, et consilium sunt secundariæ, seu minus principales virtutes prudentiæ.

Igitur de omnibus istis partibus in communi agit quæstione XLVIII. In speciali vero agit de partibus integralibus quæstione XLIX. De subjectivis vero quæstione L. Sunt autem quatuor species prudentiæ scilicet regnativa, quæ pertinet ad principem : politica, quæ pertinet ad cives, ut

prudenter se habeant in obediendo, sicut principes in gubernando: œconomica, quæ dirigit familiam : et militaris, quæ dirigit militiam non solum in gubernando milites, sed etiam in expellendo hostes. De partibus potentialibus agit quæstione LI. Quæ sunt synesis, eubulia, et gnome, eo quod licet principalis actus prudentiæ sit præcipere, tamen etiam pertinet ad prudentem consiliari, et judicare de faciendis. Et ista vincunt diversas difficultates; quidam enim sunt bene consiliativi, et male judicativi, alii e contra. Et bonum consilium pertinet ad eubuliam. Bonum autem iudicium de agendo pertinet ad synesim. Unde apud Græcos sensati vocantur syneti, et insentati asyneti. Gnome autem, quæ est idem, quod perspicuitas iudicii, importat iudicium de agendis, quoad casus extraordinarios, et per principia altiora movetur, et comparatur ad synesim, sicut sapientia ad scientiam.

Tertio, agit de dono Spiritus Sancti correspondente prudentiæ; quod est donum consilii. Et potius dicitur donum consilii, quam donum prudentiæ, quia principalis actus prudentiæ est præcipere, quod magis est movere, quam moveri. Dona autem Spiritus Sancti faciunt hominem bene mobilem a Spiritu Sancto, potius quam moventem, et ideo magis dicitur donum consilii, quam prudentiæ, et de hoc agit quæstione LII.

Quarto, agit de vitiis oppositis prudentiæ. Cui aliqua vitia opponuntur per defectum, alia per excessum. Per defectum contrariantur, quæ reddunt hominem imprudentem. Per excessum vero, quæ excedunt in prudentia, ut astutia, dolus nimia sollicitudo, etc. De vitiis per defectum agit quæstione LIII, ut de imprudentia, inconsideratione, temeritate, inconstantia, etc. quæ op.



ponuntur, prudentiæ, et partibus ejus. Specialiter vero de negligentia, quæ opponitur sollicitudini, et destruit prudentiam speciali modo, scilicet per omissionem, vel remissionem, et de illa agit quæstione LIV.

Per excessum autem opponuntur prudentiæ, et sollicitudini ea, quæ vel dirigunt media in ordine ad malum finem, et sic dicitur prudentia carnis, vel quæ circa finem aliquem bonum, vel malum consequendum utitur mediis, seu viis pravis, ut astutia, fraus, dolus, nimia sollicitudo futurorum. Et de his agit quæstione LV.

Ultimo, agit de præceptis prudentiæ, de qua in decalogo non invenitur speciale præceptum, quia solum ibi traduntur ea, quæ immediate deducuntur ex universalissimis principiis. In lege autem evangelica, quæ est lex perfectionis, et ideo requirit hominem magis instructum, datum est præceptum de prudentia, Matth. x: *Estote prudentes sicut serpentes*. Et de hoc agit quæstione LVI.

#### JUSTITIA.

Tractatus justitiæ durat a quæstione LVII usque ad quæstionem CXXII propter multas partes potentiales, quæ sub justitia continentur. Et propterea non agit Div. Thomas seorsim de vitiis oppositis justitiæ, sed in unaquaque virtute sub justitia contenta, explicat oppositum vitium. Quatuor ergo principalia capita tractat injustitia. Primo, de ipsa justitia in se. Secundo, de partibus ejus, tum subjectivis, tum integralibus, tum potentialibus. Tertio, de dono illi correspondente. Quarto, de præceptis justitiæ.

Circa primum, ordine doctrinæ procedens explicat prius objectum formale justitiæ, quod est specifica-

tivum, deinde habitum, seu virtutem, quæ est res specificata, et vitium ei oppositum, quod est injustitia, et denique actum ejus proprium, qui est reddere unicuique, quod suum est. Objectum justitiæ est idem quod jus, seu justum, hoc enim respicit justitia tamquam objectum. Et de hoc jure, ejusque diversitate, ut de jure naturali, et de jure gentium, et de jure positivo, et aliis similibus agit quæstione LVII.

Circa habitum specificatum, scilicet virtutem justitiæ considerat D. Thomas ejus definitionem, scilicet quod est constans, et perpetua voluntas (id est, habitus voluntatem inclinans) jus suum unicuique tribuendi, et ejus subjectum, quod est voluntas, eo quod se habet in ordine ad alterum, et sic modo rationali, et non sensitivo procedit, et quia respicit debitum reddendum, seu dandum non perficit cognitionem, sed voluntatem, quæ inclinatur ad dandum. Tum etiam considerat dignitatem justitiæ, quæ est dignior omnibus virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones præsertim justitia legalis, quæ respicit bonum commune, seu debitum legis; et architectonice, seu principaliter est in principe, qui ordinat, et gubernat bonum commune, ministrat autem, et subjective in subditis, qui illi obediunt. Et de ista agit quæstione LVIII.

De vitio autem injustitiæ agit quæstione LIX ostendens quomodo sit contra specialem virtutem, scilicet justitiam, et ex genere suo est peccatum mortale, quia est contra bonum alterius, scilicet proximi, ex quo per se sequitur damnum illius, atque adeo est contra charitatem, quæ amat bonum proximi.

De actu vero justitiæ agit quæstione LX ostendens, quod pertinet ad justitiam, quasi duplex actus, scilicet reddere unicuique, quod suum est, qui pertinet quasi ad executio-



nem, et secundo determinare, id est, judicare æqualitatem, et proportionem inter ipsas, res, et hoc vocatur medium rei ad differentiam medii rationis; quod pertinet etiam ad alias virtutes quatenus respiciunt regulationem actuum, qui egrediuntur a voluntate, prout ab illa egrediuntur. Justitia autem non solum ponit regulationem rationis in ipso actu voluntatis, sed etiam in ipsis rebus, vel personis determinat æqualitatem, et proportionem, non quia justitia eliciat ipsum actum judicii, qui est actus cognitionis, hoc enim est actus synesis, quæ est pars prudentiæ, sed justitia disponit voluntatem, ut convenienter moveatur intellectus ad judicandum.

Secundum quod pertinet ad materiam justitiæ est agere de ejus partibus. Et primo occurrunt partes subjectivæ, seu species justitiæ, quæ sunt tres, scilicet justitia legalis, distributiva, et commutativa, cum enim justitia constituat ordinem ad alterum, potest iste ordo considerari, vel inter partem, et partem, id est, inter duas personas privatas, vel inter totum, et partem, vel e converso inter partem, et totum. Primo modo constituitur justitia commutativa. Secundo modo distributiva, quatenus a capite derivatur ad partes rei publicæ conveniens distributio. Tertio modo est justitia legalis, qua quælibet persona respicit bonum commune, et debitum legis. Omissa autem justitia legali, de qua tractatum est quæstione LVIII agendo de dignitate justitiæ, quæ non respicit debitum particulare, sed communiter debitum omnium virtutum, ex quibus coalescit bonum commune, tantum agit de alia duplici specie, in qua attenditur particulare debitum, seu medium, et aliam æqualitatem servat distributiva, aliam commutativa. Distributiva enim respicit æqualitatem propor-

tionalitatis, id est, fundatam in proportionem personæ ad rem, quæ ei distribuitur, et vocatur medium æqualitatis geometricæ. Commutativa autem respicit æqualitatem secundum se, scilicet valorem ipsum et æqualitatem rei ad rem sicut fit in commutationibus, seu contractibus, et vocatur medium æqualitatis arithmeticæ. Et sic de istis duabus speciebus agit quæstione LXI.

Explicatis speciebus, agit de principalibus actibus earum. Et quidem actus justitiæ distributivæ perficitur per judicium, quo decernitur distributio præmiorum. Et de judicio tractatum est in quæstione LX, actus autem justitiæ commutativæ est reddere alteri particulari, quod suum est. Dupliciter autem hoc fit. Primo, ratione alicujus actionis, vel commutationis voluntariæ sicut fit in diversis contractibus vel secundo ratione involuntariæ actionis, seu injuriæ, vel damni, quod fit per restitutionem. Primum non potest tractari nisi agendo de omnibus contractibus, de quibus tamen non pertinet agere ad theologum, nisi quatenus licite, vel illicite fiunt, et ideo melius explicabitur quando agitur de peccatis oppositis justitiæ. De secundo scilicet de restitutione agit in præsentī quæstione LXII.

Post species justitiæ, et earum actus, agit D. Thomas, de vitiis oppositis istis duabus speciebus justitiæ. Et primo, agit de peccato opposito justitiæ distributivæ, quod est acceptio personarum, quæ attendit ad conditionem personæ et non ad proportionem cum præmio, et de hoc agit quæstione LXIII.

Secundo, agit de vitiis oppositis, justitiæ commutativæ, quæ sunt in multiplici differentia, et ita agit de illis que ad quæstionem LXXVII. Possunt autem sic in ordinem redigi. Nam justitia commutativa versatur circa commutationes rerum. Pos-

sunt autem commutationes istæ fieri, vel cum consensu, et voluntate utriusque partis, et sic proprie sunt actiones commutativæ, vel possunt fieri altero invito, seu patiente, et sunt commutationes involuntariæ. Circa commutationes involuntarias potest committi injustitia, sine injuria, vel facto, vel verbo; facto, vel in personam propriam, vel in conjunctam, vel in res possessas. Si primo modo, aut fit injuria per homicidium, et de hoc agit quæstione Lxiv, vel per pœnalem tractationem personæ, ut per mutilationem, verberationem, incarcerationem, etc. Et de hoc agit quæstione Lxv, in personam vero conjunctam fit injuria, vel in uxorem per adulterium, vel consanguineam per incestum, et de his agatur infra tractando de speciebus luxuriæ; in res autem possessas fit injuria si accipantur invito domino, vel per furtum occulte, vel per rapinam manifeste, et violenter. Et de hoc agit quæstione Lxvi.

Si vero injuria fiat verbo, potest fieri, vel in judicio, vel extra judicium. Et considerat Div. Thomas quod in judicio quinque modis potest fieri ista injuria, et extra judicium aliis quinque. In judicio quia quinque personæ ad illud concurrunt, scilicet judex, accusator (seu denuntiator) testis, reus, advocatus. Et de justitia ex parte judicis agit quæstione Lxvii. De peccato ex parte accusatoris quæstione Lxviii. De reo, et injustitia, vel justitia illius quæstione Lxx. De injustitia ex parte advocati quæstione Lxxi. Ad istos autem reducuntur alii ministri justitiæ, et peccata seu injustitiæ ex parte illorum.

Similiter extra judicium potest fieri injuria per verba, seu quæcumque alia signa exteriora manifestativa defectus alieni quinque modis, scilicet contumelia, murmuratione,

susurratione, irrisione, et maledictione. Quæ sic distinguuntur, quod per contumeliam tollitur honor alienus præsertim manifestando aliqua mala culpæ, ut quod sit hæreticus, vel fur, nam dicendo aliqua mala pœnæ proprie est convicium, dicendo autem minorationem, vel indignitatem alicujus est improprium, quod totum sub appellatione contumeliæ includitur. Et de hac agit quæstione Lxxii. Murmuratio autem, seu detractio non tollit totaliter honorem, sed famam denigrat. Et de hoc agit quæstione Lxxiii. Susurratio autem dicit aliqua mala de proximis seminando discordias. Et de hoc agit quæstione Lxxiv. Irrisio manifestat malum aliquod, seu defectum proximi ad inferendum pudorem, seu confusionem. Et de hoc agit quæstione Lxxv. Denique, maledictio manifestat aliquod malum non affirmando illud, sed imprecando proximo. Et de hoc agit quæstione Lxxvi. Et hæc sunt peccata injustitiæ circa communicationes, seu actiones involuntarias.

Circa communicationes autem voluntarias, quæ fiunt ex consensu, et contractu, solum duo peccata principalia inveniuntur, scilicet fraudulentia, et usura. Et quidem fraudulentia versatur circa emptiones et venditiones, vel alios similes contractus, qui aliquando conveniunt cum emptione, et locatio, conductio, societas, negotiatio, et aliæ similes, contra quos si peccatur per fraudulentiam peccatur. Et de illa agit quæstione Lxxvii. Usura autem versatur circa mutuum, vel contractus, qui habent aliquam similitudinem mutui saltem virtualiter secundum anticipatas solutiones, et de hoc agit quæstione Lxxviii. Circa alias autem commutationes voluntarias non invenitur species aliqua peccati præter furtum, rapinam, fraudulentiam, et usuram.



Explicatis partibus subjectivis, seu speciebus justitiæ agit de partibus integralibus, quæ non sunt partes componentes entitative, sed sunt conditiones aliquæ, seu dispositiones concurrentes ad perfectionem integram justitiæ. Et sic ponuntur duæ partes integrales justitiæ, scilicet facere bonum, et declinare a malo. Potest autem dupliciter sumi hoc quod est facere bonum, et declinare a malo. Uno modo ut tenet se ex parte operantis quatenus facit actum bonum, id est, qui bene egreditur ab ipso operante. Alio modo fit bonum ex parte rei exterioris quatenus in illa constituitur æqualitas, vel inæqualitas, et sic idem est bonum, quod justum. Primo, facere bonum et declinare a malo est commune omni virtuti, nec sunt duæ partes, sed una, et eadem, quia faciendo bonum hoc ipso declinatur a malo. Secundo autem modo specialiter invenitur injustitia, et sunt duæ partes ejus, non unus, et idem motus, sumendo declinationem a malo non pro recessu a malo, ut a termino a quo, et facere bonum pro accessu ad terminum ad quem, sed facere bonum, est constituere æquale, et declinare a malo, est non inferre nocumentum, quæ duo sunt diversa, et qui facit unum, non continuo facit alterum, aliud est enim non lædere, aliud reddere debitum, et unum violatur per omissionem. Et de his agit quæstione LXXIX.

Post partes integrales, et subjectivas justitiæ agit D. Thomas de partibus potentialibus quæ sunt variorum, et multarum. Et primo, agit de illis in communi, deinde in speciali. Partes autem potentiales in aliqua virtute sunt illi habitus, seu virtutes quæ conveniunt cum principali virtute in modo tendendi, et respiciendi objectum, sed differunt in materia, quia virtus cardinalis seu

principalis respicit materiam magis principalem, et difficilem, partes vero potentiales in materia minus difficili, aut principali servant modum talis virtutis. Ratio autem justitiæ consistit in eo, quod reddatur alteri id quod est illi debitum secundum æqualitatem. Unde in illa materia salvatur principalis ratio justitiæ, in qua redditur rigorosum debitum, et fit rigorosa æqualitas. Quæ vero deficiunt a rigore æqualitatis, et tamen aliquid debiti servant, aut aliquo modo æqualitatem faciunt, aliam habent materiam justitiæ minus principalem, seu potentialem. Ex his ergo duobus principiis distinguuntur potentiales partes justitiæ, nam quædam servant rigorosum debitum ad alterum, non tamen possunt servare æqualitatem in reddendo illud. Aliæ, e contra possunt reddere æquale, sed non habent debitum rigorosum, seu legale, id est, jure aliquo, seu lege adstrictum, sed morale, seu ex quadam honestate virtutis. In primo ordine collocantur illæ virtutes quæ reddunt debitum Deo, parentibus, superioribus, seu excellentioribus, his enim personis maxime obligamur, sed ad æqualitatem reddere non possumus. Et in ordine ad Deum datur religio, in ordine ad parentes pietas, in ordine ad superiores observantia. In secundo ordine debitum morale seu honestatis dupliciter consideratur. Uno modo taliter quod sine illo honestas virtutis conservari non potest, quia pertinet ad debitam correspondentiam inter homines, et hæc est triplex, nam ex parte ipsius debentis attenditur veracitas, ut sine mendacio, et fictione procedatur, ex parte vero ejus cui debetur, attenditur recompensatio, quod facit in bonis gratitudo, in malis vero vindictio. Alio modo consideratur hoc debitum non tamquam simpliciter requisitum ad



conservandam honestatem virtutis, sed ut melius conservetur, et ad hoc ordinatur duplex virtus, scilicet liberalitas et affabilitas, seu amicitia. Et de his partibus in communi agit quæstione LXXX. De istis vero partibus in particulari agit sequentibus quæstionibus.

De prima ergo parte potentiali justitiæ, quæ est religio agit a quæstione LXXXI, in qua tria principalia considerat. Primo, ipsam essentiam religionis. Secundo, diversos actus, qui cadunt super diversas materias. Tertio, vitia opposita. De ipsa essentia religionis et distinctione ipsius a virtutibus theologicis, et moralibus, ejusque perfectione agit quæstione LXXXI.

Actus vero religionis varii, et multiplices sunt ratione diversæ materiæ, quæ assumitur in cultum divinum, et sic non distinguuntur in ratione formali virtutis, licet distinguantur ex parte materiæ, sicut distinguuntur in eodem homine diversæ partes heterogeneæ non distinctione specifica formali, sed materiali. Igitur religio potest subjicere Deo et in cultum ejus vel aliquid spirituale, et interius, vel aliquid corporale, et exterius. Ex parte rei interioris oblatae aut illi subjicimus voluntatem nostram per promptitudinem, et applicationem expeditam ad agendum ea quæ Dei sunt, et sic est devotio (nam si id faciat per firmitatem aliquam traditionis, vel promissionis erit votum) et sic de devotione agit quæstione LXXXII. Vel subjicimus Deo intellectum elevando mentem in Deum, et sic est oratio, de qua agit quæstione LXXXIII.

Actus vero qui exteriorem materiam in cultum Dei offerunt, vel id faciunt subjiciendo et ordinando aliquid ad cultum divinum, vel aliquid divinum assumendo in ejus reverentiam. Primo modo possumus cultui divino subjicere, vel corpus

proprium, vel res proprias, quas possidemus. Si subjicimus corpus id fit per adorationem, de qua agit quæstione LXXXIV. Si subjicimus res possessas, vel id facimus abdicando illas a nobis, vel promittendo, et reddendo promissa. Si abdicamus a nobis, vel id facimus immutando illas in honorem Dei, et in protestationem summæ illius excellentiæ, et sic fit per sacrificium, de quo agit quæstione LXXXV, vel eas tradimus ad sustentationem ministrorum Dei, et talia sunt, vel simplices oblationes, seu primitiæ, vel decimæ, et de oblationibus agit quæstione LXXXVI, de decimis vero quæstione LXXXVII. Quod si promittendo aliquid vel nos ipsos, subjicimus Deo votum, quod est actus religionis, quia fit in reverentiam Dei. Quod dupliciter fieri potest vel per modum nudæ promissionis et tunc est votum simplex, vel superaddendo traditionem, seu consecrationem rei promissæ cum acceptatione Ecclesiæ nomine Dei, et talis promissio consecrativa dicitur votum solemne, eo quod tunc aliquid solemnizari postulat quando consummatur, et completur, licet Ecclesia possit religiosum reddere, et pro statu religioso acceptare non stante traditione, et consecratione votentis sed sola nulla promissione ex parte ipsius, et simplici voto. Et de istis agit quæstione LXXXVIII.

Quod si in cultum Dei assumamus aliquid divinum, cujus auctoritatem interponimus secundum observantiam religiosam, hoc fit utendo nomine divino, quo nobis auctoritas Dei significatur. Et hoc nomine tripliciter uti possumus in cultu divino. Primo, in ordine ad confirmationem veritatis, quæ quia Deo infallibiliter nota est, interponimus ipsum in testem ad ostendendam veritatem, quam dicimus esse certam, et hæc protestatio pertinet ad cultum

Dei, quia sic protestamur Deum esse summam veritatem, et hoc fit per juramentum, de quo agit quæstione LXXXIX. Secundo vero utimur nomine divino non ad confirmandam nostram veritatem, et obligando nos ad ejus certitudinem, sed ad extorquendam veritatem ab alio per interpositionem nominis divini, et sic est adjuratio, qua vel per modum compulsione adjuramus dæmones, vel per modum deprecationis homines, et de hac adjuratione agit quæstione XC. Denique, ut possumus nomine divino ad laudandum ipsum, et invocandum pro auxilio, et sic est invocatio, de qua agit quæstione XCI.

Exinde agit de peccatis oppositis religioni, cui aliqua opponuntur per excessum; alia per defectum. Per excessum opponitur superstitio, per defectum irreligiositas. De superstitione primo agit in communi, deinde de ejus speciebus. In communi agit quæstione XCII, ostendendo quomodo superstitio est superfluitas in cultu divino, non quidem in cultu vero, in quo nulla potest dari nimietas, sed in aliquibus, quæ ad verum cultum non pertinent. Species autem superstitionis dividuntur ex duplici principio, nam vel exhibetur cultus vero Deo, sed modo indebito, vel exhibetur cultus non vero Deo, sed creaturæ quæ existimatur Deus. De primo genere superstitionis, scilicet de indebito modo cultus circa res externas agit quæstione XCIII. De secundo genere cultus agit per tres quæstiones secundum tres species in hoc genere superstitionis. Nam cultus, et respicit personam, cui exhibetur, et signa protestativa divinitatis, per quæ exhibetur. Et quidem si aliquis erret in persona exhibendo cultum creaturæ, et non Deo sic est idololatria, de qua agitur quæstione XCIV. Si quis autem erret circa signa pro-

testativa divinitatis id dupliciter contingit, et sic fiunt aliæ duæ species superstitionis, nam signa, et cæremoniæ, quibus cultum Deo exhibemus, vel ordinantur ad nostram instructionem, qua edocemur a Deo, ut per lectiones, orationes, Sacramenta, etc. vel ordinantur ad directionem actuum nostrorum observando ea, quæ Deus instituit. Et contra primum opponitur superstitio divinativa, quæ instrui vult a dæmone, intendens aliquid scire ab ipso per expressam, vel tacitam invocationem, et de ista agit quæstione XCV secundum diversos modos, quibus ista divinatio a dæmone postulatur sicut per necromantiam, vel augurium, vel aruspicium, vel per inspectionem astrorum, vel lineamentorum manus, et aliis similibus modis. Contra secundum autem opponitur superstitio observationum ut quando observantur aliqua signa, ut characteres, ligaturæ, et similia, non ad cognoscendum futura, solum quod est divinare, sed ad alios effectus sicut ad sanitatem, ad inventionem thesauri, ad scientias addiscendas, et similia. Et de hac superstitione agit quæstione XCVI.

Per defectum autem opponitur religioni vitium irreligiositatis, quod pertinet ad contemptum, seu irreverentiam Dei; potest autem fieri irreverentia, vel in ipsum Deum, vel in res factas, et dicatas ad ejus cultum. In ipsum Deum dupliciter, uno modo contra ipsam Dei excellentiam in se, alio modo contra ejus nomen. Contra excellentiam Dei, aut fit tollendo a Deo honorem per idololatriam, de qua jam supra dictum est, aut minuendo honorem Dei dubitando aliquo modo de ipso, volendo sumere experimentum de ejus potestate, aut scientia, quod fit per tentationem Dei, de quo agit quæstione XCVIII. At vero contra nomen Dei fit irreverentia per perjurium,



seu falsum juramentum, de quo agit quæstione xcvi.

Circa res autem factas fit irreverentia, aut violando earum sanctitatem aut cum re temporali commutando. Primo modo dicitur sacrilegium, quod multis modis fieri potest, scilicet vel per irreverentiam in personas Deo sacras, aut loca sacra, aut res continentes sanctitatem, ut sunt Sacramenta, vel reliquiæ sanctorum, et de hoc sacrilegio agit quæstione xcix. Secundo autem modo fit irreverentia per simoniam, quæ etiam opponitur religioni, et de ista quæstione c.

Post religionem sequitur inter virtutes potentiales justitiæ, quæ habent debitum rigorosum, sed non ad æqualitatem reddunt, sequitur inquam pietas, quæ respicit debitum reddendum parentibus, patriæ, et consanguineis, quibus specialis subjectio debetur, eo quod a parentibus, et patria habemus principium nostri esse, et nostræ gubernationis, licet inferiori modo, quam a Deo, et ideo non possumus ad æqualitatem reddere, quia non possumus eis dare esse, sicut dederunt nobis. Et ita de pietate agit quæstione cli.

Tertia virtus potentialis justitiæ, quæ reddit debitum rigorosum, sed non ad æqualitatem respicit principes, seu personas in excellentia constitutas, quæ se habent ut principium nostræ gubernationis, sed non nostri esse, et quia eos tamquam superiores colimus non ad æqualitatem reddimus. Et virtus colens talem excellentiam vocatur observantia, de qua agit primo in communi quæstione cli. Deinde, de duabus speciebus, scilicet dulia, et obedientia quæstione clii et quæstione clii. Distinguitur autem dulia ab obediendia in genere observantiæ, quia dulia respicit superiorem in ratione excellentiæ, et honoris,

obedientiæ autem respicit superiorem ut præcipientem, et ideo dulia importat servitutem seu inferioritatem ad alterum, ut ad dominum, et ideo specialiter significat observantiam, quam exhibemus sanctis, quia maxime sunt domini, et honorabiles propter participationem divinitatis. Per obedientiam autem veneramur superiorem in suis præceptis et sic est specialis virtus quatenus hanc venerationem tribuit præcipienti, nam ut solum facit executionem præceptorum per omnes actus virtutum transcendit, qui sunt in præcepto. De inobedientia autem quæ est peccatum in oppositum, et tunc est speciale contra obedientiam, quando ex contemptu præcepti specialiter tollitur veneratio superioris, quam respicit virtus obedientiæ, agit quæstione cv.

Post istas virtutes potentiales, quæ respiciunt debitum rigorosum, sed non ad æqualitatem sequuntur aliæ alterius classis, quæ e contra possunt reddere ad æqualitatem, sed non habent debitum rigorosum, seu legale, sed solum ex honestate virtutis, in qua diximus esse duos ordines, alterum earum virtutum, sine quibus non potest conservari honestas virtutis in debito convictus humani, aliæ vero solum ordinantur ad melius conservandum tale debitum. In primo ordine sunt tres virtutes, scilicet gratitudo, vindictio, et veracitas; in secundo sunt duæ, scilicet affabilitas, et liberalitas. De primis tribus tractat D. Thomas hoc ordine, primo de gratitudine, et vitio opposito, secundo de vindicatione, tertio de veracitate, et vitiis oppositis. In hoc enim debito honestatis conservando, vel obligatio nascitur ex aliqua actione, quam alii faciunt erga nos, et eam compensare tenemur, sive in bono, sive in malo, aut nascitur ex nobis ipsis, et non propter recompensa-



tionem eorum, quæ fiunt propter nos sicut est veritas.

Igitur ad recompensandum debitum ortum ex beneficiis nobis collatis, quæ non inducunt debitum legale, et rigorosum, seu ex pacto, sed gratuitum, et honestum, versatur gratitudo, de quo agit quæstione cvi. De vitio autem opposito, quod est ingratitude, per quam omititur reddi gratia pro beneficio accepto, vel committitur reddendo malum pro bono agit quæstione cvii, ad recompensandum autem pro malis, id est, ad reprimendum nocumentum illatum intendendo cohibitionem inferentis, et aliorum quietem, est virtus, quæ dicitur vindictio non solum impediendo tale malum, ut procedit ab ipso inferente, et est in ipso, sic enim reprimitur per correctionem fraternam, sed ut est nocivum mihi, vel aliis secundum debitum convictus humani. Quod quidem persona publica reprimat ex debito sui officii secundum legem justitiæ, privata autem persona ex honestate virtutis, vel se ipsum defendendo, vel ad magistratum recurrendo. Et de hac vindicatione agit quæstione cviii.

De veracitate autem, qua homo totaliter se exhibet in dictis, vel factis, sicut intus se habet non mentiendo, ad quod quidem non tenetur ex debito legali, seu contractu, sed ex honestate virtutis, et debito convictus humani agit quæstione cix. Veracitati autem opponuntur quatuor vitia, nam in verbis contrariatur aliquid veracitati per mendacium, in factis autem per hypocrisim, seu simulationem. Et de mendacio agit quæstione cx, de hypocrisi quæstione cxl. Utrumque autem potest fieri dupliciter, vel extollendo se supra id quod est, vel diminuendo simulate quod habet scienter declinando a veritate. Et primum fit per jactantiam de qua agit

quæstione cxii. Secundum per ironiam de qua agit quæstione cxiii.

Ultimo, in hoc ordine virtutum potentialium justitiæ ponuntur virtutes, quæ ordinantur ad conservandum debitum honestatis, et decentiæ non simpliciter, sed in melius. Ad quod ordinantur duæ virtutes, scilicet affabilitas ordinatur ad hoc ut homo convivat alteri delectabiliter sicut decet, in verbis, et factis, quod est aliquale debitum decentiæ, licet non sit debitum rigorosum, et legale. Et de hoc agit quæstione cxiv. Opponuntur autem illi duo vitia, alterum per excessum, scilicet adulatio, quando aliquis ita delectabiliter vult alteri convivere, ut velit per omnia placere etiam quando malum est, de qua agit quæstione cxv. Alterum vitium est per defectum, scilicet litigium quando aliquis intendit contradicere alteri non ex defectu amoris unientis animos, sic enim pertinet ad discordiam, sed ut sit ei gravis in conversando, et contristet ipsum, sic enim tollitur debitum convictus humani. Et de hoc agit quæstione cxvi.

Altera virtus scilicet liberalitas maxime videtur elongari a ratione justitiæ rigorosæ, quia non tribuit alteri quod suum est, sed quod est dantis, sed tamen servat aliquam rationem debiti secundum honestatem, et decentiam virtutis, quatenus ipsi convictui humano debitum est aliquid aliis largiri, et non solum id facit ex compassione miseriæ alienæ, quod pertinet ad misericordiam, sed etiam non interveniente miseria. Quare liberalitas non ponit æqualitatem inter ipsas res sed ordinat id quod decet erga alterum in ratione dantis, et largientis, et ideo pertinent ad ipsam componere appetitum in ordine, ad ea quibus utendum est, quod generaliter nomine pecuniæ appellamus, ut scilicet non ita appetat quis pe-

cuniam, ut nolit eam amittere, et largiri quando convenit humano convictui, unde moderatur passionnes concupiscibiles in dato, et accepto, secundum quod conducit ad debitum, et decentiam hujus convictus, unde non est primo et per se moderativa passionum, sed redditiva debiti. Magnificentia vero quia versatur circa magnos sumptus, in qua non est ratio debiti, sed ratio ardui, pertinet ad fortitudinem. Deliberalitate ergo agit quæstione CXVII. Illi autem opponuntur duo vitia, alterum per defectum, scilicet avaritia, quæ est amor inordinatus habendi possessiones, seu pecuniam, non largiendo illam etiam quando convenit secundum convictum humanum. Et quia possessio rerum est valde appetibilis, eo quod homines maxime cupiunt sufficientiam rerum, cum hæc sit una ex conditionibus felicitatis, ideo avaritia est vitium capitale, quia ex ea tamquam ex motivo, et fine, homo multa alia facit, seu non recusat, et sic agit de avaritia quæstione CXVIII. Per excessum autem opponitur prodigalitas, quæ superfluit in amore dandi, quando, et ubi non oportet, et de hac agit quæstione CXIX.

Præter omnes istas virtutes potentiales justitiæ, et subjectivas, quæ respiciunt justitiam particularem restat agere de quadam virtute adjuncta justitiæ legali, quæ vocatur epiikia, quæ ordinatur ad observationem legis pro aliquo casu extraordinario, in quo si staretur rigori, et verbis legis obliquaretur a rectitudine, et ideo epiikia dicat non esse nunc attendendum ad verba legis, sed ad intentionem legis si illum casum attenderet, sed quia non potest lex omnes casus comprehendere in particulari, ideo si in aliquo deficit lex, epiikia, seu æquitas dicat quid sit observandum non secundum verba legis, sed secundum

æquitatem illius, sicut lex universaliter dicat deposita esse reddenda, tamen in casu quo furiosus petit ensem depositum, æquitas dicat non esse tunc reddendum. Itaque epiikia corrigit legem quantum ad suam universalitatem, quando scilicet redderetur iniqua lex, si universaliter pro omni casu deberet observari etiam si damnum sequeretur. Et de ista agit quæstione CXX.

Post omnes partes justitiæ sequitur agere de dono illi correspondente, quod est pietas, hoc enim solum inter dona Spiritus Sancti dicit ordinem debiti ad alterum, considerando Deum ut Patrem, et fideles omnes ut fratres secundum spiritum adoptionis, et sub ista ratione ita universali comprehendit omnia, quæ pertinent ad rationem debiti. Et de isto dono agit quæstione CXXI.

Ultimum quod consideratur in justitia sunt præcepta, quæ de illa dantur, et omnia præcepta justitiæ continentur in decalogo, in quo præcepta dantur secundum ordinem ad alterum, scilicet Deum, vel proximum. Et tria prima, præcepta pertinent ad Deum, quartum ad debitum pietatis erga parentes; alia sex prohibent injurias ad alias personas, et ex consequenti prohibetur concupiscentia specialiter circa adulterium, et furtum, quæ sunt ad alterum quia res venereæ habent rationem maximi delectabilis, et pecunia rationem maximæ utilitatis, ideoque specialiter istorum concupiscentia prohibetur. Et de hoc agit quæstione CXXII.

## FORTITUDO.

Tertia virtus cardinalis est fortitudo, circa quam distribuit D. Thomas ordinem tractandi in quatuor



præcipua capita sicut in reliquis virtutibus. Primo, explicat ipsam naturam fortitudinis, ejusque actum, et vitia opposita. Secundo, partes ejus. Tertio, donum ei correspondens. Quarto, præcepta illius.

Quod attinet ad naturam fortitudinis explicat illam, tam quoad subiectum, in quo est fortitudo, quam quoad objectum, seu materiam, circa quam versatur. Subiectum quidem est appetitus sensitivus irascibilis, quia licet actus electionis virtutis proprie, et directe sit a voluntate, quæ est potentia arbitrativa, et electiva, tamen quia electio non potest recte eligere quamdiu est impedita per passiones immoderatas, ideo requiritur principaliter virtus in appetitu sensitivo ad ordinandum passiones, ut disponatur recta electio voluntatis remoto impedimento. Et cum sit duplex appetitus, alter concupiscibilis, alter irascibilis, requiritur ad eliciendas passiones moderatas in concupiscibili temperantia, in irascibili fortitudo; prius tamen agitur de fortitudine, quia est nobilior, eo quod moderatur irascibilem, quæ tendit in arduum. Objectum autem ejus, seu materia mediata quidem, et remota sunt pericula, et labores, non quicumque, sed maximi, quia homo debet formare bonum rationis, et virtutis contra quæcumque pericula, ita ut pro nullo recedat a ratione. Unde maxime principaliter debet tendere contra maxima pericula, qui enim firmatur contra illa, facile firmatur contra minora, et ideo ille dicitur fortis simpliciter, qui maxima pericula contemnit, ut pericula bellica, et pericula mortis. Objectum autem, seu materia immediata circa quam tamquam circa passiones versatur fortitudo est timor, et audacia, quia pericula non retrahunt voluntatem nisi in

quantum timentur, et ideo oportet, quod fortitudo tollat hoc impedimentum timoris, quando est immoderatus et similiter debet reprimere nimiam audaciam, ne aggrediatur aliquis pericula ultra quam oportet. Et sic de natura fortitudinis, et de actu ejus in communi, agit quæstione cxxiii. De actu vero perfectissimo, qui est martyrium elicitive ortum a fortitudine, et imperative a charitate, et de his quæ ad martyrium requiruntur, vel consequuntur, agit quæstione cxxiv.

Explicata natura, et actu fortitudinis, agit de vitiis illi oppositis. Cum autem fortitudo versetur inter timores, et audacias, contingit peccare in fortitudinem, vel ex parte timoris vel ex parte audaciæ, et in utraque vel per excessum, vel per defectum. Ex parte timoris opponitur fortitudini immoderatus timor, quando aliquis etiam pro causa rationabili recusat se exponere periculis, et de isto timore agit quæstione cxxv. Per excessum autem opponitur impaviditas, quando aliquis etiam quando est rationalis causam timendi non timet, et de ista agit quæstione cxxvi. Similiter ex parte audaciæ opponitur fortitudini excessus vel ut defectus audaciæ. Ut enim dicit philosophus iii ethicor. cap. vii : Audaces sunt prævolantes, et volantes ante pericula; sed in ipsis discedunt, unde per excessum est immoderata audacia, quando quis ante omne consilium prævolat, et sine ratione. Per defectum autem quando quis etiam post consilium non audet, neque habet executionem constantem. Et quia hoc communiter accidit ex timore, qui impedit audaciam, ideo non ponitur tamquam distinctum vitium a timore, licet probabile sit quod detur vitium peculiare oppositum audaciæ per defectum, quod vocatur vecordia, scilicet quando



quis non ex timore, sed ex defectu spei, quia non sperat se consecutum non audet, licet non timeat, et sic de audacia, agit quæstione CXXVII.

Secundo, sequitur agere de partibus fortitudinis, de quibus prius agit in communi, deinde in speciali. In communi distinguit D. Thomas illa tria genera partium, scilicet partes subjectivas, integrales, et potentiales. De subjectivis nihil agit, quia caret illis fortitudo propter limitationem materiæ, circa quam versatur, scilicet circa maxima pericula, qualia sunt pericula mortis, et ideo quia maxima pericula sunt, non admittit divisionem in diversas species. Partes autem integrales distinguit D. Thomas in fortitudine secundum illos duos actus, qui sunt aggredi, et sustinere, circa quos dantur quatuor virtutes, quæ firmannt animum in aggrediendo, et sustinendo; quia in aggrediendo res arduas, quæ solum pertinent ad fortitudinem, attenditur quoad executionem rerum magnarum magnificentia, quoad operandum vero, et non diffidendo de victoria, magnanimitas, quæ amplificat animum ad fiduciam vincendi. In sustinendo vero etiam firmatur animus quoad duo, scilicet quantum ad magnitudinem mali per patientiam, quantum ad diuturnitatem vero, et continuationem per perseverantiam: quæ duo sunt in concupiscibili, quia moderantur tristitias; sed tamen dicuntur integrales fortitudinis, quæ est in irascibili, quia irascibilis oritur ex concupiscibili, et sic redundant illæ in irascibilem. Partes vero potentiales fortitudinis sunt istæmet quatuor virtutes, quando versantur circa materiam distinctam ab ipsa principali materia fortitudinis, ita quod circa pericula mortis, et pericula maxima, sive aggredienda sive sustinenda,

istæ virtutes habent vim partium integralium. Circa aliam materiam v. g. circa sumptus, vel honores, vel mala fortunæ, etc. virtutes quæ versantur, dicuntur partes potentiales fortitudinis, licet eisdem nominibus nominentur, quibus partes integrales, sicut etiam intellectivum, et sensitivum, ut continentur in anima rationali sunt partes potentiales ejus, secundum vero quod continentur sub gradu viventis sunt species illius. Et sic de istis partibus in communi agit quæstione CXXVIII.

Exinde, agit de singulis partibus potentialibus fortitudinis, quæ sunt quatuor assignatæ, scilicet magnanimitas, et magnificentia, quæ correspondent aggressioni circa aliam materiam, quam circa pericula mortis, patientia autem, et perseverantia, quæ correspondent actui sustinendi prout etiam est in alia materia, quam circa pericula mortis. Igitur primo, agit de magnanimitate, quæ respicit magnum honorem, seu opera illa, ex quibus magnus honor sequi potest. Unde magnanimitas ut sit virtus debet respicere non directe ipsum honorem, sed id ad quod consequitur honor, quia honor verus solum sequitur ad virtutem, ut quoddam testimonium ejus. Unde non debet appeti propter se, quatenus publica testificatio est, sed propter virtutem, ad quam sequitur. Et sic moderatur magnanimitas aggressionem, seu spem magni honoris, ne homo, aut nimis feratur in honorem, aut intendendo ipsum supra debitam proportionem, et similiter firmat animum, ut tendat in ea, quæ sunt digna honore secundum proportionem debitam, ideoque maxime compatitur cum humilitate, quæ reprimit animum ab honore indebito, ex consideratione proprii defectus. Et licet quælibet virtus intra suam materiam possit facere, non solum

id quod parvum est, sed etiam id quod magnum, tamen ad magnanimum pertinet in ipsismet virtutibus intendere magnitudinem operis, non solum ut conditio ejus est, sed ut importat specialem rationem formalem ardui per aggressionem vincendam. Et sic de magnanimitate agit quæstione cxxix.

De vitiis autem oppositis magnanimitati agit quatuor quæstionibus sequentibus. Nam magnanimitati per excessum opponuntur tria vitia, scilicet præsumptio, ambitio, inanis gloria, per defectum autem pusillanimitas. Quæ sic distinguuntur; nam magnanimitas respicit opera magna cum moderatione proportionis debitæ, et ad magnum opus sequitur honor, et effectus honoris est gloria. Unde ratione magni operis opponitur magnanimitati præsumptio, quæ tendit in magna sine proportionem. Respectu vero honoris consecuti opponitur ambitio, quæ inordinate appetit honorem indebitum propter honorari. Respectu vero gloriæ, quæ est effectus honoris, et dicitur clara notitia cum laude, opponitur inanis gloria, quæ nimis appetit claritatem non fundatam in honore debito, aut ultra quam meretur. Et hæc quia nimis appetitur tamquam finis, constituit vitium capitale. Et sic de præsumptione agit quæstione cxxx, de ambitione cxxxi, de inani gloria cxxxii, de vitio autem opposito per defectum, scilicet pusillanimitate, per quam aliquis recusat intendere etiam id quod est sibi debitum, et proportionatum, agit quæstione cxxxiii.

Secunda virtus potentialis fortitudinis est magnificentia, quæ respicit magna opera exteriora, quæ proprie dicuntur factibilia, sicut magnanimitas respicit magna agibilia quæ pertinent ad virtutem, seu amplitudinem animi. Omnis autem

arduitas in faciendo opera exteriora magna provenit ex sumptibus, qui nomine pecuniæ designantur, et sicut ad faciendas donationes pecuniæ ordinatur liberalitas, quæ quia per modum donationis emittit pecuniam, et donatio maxime pertinet ad amorem, ideo præcipue pertinet ad liberalitatem moderari amorem pecuniæ, et elicere amorem dandi, sic etiam ad magnificum pertinet dirigere magnos sumptus in exterioribus operibus, non in ratione donationis, sed in ratione magni, et ardui, quod indiget aggressionem, et fortitudine non circa pericula mortis, quæ est specialis materia fortitudinis, sed circa expensas, et sumptus externos. Et ideo ejus actus non est in concupiscibili circa amorem pecuniæ donandæ, sed in irascibili sub ratione expendendi, et faciendi magnos sumptus, licet præsuppositive etiam amorem pecuniæ supponat esse moderatum, ne alias impediatur ex illo circa sumptus magnos faciendos. Et de hac virtute agit quæstione cxxxiv.

De vitiis vero oppositis magnificentie agit quæstione cxxxv. Sunt autem duo, alterum per defectum, scilicet parvificentia, quæ solum intendit parvitatem sumptuum, et non audet in aliquid magnum. Alterum per excessum, quod Græce dicitur banausia. Latine consumptio, quæ sine limite, et ratione consumit pecunias.

Post magnanimitatem, et magnificentiam, quæ sunt virtutes potentiales fortitudinis ex parte actus aggressionis, agit de aliis duabus quæ correspondent actui sustinendi, scilicet patientia, perseverantia; et patientia quidem sustinet mala, quatenus difficultatem faciunt ex parte ipsius acerbitatis, seu magnitudinem mali secundum se, citra tamen pericula mortis, quia hæc sunt principalis materia fortitudinis, pa-



tientia autem ut potentialis virtus ejus circa alia mala communia debet versari. Et ideo pertinet ad patientiam moderari tristitias insurgentes firmando animum ne illis succumbat, quod non faciunt aliæ virtutes, quæ etiam circa tristitiam versantur in suis peculiaribus materiis; sicut pœnitentia, et misericordia eliciendo illas moderatas. Patientia autem contra illas etiam insurgentes firmat animum ne succumbat, sicut continentia detinet animum ne succumbat concupiscentiæ insurgenti, et in hoc distinguitur a temperantia, quæ illam in se moderatur. Et ita patientia pertinet ad concupiscibilem ratione tristitiæ contra quam firmat animum, probabile tamen est non residere in ipso appetitu sensitivo, sed in voluntate, quam firmat ad resistendum tristitiis sicut continentia in ipsa residet ad resistendum concupiscentiis, et sic de patientia agit quæstione cxxxvi.

Ultima virtus potentialis fortitudinis ex parte actus sustinendi est perseverantia, quæ respicit sustentiam mali secundum quod habet specialem difficultatem ex ipsa diuturnitate operis. Licet enim diuturnitas videatur circumstantia operis, tamen secundum quod specialem difficultatem facit in malis sustinendis, inducit etiam specialem rationem motivi, petitque specialem virtutem, ita quod sicut patientia moderatur tristitias ex acerbitate mali præsentis insurgentes, ita perseverantia moderatur timores defatigationis, aut defectus propter diuturnitatem mali impendentes. Et ita est in irascibili, et pars potentialis fortitudinis eo quod firmat animam non contra pericula mortis, sed contra difficultatem ex diuturnitate mali provenientem. Quod si perseverantia sit usque ad finem, est consummata, tam ex parte electionis, quam

executionis. Si vero habet quis propositum, et electionem perseverandi, jam habet actum virtutis perseverantiæ; licet executio impediatur, quia hæc non est ex nostra electione, sed ex mero auxilio gratiæ divinæ. Et de hac virtute agit quæstione cxxxvii.

Vitia autem opposita perseverantiæ sunt duo, scilicet per defectum mollities, et per excessum pertinacia. Dicitur enim mollis qui de facili cedit tangenti, ex hoc autem quod aliquis vincatur a magnis passionibus non dicitur mollis, quia etiam fortissima quæque cedunt magnis contrariis, sed dicitur mollis, quia cedit modicis passionibus, aut terroribus, præcipue quando ex sola carentia voluptatis aliquis cedit, quia carentia delectationis sola est debile movens, et ita qui non sustinet laboriosa, quia diu non potest carere delectatione, dicitur mollis. Pertinax autem dicitur, qui indubite firmatur in propria sententia, et propter hoc non recusat mala diuturna sustinere. Unde opponitur per excessum perseverantiæ, licet in hoc quod est causa pertinaciæ, scilicet nimis delectari de propria victoria in proposito suo, et adhæsione propriæ sententiæ assimiletur molli, qui nimis appetit delectationes, nec sustinet earum carentiam. Et de his vitiis agit quæstione cxxxviii.

Post explicatas partes fortitudinis, agit de dono illi correspondente, quod etiam dicitur donum fortitudinis, per quod movetur quis a Spiritu Sancto ad sustinenda, vel aggredienda quæcumque ardua quantumcumque superent humanam facultatem ex solo divino auxilio. Et de hoc dono, ac beatitudine illi correspondente: *Beati qui esuriunt, et sitiunt justitiam*, quod est valde arduum, agit quæstione cxxxix.

Ultimo, de præceptis fortitudinis,



et partium ejus, quibus jubemur esse fortes, et viriliter agere agit quæstione cXL.

#### TEMPERANTIA.

De hac virtute tria agit D. Thomas tamquam principalia capita. Primo enim agit de ipsa virtute temperantiæ, et vitiis oppositis. Secundo, de ejus partibus quæ multæ, et variæ sunt. Tertio, de præceptis quæ dantur de ipsa. De dono autem Spiritus Sancti correspondente temperantiæ, sed per bonum timoris secundo refrænantur delectationes carnis juxta illud Psal. cxviii : *Confite timore tuo carnes meas*. Sed timor primario, et per se exhibet Deo reverentiam, ejus potentiam formidando, et exinde resultat configentia carnis, quæ cum tanta formidine non audet erumpere contra Deum.

Igitur circa primum explicat D. Thomas primo, ipsam naturam temperantiæ, supponendo, quod passiones in nobis sunt duplicis generis, quædam quæ consequuntur bona appetitus. Et in fugiendo mala non est periculum nisi ex aliquo adjuncto, quatenus, scilicet nimis fugiendo, prætermittit aliquis aliquod bonum rationis, ut evitet malum. Unde virtus, quæ tales passiones reducit ad medium principaliter operatur firmando animum in bono ne prætermittat illud propter fugiendum malum. Passiones vero, quibus tendimus in bona sensibilia ex ipsa vehementia, ex excessu prosequendi retrahunt a bono rationis, ita quod recessus a bono rationis, provenit ex multo excessu prosecutionis circa sensibilia, experimur enim quod magnitudo concupiscendi facit emollescere cor, et evigorat illud. Unde oportet, quod virtus quæ reducit ad medium tales

passiones, id faciat refrænando, et amputando excrementiam, et immoderantiam illarum, et hoc facit temperantia, quæ proprie refrænata, et modum ponit passionibus prosequentibus bona sensibilia, quales sunt delectationes. Quia vero virtuti principali, seu cardinali correspondet difficilior, et principalior materia suæ spheræ, oportet etiam id assignare temperantiæ, quæ est virtus cardinalis. Inter omnia autem bona sensibilia illæ delectationes sunt vehementiores, quæ sunt magis naturales, natura enim maxime inclinatur, et propendet in conservationem sui tam quoad speciem, quam quoad individuum, et magis in conservationem speciei, quia est bonum universalius, a quo etiam pendet individuum. Et circa conservationem speciei versantur venerea, circa conversionem individui, alimenta; et delectationes istæ pertinent ad tactum, quia licet alimenta etiam per gustum sentiantur, quantum ad saporem, sicut etiam per olfactum quantum ad odorem, et per visum quantum ad pulchritudinem, tamen in quantum nutritiva solum pertinent ad tactum; nutrimur enim calido, et frigido, siccio, et humido, et sic dicit philosophus quod sensus tactus est sensus alimenti. Et sic temperantia, quæ est virtus cardinalis habet pro materia delectationes tactus, quæ sunt difficillimæ ad refrænandum. Et hoc explicant quæstione cxli.

De vitiis autem oppositis temperantiæ agit quæstione cxlii. Sunt autem duo, scilicet per defectum, intemperantia quæ inordinate appetit delectationes tactus, et in eis immergitur, alterum per excessum, et dicitur insensibilitas, quando etiam aliquis refugit ordinatum usum sensibilibium.

Circa secundum, scilicet circa partes temperantiæ agit primo de

illis in communi. Secundo, in speciali. In communi agit quæstione CXLII, distinguendo illud triplex genus partium integralium, subjectivarum, et potentialium. Partes integrales sunt verecundia, et honestas, per quas temperantia opponitur turpitudini: verecundia fugiendo turpitudinem, honestas amando ejus oppositum, maxime enim turpes sunt motus, quos temperantia moderatur, quia maxime bestiales. Partes subjectivæ sunt duæ scilicet castitas, et abstinencia, castitas ad moderanda venerea, et abstinencia ad moderandas delectationes circa alimentum. Et castitati deservit pudicitia, quæ moderatur exteriora signa, et motus ordinatos ad venerea, castitas vero ipsam delectationem veneris. Abstinencia etiam dividitur in sobrietatem, quæ moderatur immoderantiam potus, et in abstinenciam circa cibos. Partes potentiales sunt illæ virtutes, quæ in alia materia, quam in delectationibus tactus moderantur excessum passionum, vel inclinationis. Et quædam moderantur excessum passionum, vel inclinationis. Et quædam moderantur in voluntate, ut continentia, quæ refrænât voluntatem ne cedat passionibus insurgentibus, alia moderantur in irascibili, ut ira per mansuetudinem, et clementiam. Humilitas enim moderatur nimiam audaciam, seu spem erga excellentiam propriam in voluntate. Aliæ moderantur ea, quæ pertinent ad exteriorem compositionem, ut modestiâ, et alia quædam quæ ad modestiam reducuntur.

Explicatis partibus in communi, agit de illis in particulari. Et primo de partibus integralibus, scilicet de verecundia, et honestate, per quæ homo maxime refugit turpitudinem. Et primo agit de verecundia, quatenus aliquis timet confundi, et exprobrari de turpi. Unde differt a pœni-

tentia, quia hæc dolet de peccato secundum se, ut est offensivum Dei, verecundia autem fugit turpitudinem peccati prout timet infamiam, et confusionem illius, et ideo non convenit homini perfecto, neque est virtus, sed passio quædam laudabilis, quatenus non prosequitur directe bonum, sed fugit malum propter exprobrationem illius, et ita verecundia non se habet ad temperantiam per modum partis componentis, sed disponentis ad illam; et ita agit de verecundia quæstione CXLIV. De honestate autem, per quam aliquis amat pulchritudinem virtutis non solum in communi, sic enim omnis virtus honesta est, seu honore digna, sed specialiter prout excludit turpitudinem, quæ ex concupiscentia rei turpis oritur juxta illud Apostoli, I, ad Corinth. XII. *Quæ putamus ignobiliora membra esse corporis, his honorem abundantiorum circumdamus, et quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorum honestatem habent.* Et sic agit de honestate, quæstione CXLV.

De partibus autem subjectivis agit incipiendo ab abstinencia. Circa quam tractat quatuor. Primo, de specie abstinenciæ circa cibos, et de præcipuo ejus actu, qui est jejuni-um. Secundo, de ejus vitio opposito, quod est gula. Tertio, de altera specie, quæ est sobrietas. Quarto, de ejus vitio opposito, quod est ebrietas. Circa primum, ostendit abstinenciam circa cibos esse specialem virtutem ex speciali materia, quam habet moderari, quæ etiam habet specialem difficultatem, eo quod usus alimenti cum sit tam necessarius naturæ, delectatio illius est vehementior, et ita valde difficilis refrænationis, delectatio autem circa vestimenta, et alia similia, quibus fovetur natura, modica est, quia natura etiam in pretiosis vestibus fovetur, prout autem spectat ad pom-



pam, et fastum, moderatur a modestia. Et sic de abstinencia agit quæstione CXLVI. De principalia autem actu ejus scilicet jejunio, quo affligimus corpus per subtractionem ciborum ad moderandas concupiscentias, et vacandum exercitio virtutum, et de ejus obligatione, et modo observandi secundum legem positivam, agit quæstione CXLVII.

Circa secundum, scilicet vitium oppositum abstinenciæ, quod est gula, agit quæstione CXLVIII, ostendens quomodo sit vitium capitale, quia est de maxime delectabili, et consequenter, quæ habet rationem finis propter quem alia multa appetuntur, vel non recusantur. Non est autem ex suo genere peccatum mortale, quia directe non contrariatur dilectioni Dei et proximi, sed ex aliquo adjuncto potest reddi peccatum mortale, scilicet vel ex damno secuto in salute corporis, vel ex contemptu Dei, quatenus ita aliquis excrescit in affectu gulæ, quod ad satisfaciendum illi, transgreditur præcepta Dei. Et sic agit de gula quæstione CXLVIII.

Circa tertium, agit Divus Thomas de alia specie abstinenciæ, quæ est sobrietas, quæ moderatur delectationem potus inebriantis, eo quod talis delectatio per se primo habet tollere usum rationis ex fumositatem potus, qui est materia talis actus, et ideo importat distinctum impedimentum contra rationem præter ipsam delectationem cibi, et potus absolute, ideoque fundat distinctam moralitatem, et sic exigit distinctam virtutem, quæ primo et per se moderetur delectationem potus, ut tollentis usum rationis, et hæc est sobrietas de qua agit quæstione CXLIX.

Circa quartum, scilicet de vitio opposito sobrietati, quod est ebrietas, agit quæstione CL. Est autem ebrietas peccatum mortale ex suo genere,

eo quod per illam privat se aliquis usu rationis non modo naturali, sicut per somnum in quo suspenduntur omnes actiones, nec exponit se aliquis periculo operandi mala, sed modo præternaturali auferendo usum rationis, et non suspendendo omnes actiones exteriores, sed modo bestiali faciendo illas, quod est ab intrinseco committere se periculo gravi peccandi et nocendi, licet ex ignorantia fortitudinis potus, vel ex necessitate alicujus medicinæ possit aliquando excusari.

Secunda species temperantiæ post abstinenciam est castitas, quæ moderatur delectationes venereas, et quidem communi modo moderatur illas castitas, per excellentiam autem virginitas, circumstantias autem et signa exteriora pudicitia. Sic ergo agit primo de castitate et pudicitia, quæ ab illa non distinguitur. Secundo de virginitate. Tertio de vitio opposito castitati ejusque speciebus.

Circa primum, castitas est specialis virtus distincta ab abstinencia, quia moderatur specialem materiam ubi est distincta moralitas; alio enim modo moderatur ratio delectationes alimenti, alio modo delectationes veneris, et alio modo est unum licitum quam aliud. Pudicitia autem non distinguitur a castitate, quia moderatur signa, et circumstantias exteriores veneris, de quibus magis pudoratur, sed omnia pertinent ad eandem libidinem et circa eundem finem ordinantur et sic eadem mensura mensurantur a ratione. Et de ista virtute, agit quæstione CLI.

Circa secundum, agit de virginitate, quæ est excellentissima castitas, sicut magnificentia est excellentissima liberalitas. Est autem distinguenda triplex virginitas. Una naturalis, alia moralis, et hæc est duplex, quædam moralisi morali-



tate status, alia moralis moralitate virtutis specialis distinctæ a castitate. Naturalis virginitas consistit in ipsa integritate membrorum impolluta, præbetque materiam servandam a virtute virginitatis, dicitur enim virgo quasi virens, et illud dicitur virens, quod non est adustum a superabundantia caloris. Unde hæc naturalis virginitas importat virorem carnis, id est, non esse adustum a calore concupiscentiæ, quæ est in consummatione maximæ delectationis. Status autem virginitatis ex parte quidem materiæ supponit carnem non esse voluntarie corruptam seu adustam, et addit ex parte formalis rationis propositum sic perseverandi sine experientia veneris, sicut castitas vidualis in carne experta venerem importat propositum servandi omnimodam castitatem. Sed hoc licet ex parte materiæ, quæ est inexperientia totius veneris importet maiorem excellentiam, tamen ex parte rationis formalis, seu propositi non addit distinctam virtutem præter castitatem communem, quia non est illud propositum omnino firmum, si quidem non peccat virgo si nupserit ut inquit Apostolus, et sic licet frangat hoc propositum non facit contra virtutem. Ut ergo ex parte propositi virginitas constituat specialem virtutem supra castitatem communem, oportet, quod hoc propositum reddatur specialiter virtuosum circa omnem experientiam veneris, ita quod reddat illam illicitam, etiam quoad matrimonium, et hoc non potest esse nisi per votum, per quod solum reddit homo sibi illicitam experientiam veneris etiam in matrimonio, castitas autem communis non reddit illam illicitam. Quare virginitas ut sacrata Deo per votum, non solum addit circumstantiam religionis, sed etiam intra materiam propriam castitatis, nascitur nova, et specialis virtus ser-

vandi omnem inexperientiam veneris, non enim est inconveniens in speciebus castitatis, et luxuriæ oriri distinctam speciem ex suppositione alterius virtutis tamquam conditione requisita, sicut adulterium ex suppositione iniustitiæ peccatum speciale luxuriæ est. Et hæc virtus virginitatis est reparabilis, ejus vero materia, scilicet inexperientia veneris irreparabilis est habita semel experientia. Et sic agit de illa quæstione CLII.

Circa tertium, tractat de vitio opposito castitati, quod est luxuria, et de ejus speciebus in sequenti quæstione. De luxuria ostendit quomodo sit peccatum mortale ex suo genere et capitale. Est quidem mortale, quia peccatum hoc consistit in abusu inordinato resolutionis seminalis, quæ ab ipsa natura, et auctore ejus ordinata est ad generationem prolis, unde si semen resolvatur, aut contra modum ipsius naturæ, quæ talem resolutionem determinavit ad generationem, aut contra modum educationis prolis inde nascituræ quia ita generationi intenditur, quod ex vi illius non sequitur debita educatio prolis, ut in simplici fornicatione, ex vi ejus non obligant se parentes ad convivendum, cum tamen ex utriusque convictu naturaliter, et per se dependeat debita educatio prolis, ideo ex isto inordinato abusu luxuriæ fit contra charitatem debitam Deo, et proximo in re gravi, qualis est ordo naturæ in generatione hominis. Est autem peccatum capitale, quia materia ejus est maxime delectabilis, et consequenter maxime appetibilis, unde induit rationem causæ finalis ex quo multa oriuntur peccata. Et de hoc agit quæstione CLIII.

De speciebus autem luxuriæ agit quæstione CLIV. Eas vero desumit Sanctus Thomas vel ex parte personæ generandæ, quæ est finis actus

generativi, vel ex parte personæ cum qua consummatur iste actus: ex diverso enim abusu circa utramque personam diversa oritur deordinatio luxuriæ. Ex parte personæ generandæ, abusus luxuriæ vel totaliter impedit ipsam generationem ex vi actus, quod ex ponere impedimentum physicum ipsi generationi in resolutione seminali, vel solum impeditur debita educatio prolis, licet non generatio physica, quod est impedimentum morale prolis generandæ. Si primo modo fiat, est peccatum contra naturam. Et dicitur contra naturam, quia physice et naturaliter impedit generationem in abusu seminis, et sic opponitur etiam ipsi naturæ sensitivæ, et habet tres species hoc peccatum contra naturam, scilicet bestialitatem quando fit coitus cum vivente alterius speciei: et sodomiam, in qua solum variatur sexus intra eandem speciem humanam: et mollitiem, quæ sine accessu ad alterum, semen resolvit, et hoc est peccatum mortale, ex suo genere, tam in masculo, quam in femina, quia in utroque seminalis humor, ejusque resolutio ad solam generationem ordinatur, licet principalius, et activius semen virile. Si autem non impeditur physica generatio prolis, sed solum debita educatio illius, quia scilicet parentes non se obligant ad convivendum simul pro educatione prolis, cum tamen per se requiratur in specie humana, quod ab utroque parente proles educetur, sic est simplex fornicatio, cujus peccati malitia ex eo solum desumitur, quia ex tali generatione fit damnum proli, quia illi qui sic conveniunt ad generandum constituunt se naturaliter parentes, et nolunt se constituere naturaliter educatores nolendo se obligare ad educandum in quantum parentes, quia possunt ad invicem discedere. Et licet aliquis velit prolem sic sus-

ceptam educare, et alere, quia tamen id non facit ex obligatione mutua utriusque parentis, sed ex propria voluntate non excusat actum illum, qui naturaliter constituit parentes, et postulat mutuo esse educatores. Si vero deordinatio luxuriæ fiat, non solum ex parte prolis generandæ, sed etiam ex parte personæ, quæ ad generationem assumitur, resultant diversæ species luxuriæ, nam vel assumitur persona, cui debetur specialis reverentia sicut est consanguinea, et sic est incestus; vel persona, quæ est in alterius potestate, quæ quidem si sit in potestate alterius quantum ad conjugium resultat adulterium, quod facit injuriam conjugii. Si autem sit in potestate alterius quantum ad custodiam virginitatis (naturaliter enim feminae virgines custodiuntur usque ad matrimonium, quia virginitas est dos naturæ in feminis, ut distinguitur a dote ex bonis fortunæ) et sic est stuprum. Si autem sit persona, quæ est in alterius potestate quantum ad consecrationem, et votum factum Deo sic est sacrilegium. Quod si addatur violentia, qua extrahatur femina ab eo in cujus est potestate, dicitur raptus. De istis ergo agit quæstione CLIV.

Explicatis partibus subjectivis temperantiæ, agit Divus Thomas de partibus potentialibus illius, quæ sunt tres, scilicet continentia, clementia, et modestia. Continentia sumi potest dupliciter; uno modo pro refrænatione ipsa passionum ad venerem, et sic est idem, quod castitas. Alio modo pro resistentia rationis, ad passiones insurgentes, et sic sumitur in præsentī, et est aliquid imperfectius temperantiæ, et quasi secundarium objectum respectu illius, quia non refrænatur passiones, sed detinet rationem ne a vehementibus passionibus dedu-



catur, et sic continens habet minus efficacem vim rationis, quam temperatus, quia non extenditur ad domandum appetitum, sed patitur in eo vehementes passiones, sed frænatur ne deducatur ab illis; unde non potest aliquis simul esse continens, et temperatus in actu, sed solum in habitu. Et quia vehementissimæ sunt passiones concupiscentiæ circa cibos et venerea, ideo continentia circa illas est continentia simpliciter. Et de hoc agit quæstione CLV.

De vitio illi opposito, quod est incontinentia, agit quæstione sequenti, quæ etiam pertinet ad voluntatem sicut ejus contrarium, quod est continentia, eo quod permittit voluntatem duci a passionibus, nec firmat contra illas quando iusurgunt. Unde incontinens non peccat ex habitu voluntatis, sed ex passione insurgente circa quam non facit resistantiam, et quia incontinens solum assuefit peccare ex passione, non vero ex habitu, et malitia, passio autem quamvis frequenter vincat, non tamen habituatur voluntatem ad eligendum, sed solum relinquit illam dispositam, ut non resistat passioni, sed ducatur ab illa, ideo ex frequentatis actibus incontinentiæ, non generatur habitus, sed dispositio prava voluntatis, cujus signum est, quod voluntas non firmatur erga objectum pravam, sed potius transacto actu et passione incontinens sentit pœnitentiam, imtemperatus autem non, quia habet habitum eligendi prave, non autem solum dispositionem non resistendi. Et sic de incontinentia agit quæstione CLVI.

Secunda pars potentialis temperantiæ est clementia, et mansuetudo ad quas pertinet refrænare iram in ordine ad malum alienum, non tamen in materia principale temperantiæ, quæ est concupiscentia. Differt autem mansuetudo, et cle-

mentia, quia clementia habet pro materia mitigationem pœnarum, præsertim legalium intra limites tamen justitiæ, et ideo est superioris ad inferiorem, et maxime decet principem: mansuetudo autem moderatur iram, ut illativam mali, non autem pœnas legis, et ideo mansuetudo proprie versatur inter æquales. Et de istis agit quæstione CLVII.

De vitiis autem oppositis istis virtutibus agit duabus quæstionibus sequentibus. Et primo, agit de vitio opposito mansuetudini, quod est iracundia, quæ per excessum opponitur mansuetudini, nam per defectum opponitur aliud vitium innominatum, scilicet defectus iræ, quando etiam cum causa rationabili aliquis non vult irasci. Et quia vindicta est valde appetibilis, utpote valde satiativa, ideo habet rationem finis propter quem multa alia fiunt, vel non recusantur, ideoque est vitium capitale. Habet autem plures species in ratione peccati, licet ira quæ est passio sit ejusdem speciei, eo quod ex diverso motivo aliqui moventur ad vindictam, alii enim dicuntur acuti, qui accelerant motum iræ ex vindicta repentina apprehensa; alii dicuntur amari, quia nimiam tristitiam concipiunt ex injuria, et quasi felle replentur, et ex hoc motivo excitant iram. Alii denique dicuntur difficiles, quia apprehendunt vindictam ut satiativam et sic nimis afficiuntur ad illam, et difficile removentur. De his ergo agit quæstione CLVIII.

De vitio autem opposito clementiæ agit quæstione CLIX. Est autem crudelitas, qua quis habet animum crudum, et non levem in mitigandis pœnis propter culpas. Quod si excedat in ista crudelitate gaudendo de cruciatu aliorum propter delectationem de pœnis dicitur feritas, seu sævitia, quia in hoc bestiis



assimilatur homo, et de his agit quæstione CLIX.

Tertia pars potentialis temperantiæ est modestia. Et licet aliqui nimis ample accipiant modestiam pro moderatione omnium actuum interiorum, vel exteriorum præter delectationes tactus : alii autem nimis stricte accipiant modestiam pro sola moderatione actuum exteriorum : tamen Divus Thomas accipit modestiam media via, prout complectitur moderationem circa omnes actiones quæ ordinantur ad compositionem, et maturitatem, et sic complectitur aliquas actiones interiores, et aliquas exteriores, dividiturque a Divo Thoma in quatuor species, quia quatuor sunt in quibus homo maxime compositionem, et maturitatem ostendit, non erga malum alienum, sicut clementia, et mansuetudo, sed circa proprias actiones. Primum est in appetitu excellentiæ, quo aliquis vult supra alios efferri, et non tenere locum suum, et ita maxime tollit ordinem, et compositionem si nimius sit. Secundum est in appetitu curiositatis vanæ circa cognitionem rerum præsertim sensibilium, hoc enim maxime solvit interiorem compositionem, et divertit a gravitate negotiorum. Tertium est circa actiones exteriores sive ludieras in quibus maxime relucet hominis compositio, et gravitas. Quartum est circa apparatus exteriorem, et ornatum personæ, in quo maxime dominatur luxus, et ita maxime indiget compositione, et modestia. Ei circa primum versatur humilitas. Circa secundum studiositas. Circa tertium in rebus ludicris versatur eutrapelia, in seriosis bona ordinatio. Circa quartum versatur ornatus. Sic ergo agit de modestia in communiquæstione CLX.

Exinde vero agit de speciebus modestiæ ordine posito. Et primo, de humilitate. In qua considerat

primo ipsam virtutem. Secundo, virtutum oppositum, quod est superbia. Tertio, specialiter de superbia primi hominis, et pœnis ipsam consequentis. Circa humilitatem ostendit proprium motivum humilitatis, et moralitatem ; ejusque vim in refrænando, et detinendo motum in honores improporcionatos ex consideratione propriorum, ex quo etiam facit æstimare se indignum eo honore quo dignus est absolute, et in re, quia vere æstimat se indignum honore quem habet, quantum est ex parte proprii defectus, licet ex parte donorum Dei non æstimet se indignum, nec dejiciat animum. Unde motivum humilitatis maxime oritur ex reverentia, et subjectione ad Deum et ad alios homines, comparando ad illos, defectus proprios, ex quibus considerat se indignum. Unde magnanimitas, et humilitas versantur circa idem, scilicet circa honores proportionatos, sed ex diverso motivo, magnanimitas quasi ascendendo, et impellendo ad magnos honores, proportionatos tamen secundum dona Dei, et perfectiones proprias ; et secundario reprimit honores improporcionatos, non quidem ex consideratione defectus proprii, ut humilitas, sed ex comparisone honoris improporcionati ad proportionatum. Humilitas vero quasi descendendo in consideratione proprii defectus reputat quidem se indignum omni honore quantum est ex vi defectuum, sistit tamen in honore proportionato sibi, non dejiciendo animum ultra id quod sibi debetur quantum est ex parte donorum Dei, et ita procedit refrænando, et ponendo modum in motibus tendentibus immoderate in excellentiam. Et ideo, quia materia refrænationis ejus non est delectatio tactus, quæ est principalis materia temperantiæ, sed excellentia propria, ideo est pars potentialis temperantiæ. Ex parte

tamen motivi ex quo procedit, scilicet ex reverentia divina respectu cuius recognoscit proprios defectus, excellentior est reliquis virtutibus moralibus. Unde etiam resultat maximus profectus, scilicet quod homo subiciat se omni ordinationi rectæ, quia respectu nullius regulæ se æstimat excellentiorem. Et sic agit de humilitate quæstione CLXII.

Secundo, considerat vitium oppositum, quod per excessum est superbia, per defectum vero nimia abjectio, quando quis applicat se ad vilia, etiam ultra quam decet virtuosum, etiam secundum dona Dei. Superbia autem directe opponitur humilitati tum ex parte motivi ejus, tum ex parte materiæ circa quam versatur, tum ex parte objecti, quod appetit. Ex parte motivi, quia humilitas ex reverentia divina subicit se, et reputat se indignum omni honore quantum est ex parte sui defectus; superbia vero excutit a se divinam reverentiam, vel positive, et directe contemnendo Deum, quod est summum genus superbiæ, vel privative tantum quando quis ad prosequendam excellentiam propriam subtrahit se a Deo non dando ei reverentiam, et honorem, sed sibi arrogando. Ex parte materiæ, quia humilitas respicit defectus proprios, superbia ambulat in magnis, et mirabilibus super se. Ex parte objecti, quia humilitas respicit propriam dejectionem quantum est ex parte suorum defectuum, superbia propriam celsitudinem non in hac, vel illa materia, sed in omnibus, et ita licet materialiter, seu ex parte materiæ remotæ videatur superbia generaliter includi in omni peccato, quatenus in eo invenitur aliquis contemptus Dei avertendo se ab ejus regula, et lege, tamen formaliter superbia est speciale peccatum ex parte sui motivi, quatenus intendit propriam excellentiam in quacum-

que materia, et ideo est vitium capitale, quia excellentia est multum appetibilis, et ita habet rationem finis propter quam multa possunt appeti, vel non recusari. Et habet pro subjecto voluntatem, quia non respicit solam excellentiam corporalem, sed etiam spiritualem, et universaliter omnem in quacumque materia, et ideo pertinere debet ad voluntatem, quæ est potentia spiritualis, et universalis, quatenus habet vim tendendi in res arduas per spem, et audaciam, etc. Et sic de superbia agit quæstione CLXII.

Quia vero in superbia habet specialem considerationem, sicut et gravitatem peccatum primi hominis, agit de illo hic D. Thomas. Voluit enim primus homo esse sicut Deus non in similitudine naturæ, sed in similitudine scientiæ, sicut Angelus in similitudine potestatis: Angelus enim ex sua natura erat plenus scientia, homo vero eam habebat infusam ex gratuita donatione non ex sua natura, et ideo Angelus non in scientia, sed in potestate, et maiestate voluit esse similis Deo appetens sedere in monte testamenti quasi independentem, vel singulariter volens esse magnus. Homo vero voluit esse similis Deo in plenitudine scientiæ volens scire bonum, et malum sicut dii sine subiectione, et regulatione ad Deum. Et sic de superbia, et gravitate hujus peccati agit quæstione CLXIII.

De effectibus vero hujus peccati, id est, de pœnis ex illo secutis, ut de morte, exclusionem a paradiso, et aliis similibus, agit quæstione CLXIV. De causa vero hujus peccati, scilicet de tentatione, et modo atque ordine, quo gesta est, agit quæstione CLXV.

Secunda species modestiæ est studiositas, quæ refrænât excessivum appetitum sciendi, seu curiositatem. Unde studiositas non versatur imme-



diatē circa ipsam cognitionem, sed circa applicationem ad cognoscendum, quæ applicatio est actus voluntatis, qui dicitur usus, et ideo studiositas est in voluntate, tum propter actum quem refrænât, qui est applicatio voluntatis, tum propter amplitudinem materiæ, circa quam versatur, id est, circa applicationem ad cognoscendum, tum cognitione intellectiva tum sensitiva. Et quia moderatur appetitum seu applicationem cognoscendi, ideo est virtus moralis, et de illa agit quæstione CLXVI.

De opposito autem vitio, quod est curiositas, agit quæstione CLXVII. Importat autem inordinatum excessum circa applicationem voluntatis ad cognoscendum, unde oportet formalissime intelligere materiam hujus vitii, scilicet quod sit ordinata applicatio ad cognitionem in quantum cognitio; nam etiam luxuriosus, et gulosus quærent inordinatum usum tactus quem sentimus, et cognoscimus, non tamen ad cognoscendum, sed ad delectandum, curiosus enim quærit sensibilia etiam si molestant quia solum quærit eorum cognitionem. Et ex radice discernitur delectatio curiosa a libidinosa, quod ista nascitur usu tangibilium ut delectant, illa ut præcise faciunt cognoscere.

Tertia species modestiæ est circa actiones, seu motus exteriores, sive seriosos, sive ludicros, circa quos versatur eutrapelia, et bona ordinatio, non quidem in ratione debiti, et honestatis sicut affabilitas, et veritas, quæ sunt partes justitiæ, sed secundum moderationem ut non excedat quis aut deficiat in his, quæ agit secundum compositionem, et decentiam externam etiam in recreatione ludicra. Et de his virtutibus, et superfluitate, ac defectu ludi agit quæstione CLXIX.

Quarta species modestiæ est circa

apparatum exteriorem in vestitu, et comitatu, et omni ornatu externo, de quo et vitiis oppositis, præsertim de superfluo ornatu in mulieribus, et cultu fucato agit quæstione CLXIX.

Ultimo, agit de præceptis temperantiæ, præsertim circa res venereas, et præceptis aliarum virtutum temperantiæ adjunctarum, quæstione CLXX.

#### DE SPECIALIBUS STATIBUS.

Post explicatas omnes virtutes, et vitia, quæ generaliter ad omnes homines pertinere possunt, agit ultimo loco de his, quæ specialiter ad aliquos status, vel condiciones homines pertinere possunt. Et non consideratur a theologo status ordinis politici, sed ordinis ecclesiastici, et christiani, qui a Spiritu Sancto descendunt dividente singulis prout vult. Has autem condiciones, et ministeria reducit Apostolus ad tria genera I ad Corinth. XII, ubi dicit: *Divisiones operationum, et divisiones ministrationum.* Ubi dicendo divisiones gratiarum, significat se loqui de gratiis gratis datis, quæ non dantur omnibus communiter, sed dividuntur aliquibus. Gratiæ autem gratis datæ dividuntur per tria genera, nam quædam pertinent ad cognitionem, ut prophetia, discretio spirituum, etc. Quædam pertinent ad locutionem, ut sermo sapientiæ, donum linguarum, etc. Quædam pertinent ad operationem, ut gratia sanitarum, et gratia virtutum. Circa voluntatem autem magis versatur gratia sanctificans, et charitas, quæ rectificat circa ultimum finem, quam gratia gratis data. Per divisiones autem operationum intelligit D. Thomas diversos modos vivendi sicut est vita activa, et contemplativa, quæ dicuntur diversæ vitæ,



quia diversis actionibus, seu operationibus exercentur. Per divisiones denique ministrationum intelligit diversos status, officia, et ministeria, quæ sunt in Ecclesia, sicut est status episcoporum, religiosorum, etc. Ex his enim omnibus componitur corpus mysticum Ecclesiæ.

GRATLÆ GRATIS DATÆ.

Et primo, incipit a divisionibus gratiarum, seu a gratiis gratis datis. In quibus secundum tria genera posita, primo occurrunt ea quæ pertinent ad cognitionem, et exigunt speciale lumen, quod sub lumine prophetico comprehenditur. Circa prophetiam autem primo considerantur ea quæ pertinent ad prophetiam secundum se, deinde quæ pertinent ad specialem quamdam perfectionem prophetiæ, quæ dicitur raptus. Circa prophetiam quatuor considerantur. Primo, ipsa essentia prophetiæ. Secundo, causa ejus. Tertio, medium, seu species quibus est. Quarto, divisiones ejus.

Circa primum, considerat essentiam prophetiæ, tum ex parte sui generis, quia pertinet ad cognitionem; tum ex parte differentiæ, quia pertinet ad revelationem divinam per modum transeuntis repræsentantem, et manifestantem aliquid, et ex parte objecti materialis extendit se ad omne illud quod subicitur divino lumini, præcipue tamen se extendit ad futura, seu longe distantia. Pertinet ad cognitionem prophetia formaliter, licet dispositive ad voluntatem pertinere possit. Duplex enim, actio ex parte Dei, et passio ex parte nostra concurrit ad prophetiam. Una quasi antecedenter disponens, scilicet motio voluntatis qua elevetur intentio mentis ad percipienda divina, et hæc dicitur inspiratio, Job xxxii: *Inspiratio*

*Omnipotentis dat intelligentiam.* Alia est revelatio, quæ illustrat intellectum ut percipiat quæ sibi a Deo revelantur, ibi completur prophetia, quia ibi tollitur obscuritas ignorantiae formaliter, Job xii: *Qui revelat profunda de tenebris.* Hoc autem lumen non datur per modum habitus intellectui prophetæ sed per modum luminis transeuntis, qui datur dependenter ab inspiratione, et revelatione actuali, eo quod prophetia ordinatur ad cognoscendas res supernaturales, et nobis occultas non cognitæ principiis in quibus continentur, eo quod propheta, non videt divinam essentiam, in qua talia objecta continentur, nec ad illius visionem potest continuari, sicut theologia nostra, et scientia infusa, sed potius visa divina essentia, prophetiæ evacuabuntur, prophetia enim videt res quasi in similitudine, et ænigmate, et a longe, in divina autem essentia omnia videntur in pleno lumine, et sic non potest propheta ex principiis in se permanenter, et habitualiter habitis cognitionem sui objecti deducere, ideoque dependet ab aliqua illustratione, sine manifestatione actualiter facta ab alio, qui illa principia videt, scilicet a Deo. Fides autem infunditur per modum habitus, quia non datur ad videndum rem aliquam ex vi aliquus principii, seu illustrationis, sed ad assentiendum testimonio dicentis, ideoque non est lumen pure intellectuale, quod radicem habeat in aliqua manifestatione suorum principiorum, sed est lumen intellectus, ut moti a voluntate, et in ipsa habet suum principium. Et sic agit de essentia prophetiæ, quæstione CLXXII.

Secundo, agit de causa prophetiæ efficiente. Et quidem respectu prophetiæ supernaturalis quantum ad infusionem luminis prophetici, immediata causa est Deus, licet quan-

tum ad propositionem objectorum, et dispositionem atque coordinationem specierum, tam ex parte imaginativæ, quam intellectus, mediantibus Angelis causetur prophetia, sicut unus Angelus illuminat alium. Prophetia autem naturalis, qua cognoscuntur aliqua futura in causis naturalibus, vel ex impressione dæmonum, non habet pro causa immediata Deum, et de hoc agit quæstione CLXXII.

Tertio, agit de medio, per quod lumen propheticum attingit objecta. Et hoc medium sunt species aliquæ creatæ seu similitudines quibus res prophetatæ repræsentantur, quæ aliquando infunduntur de novo a Deo, aliquando quæ sunt acquisitæ per sensus, novo et superiori modo coordinantur secundum quod requiritur ad habendum iudicium de illis rebus in quo iudicio completur actus propheticus. Nec requiritur alienatio a sensibus præsertim interioribus, sed prophetia ordinarie fit cum conversione ad phantasmata, et de hoc agit quæstione CLXXIII.

Quarto, agit de divisionibus prophetiæ. Potest autem dividi prophetia, vel ex parte suæ rationis formalis essentialiter, vel ex parte sui objecti materialis, aut ex parte medii per quod fit representatio rei prophetatæ, secundum magis, vel minus abstractas, aut expressas similitudines, et duplex hæc divisio ultima, est accidentalis. Primo modo prophetia est unius speciei atomæ nec dividitur in alias species, quia ratio formalis est eadem, scilicet revelatio divina extra Verbum revelans, sicut etiam lumen revelationis fidei est unius tantum speciei, et sic dixit sanctus doctor supra, quæstione CLXXI, articulo III, ad tertium, quod prophetia habet unitatem specificam formaliter. Secundo modo dividitur prophetia in prophetiam

præscientiæ, et comminationis; nam prophetia præscientiæ respicit res, ut absolute faciendæ sunt: comminationis autem secundum ordinem conditionatum, et quantum est ex parte causarum inferiorum dispositarum ad ponendum effectum. Tercio modo distinguuntur tria genera prophetiæ, duo extrema quæ proprie non attingunt rationem prophetiæ, sed vel deficiunt ab illa, vel excedunt, et unum medium, quod est proprie prophetia. Primum extremum infimum, et imperfectum est quando aliquis agitur instinctu, aut inspiratione Dei, sed non accipit illustrationem supernaturalem, ut quando Samson fuit motus ad percutiendos Philisthæos. Aliud extremum est per excessum, quando aliquis accipit illustrationem tam perfectam, ut habet visionem pure intellectualem circa veritates supernaturales sine visione imaginaria citra visionem tamen divinæ essentiæ, ut fortassis contingit in raptu, et pertinet ad excellentissimos prophetas, sicut ille qui dicit II Regum XXIII: *Mihi locutus est fortis Israel, sicut lux auroræ mane absque nubibus rutilat.* Ubi ex parte luminis ponitur claritas non sicut solis, qualis est visio essentiæ divinæ, sed inferior ad illam, sicut lux auroræ quæ tamen excedit noctem, et obscuritatem fidei: ex parte autem ejus quod videtur, ponitur evacuatio nubium, id est, phantasmatum corporalium. Medium autem genus prophetiæ est quando aliquid revelatur, cum corporali, vel imaginaria visione, hæc enim involvit intelligibilem veritatem velamine aliquo, vel obscuritate ex parte rei visæ, quasi lux inter nubes, et hoc pertinet proprie ad prophetiam, dicitur enim II Petri I 19: *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes tamquam lucernæ lucenti in caliginoso loco, ubi caligo prophetiæ*



non ponitur ex parte luminis seu lucernæ, sed ex parte rei visæ seu medii in caliginoso loco, et quasi inter nubes. Et in hoc genere prophetiæ sunt diversi gradus, quia aliquando revelatur aliquid, cum signo corporali externo sicut olla succensa, et virga vigilans, Hieremiæ 1. Aliquando in sola visione imaginaria aliquid auditur, vel videtur, et quanto expressius, tanto est altior gradus, ut si quis videat vigilando, perfectius est, quam dormiendo. Et iterum si vigilando videat personam sibi loquentem, vel in specie Angeli, vel in specie Dei, tunc enim est signum, quod magis appropinquat ad causam prophetiæ. De his ergo divisionibus prophetiæ, et quomodo nulla earum conveniat beatis, quia in ipso Deo immediate omnia vident, agit quæstione CLXXIV.

Post prophetiam agit de raptu, qui non importat distinctum lumen a prophetico, sed modum specialem, scilicet quod fiat modo quodam elevante cognitionem a suo connaturali modo, qui est per conversionem ad sensus, raptus autem alienat a sensibus ad percipienda divina, quando est raptus supernaturalis, licet aliquando fiat alienatio a sensibus etiam per causas naturales, ut in arreptitiis. Raptus ergo importat hunc modum excedentem connaturalem modum cognitionis, et ita fit cum quadam violentia abstrahente intellectum a connaturali modo cognoscendi, quæ violentia non competit voluntati, quando excessive fertur in rem amatam per extasim, quia totum hoc fit per amorem, et voluntariam inclinationem. Et de hoc agit quæstione CLXXV.

Secunda gratia gratis data est donum linguarum, quod quantum ad substantiam aliquid naturale est, scilicet diversa idiomata scire, quoad modum autem potest esse super-

naturale, vel quia infunditur a Deo, et non acquiritur, sicut aliæ scientiæ naturales possunt per accidens infundi, vel quia loquendo propria lingua fit divinitus, ut intelligatur aliquis ab hominibus alterius linguæ; convenientius autem fit, priori modo, ut etiam ille, qui loquitur possit alios loquentes suis linguis intelligere. Et de hoc agit quæstione CLXXVI.

Tertia gratia gratis data est gratia sermonis, id est, quod aliquis habeat efficaciam in persuadendo, tum quoad instructionem intellectus audientis, tum quoad movendum affectum, ut libenter audiat, et amet ea quæ proponuntur. Ad quod non requiritur superaddi novum habitum cognoscitivum, sed solum sic moveri a Deo hominem in loquendo, quod bene proponat, et audiatur, et sic persuadeat. Et de hoc agit quæstione CLXXVII.

Quarta gratia gratis data est gratia miraculorum quæ etiam appellatur operatio virtutum, et sub ea continetur gratia sanitatum, quia etiam miraculose sanat. Ad faciendum autem miracula non datur homini aliqua potestas habitualis, quia nulla potestas creata per modum causæ principalis, et ad suum libitum potest operari supra totum communem cursum naturæ immutando res ipsas, sed Deus utitur tamquam instrumento, aliquo actu inferiori, vel exteriori hominis ad faciendas tales immutationes ad confirmationem fidei, et utilitatem Ecclesiæ, et de hoc agit quæstione CLXXVIII.

#### DIVISIONES OPERATIONUM.

Post divisiones gratiarum quæ sunt gratis datæ, sequuntur divisiones operationum secundum quas homines vivunt, et ideo generaliter reducuntur ad illam duplicem vi-



tam activam et contemplativam, eo quod propria vita hominis est secundum rationem; ratio autem dividitur adæquate in speculativam, et practicam, et hæc est activa vel contemplativa. Et ideo agit de vita activa, et contemplativa, primo in communi quantum ad utrumque membrum divisionis, quæstione CLXXXIX. Secundo, de qualibet seorsum secundum se. Tertio, de comparatione utriusque inter se.

In speciali ergo agit de vita contemplativa, in qua considerat ejus essentialiam, objectum, actus, et dispositiones antecedentes, et concomitantes. Essentialis ratio contemplativæ intendit solam veritatis cognitionem. Præcipua autem veritas, quæ intendi potest est cognitio finis ultimi, qui est veritas divina. Et quia vis appetitiva est quæ intendit, et ex intentione movet alias potentias etiam ipsum intellectum, ideo vita contemplativa motive est in voluntate, formaliter in intellectu. Et ex parte voluntatis pertinent dispositive ad ipsam, et anteceder, ad virtutes morales quibus perficitur pars appetitiva, ne ratio contemplantis perturbetur per passiones, et sic ut moveatur quis ad contemplandum præsupponitur voluntas quieta et rectificata per virtutes. Ex parte autem virtutis intellectivæ in qua formaliter exercetur contemplatio etiam plures actus concurrunt; contemplamur enim veritatem aliquam deductam ex principiis quibus nobis manifestatur, et ideo requiritur primo acceptio principiorum: deinde deductio, seu manifestatio veritatis contemplandæ ex illis, et tandem circa veritatem deductam fixa cognitio, et hæc est ipsa contemplatio. Ex parte objectorum, licet principaliter versetur circa veritatem divinam, tamen ut perveniat ad illam progreditur per effectus creatos tamquam per dispositiones antece-

dentes, nec tamen pervenit ad visionem Dei nisi in alia vita. Et de hoc agit quæstione CLXXX.

Secundo, agit de vita activa, quæ essentialiter ordinatur ad operationem, et ideo virtutes morales per quas dirigimur in operationibus virtuosis non solum dispositive, sed etiam essentialiter pertinent ad ipsam, cum per eas exerceatur. Et de hac agit quæstione CLXXXI. De comparatione autem utriusque vitæ activæ, et contemplativæ inter se, puta quæ sit dignior, et quænam majoris meriti ex suo genere, et an se invicem impendant, agit quæstione CLXXXII.

#### DIVISIONES MINISTRATIONUM.

Post divisiones gratiarum, et operationum sequitur agere de his quæ pertinent ad divisiones ministratum secundum varia officia, et status, quæ ministrant in Ecclesia. Circa quod considerat duo. Primo, ipsam rationem status, et officii in communi, deinde in particulari. Circa primum, distinguit D. Thomas triplicem diversitatem in membris Ecclesiæ, qui sunt fideles. Una quæ ordinatur ad perfectionem, alia quæ ordinatur ad actionem, tertia quæ ordinatur ad pulchritudinem, et ordinatam dispositionem Ecclesiæ. Ad perfectionem ordinatur diversitas statuum, sicut dicitur status perfectorum proficientium, et incipientium. Dicitur enim status dispositio aliqua secundum aliquam immobilitatem, et quietem, quia tunc statum cum quiescitur. In moralibus autem immobilitas fit secundum aliquam obligationem præsertim procedentem ex voto, vel contractu, et sic secundum rationem obligationis sumitur ratio status, sicut est status matrimonialis, religiosorum, episcoporum, etc. Et secundum quid,

et imperfecte invenitur status in proficientibus, et incipientibus. Ad actiones autem diversas exercendas ordinantur in Ecclesia diversa officia, quia ut dicitur Romanor. XII : *Non omnia membra eundem actum habent*, sicut est de officio diaconi, et subdiaconi, etc. Ad pulchritudinem autem quæ consurgit ex distinctione, et dispositione ordinis in Ecclesia ordinatur diversitas graduum, ut scilicet in officiis, et statibus alius habeat inferiorem gradum, alius altiore. Et de hoc agit quæstione CLXXXIII.

In particulari autem non agit hic D. Thomas de diversitate officiorum, vel graduum quæ pertinent ad sacra ministeria, quia de his agitur tractando de Sacramento ordinis. De statibus etiam, omittit statum matrimonii, pertinet enim ad Sacramentum matrimonii. Unde solum tractat de statu perfectorum : nam status incipientium, et proficientium reducuntur ad statum perfectorum sicut imperfectum ad perfectum. Status ergo perfectorum consideratur a D. Thoma dupliciter. Primo in communi. Secundo in speciali quoad duplicem statum episcoporum et religiosorum. In communi considerat statum perfectionis, quod sumitur ex charitate, quæ ut dicit Apostolus est vinculum perfectionis, eo quod unit nos Deo in quo consistit summa perfectio nostra. Potest autem dupliciter perfici charitas uno modo per totalem exclusionem sui contrarii, id est, peccati mortalis, et sine hac perfectione non potest charitas haberi, alio modo per exclusionem eorum quæ impediunt, et retardant excellentiam charitatis, sive quantum ad Deum, sive quantum ad proximum, quæ excellentia major charitatis consideratur in majori vacatione amoris Dei, vel beneficentiæ erga proximos, et ad hæc ordinantur consilia quibus me-

lius disponimur ad vacandum Deo. Et quia status importat obligationem aliquam qua aliquis immobilizatur ad aliquid, ideo non est idem esse perfectum, et habere statum perfectionis, sed status involvit obligationem ad perfectionem, non autem omnis qui se obligat ad aliquid, statim habet illud. Quare status perfectionis sunt in charitate, et vita christiana. Et nascitur duplex modus talis obligationis : nam vel potest aliquis se obligare ad faciendum ea quibus acquirit sibi perfectionem, vel ad faciendum ea quibus aliis eam communicat ; et primo modo est status perfectorum quasi passive, et tales sunt religiosi, per religionem enim intendunt fieri perfecti in se. Secundo autem modo est status perfectorum quasi active, sicut sunt prælati ad quos pertinet alios pascere, et docere, quod est communicare perfectionem, sed non qualescumque prælati hunc statum habent, sed illi, qui ex obligatione perpetuo adstringuntur ad pascendos alios etiam ponendo pro ovibus animam suam, qui est excellentissimus actus charitatis, et tales sunt episcopi, unde et convenienter ex primo ordine status perfectorum transitur ad secundum, id est, ex religiosis episcopi assumuntur, si tamen religiosi sunt. De hoc ergo agit quæstione CLXXXIV.

In speciali autem agit primo, de statu episcoporum, qui est perfectior. Quomodo videlicet possit appeti si desideretur ut opus, non si desideretur ut prælatio, et dignitas. Unde Apostolus non dixit : Qui episcopatum desiderat, bonam prælationem desiderat, sed bonum opus, loquens valde formaliter in ly opus, quasi dicat magnum opus in ratione operis desiderat. Et similiter, an possit recusari, vel deseri propter periculum, etc. et de his agit quæstione CLXXXV.



Secundo, agit de alio statu perfectionis, scilicet religiosorum de quo tractat quatuor. Primo, in quo consistat ille status. Secundo, quæ actiones licite conveniant religionis. Tertio, de divisione religionum. Quarto, de ingressu in religionem. Circa primum, status religionis importat mancipationem, et obligationem ad serviendum Deo, et tendendum ad perfectionem charitatis per exclusionem eorum quæ id possunt impedire. Et quia tria sunt, quæ hominem maxime retrahunt, et impediunt a Deo, scilicet bona exteriora, quæ possidentur, bonum proprii corporis, quod per delectationem sensibilium impletur, inter quæ excellunt delectationes venereæ, et denique bonum propriæ voluntatis, quod maxime consistit in libertate propria, ideo status perfectionis in religionis tria ista debet amputare. Primum per votum paupertatis, secundum per votum castitatis, tertium per votum obedientiæ, et debent esse voto firmata, ut perpetuam stabilitatem habeant ex parte sui sicut requiritur ad rationem status. Et ad hæc tria reducuntur omnia, quæ sunt in mundo, scilicet concupiscentia carnis, contra quam est castitas : concupiscentia oculorum, quæ pertinet ad possessionem divitiarum, contra quam est paupertas : superbia vitæ, quæ est libera elatio spiritus, contra quam est subjectio obedientiæ. Et de hoc agit quæstione CLXXXVI.

Circa secundum, excludit ea quæ aliqui dicebant circa actiones religiosorum volendo non esse illis li-

eitas, sicut docere, prædicare, tractare sæcularia negotia quando id exigit charitas, emendicare, et de eleemosynis vivere, et aliæ similes actiones, quæ ad finem charitatis ordinantur, et contra regulam non sunt, quas ostendit licere religionis quæstione CLXXXVII.

Circa tertium, scilicet divisionem, et varietatem religionum, ostendit omnes religiones convenire in uno fine communi, scilicet quod ad perfectionem charitatis tendant, sed differre in mediis, seu finibus particularibus quos unaquæque intendit ad assequendum diversimode istum finem, vel etiam secundum quod habentur in una religione diversa exercitia, quam in alia secundum maiorem, vel minorem rigorem, vel austeritatem, etc. Unde ad omnia illa ad quæ se extendit perfectio charitatis circa Deum, et proximum potest religio tendere, et secundum diversa opera diversimode institui, v. g. ad opera vitæ contemplativæ, ut ad orandum, studendum, psallendum, vel ad opera vitæ activæ, ut ad docendum, prædicandum, redimendum, curandum infirmos, vel etiam ad utraque opera simul, scilicet vitæ activæ, et contemplativæ, et de his agit quæstione CLXXXVIII.

Circa quartum, scilicet ingressum religionis ostendit, qui sint apti ad ingressum, quomodo liceat obligari voto ad illum, et quomodo possint pueri ad religionem induci, et admitti, quomodo etiam liceat de una religione ad aliam transire, et alia similia ad ingressum pertinentia tractat quæstione CLXXXIX.

---



## ORDINATIO TERTIÆ PARTIS

## PER SUAS MATERIAS, ET QUÆSTIONES.

Postquam D. Thomas egit de Deo, ut est in se, et ut est causa effectiva creaturarum, et specialiter finis creaturæ rationalis ad quem pervenire potest per suos actus, restat agere de Deo, ut est via per quam regredimur ad ipsum per redemptionem a peccatis, quod est agere de Deo, ut Salvatore de cujus gratiæ plenitudine omnes accepimus; et a quo derivatur tota efficacia, et valor reparationis nostræ ad Deum. Et tractatum istum de Deo Salvatore dividit D. Thomas in tres partes principales. Primo enim agit de ipso mysterio incarnationis, et de perfectionibus convenientibus Christo, de ejusque actionibus, et vita usque ad quæstionem LX. Secundo, agit de mediis quibus ei unimur, et quibus reparationem hanc nobis applicat, scilicet de Sacramentis. Tertio, de ipso effectu, et fine ad quem pervenimus per hanc reparationem, scilicet de gloria immortalis.

## MYSTERIUM INCARNATIONIS.

Ad explicandum incarnationis mysterium præmittit D. Thomas, in quæstione I id quod pertinet ad quæstionem an est, videlicet de convenientia incarnationis. Cujus principalis causa, et motivum ex parte Dei fuit ejus immensa bonitas, et: *Viscera misericordiæ quibus visitavit nos Oriens ex alto*. Ex parte autem nostri motivum principale fuit salus nostra, propter quam descendit de cœlis, et homo factus est. Unde consideratur a D. Thoma convenientia incarnationis, et ex parte

Dei, ut maxime se communicaret creaturæ, et necessitas ex parte nostri non absoluta, sed ut talis finis consequeretur, scilicet satisfactio pro peccato rigorosa, et plena redemptio. Et ex eodem principio etiam colligit, quod si hæc redemptio fuit motivum propter quod incarnatio decreta est, si hoc motivum cessaret, aliud decretum daretur, ut alio modo veniret, vel absolute non veniret. Et ita de hac convenientia incarnationis agit quæstione I.

Exinde expedita quæstione an est, transit D. Thomas, ad explicandam rationem, et substantiam hujus mysterii. Tota autem substantia incarnationis consistit in unionem duarum naturarum divinæ, et humanæ in una Persona Verbi. Unde ejus consideratio consistit, tum in cognitione extremorum, et ita primo agit de ipsa unionem. Secundo, de extremis unitis. De unionem considerat ejus rationem ostendendo esse longe diversam ab omni ea, quam agnoverunt philosophi, et ex illis acceperunt hæretici. Philosophi enim nunquam agnoverunt unionem substantialem, quæ esset ad aliquod suppositum, et non ad constituendam aliquam naturam, sed potius naturas relinqueret inconfusas, et impermixtas in eadem persona. Unde hæretici hoc etiam non valentes intelligere declinaverunt in duos extremos errores. Quidam enim, ut Eutyches, et Dioscorus nimium volentes salvare, quod unio esset substantialis, dixerunt, quod facta erat unio in natura, ita quod ex divina, et humana resultabat una natura, non autem mane-

bat utraque inconfusa in eadem persona. Unde cogeantur admittere in natura divina mutationem, seu violationem. Alii per aliud extremum, ut Nestorius, ut salvarent omnimodam distinctionem et impermixtionem naturarum, negaverunt esse unionem substantialem, sed accidentalem, ponendo, quod utraque natura erat etiam distincta persona, et ita non uniebantur in eadem persona substantiali. Alii vero proprius accedentes ad veritatem catholicam dixerunt personam quidem in Christo esse unam, sed supposita duo, quia existimabant Verbum assumpsisse hominem suppositatum, et hunc ad suam personam assumpsisse, id est, ad suam dignitatem distinguentes inter personam et suppositum. Et denique alii ut hoc corrigerent dixerunt assumpsisse hominem non integrum, et suppositatum, sed seorsum corpus, seorsum animam, accidentaliter tamen unita Verbo. Fides autem catholica, hanc unionem sic explicat, quod persona, seu suppositum divinum (idem enim sunt) assumpsit ad se non quidem hominem suppositatum, sed naturam humanam constantem quidem corpore, et anima unitis in ratione naturæ, non tamen in se subsistentem, sed impedita propria personalitate suppositandam ipso supposito, et Persona divina. Et ita communicavit illi suum suppositum, non ut eam accidentaliter sustentaret, vel denominaret, sed ut substantialiter terminatam, seu subsistentem redderet. Et ideo ex tali unionem reddita est illa persona dupliciter subsistens, id est, in duplici natura, et ideo in ratione, et officio subsistendi composita est non simplex, id est, non in una tantum natura subsistens. De hac ergo unionem, et quid ponat, seu immutet ex parte humanitatis, et quomodo sit maxima unio ex parte ejus in quo

facta est, scilicet in persona, in Trinitate enim Personæ non uniuntur, sed sunt unum, et quomodo etiam dicatur facta per gratiam, et quæ merita ad eam concurrerint, tractat in quæstione II.

Explicata unionem agit de extremis unitis. Est autem quoddam extremum assumens, scilicet Verbum et aliud extremum assumptum, scilicet natura humana, cum qua aliquæ etiam perfectiones coassumptæ sunt ut gratia, et scientia; aliquæ etiam imperfectiones in natura assumpta derelictæ sunt. Primo ergo agit de extremo assumente, quod est persona ad quam fit assumptio, mediante omnipotentia tamquam virtute efficiente assumptionem, et ideo omnipotentia, seu natura dicitur principium quo assumendi. Persona autem assumens intelligitur terminare naturam assumptam ratione proprietatis relativæ, quæ est ipsa personalitas divina, et quia communicant relationes divinæ in eadem virtute possunt omnes Personæ assumere eandem naturam, et una Persona plures naturas, quia infinitæ eminentiæ est in terminando, et de hoc agit quæstione III.

Deinde, agit de extremo assumpto in quo primo consideratur ipsa natura assumpta, deinde perfectiones coassumptæ, et tandem imperfectiones. Circa ipsam naturam primo, consideratur natura ipsa ut res integra assumpta. Secundo, partes istius naturæ quas etiam assumpsit. Tertio, ordinem in assumendis partibus servatum. Circa ipsam naturam, ostendit assumptam esse naturam humanam in singulari, non tamen assumpsit hominem, vel personam, ne remanerent in Christo duæ personæ, et sic non fieret unio substantialiter, et de hoc quæstione IV.

Circa partes autem naturæ humanæ, quæ sunt corpus, et anima prout



constituunt naturam, ostendit illas fuisse unitas Verbo contra aliquos hæreticos, qui erraverunt, et circa corpus, et circa animam Christi. Quidam enim negaverunt corpus Christi fuisse verum sed phantasticum, ut Manichæi. Quidam vero dixerunt fuisse verum corpus, sed cœleste non corruptibile, neque ex carne et sanguine. Unde ostendit assumpsisse verum corpus, cum carne et sanguine, et omnibus partibus pertinentibus ad veritatem humanæ naturæ. Circa animam vero alicui hæretici negaverunt assumpsisse animam, sed Verbum loco animæ se habuisse, ut Arius et Apollinaris, quod erat tollere veritatem humanæ naturæ. Alii vero dixerunt habuisse animam, sed non mentem, sed loco mentis intrasse Verbum, ut quidam ex Apollinaristis dixerunt, et contra hos agit quæstione v.

Circa ordinem vero servatum in assumendis partibus, cum ordo attendatur penes prius, et posterius, distinguit prioritatem temporis, et naturæ. Et prioritas, seu ordo temporis omnino excluditur, quia Verbum assumpsit totam humanitatem simul, et consequenter omnes ejus partes. Prioritas autem naturæ, seu causalitatis attenditur, vel ex parte rei assumptæ, vel ex parte ipsius agentis, vel assumptis. Ex parte rei assumptæ invenitur una pars prior alia, verbi gratia anima quam corpus, tum dignitate, tum causalitate, reddit enim carnem informatam et animatam, et consequenter humanam. Et sic ex parte rei assumptæ media anima assumpsit corpus, tamquam mediante parte digniori, et significante, atque constituyente carnem, sicut et animam assumpsit mediante spiritu, quia per spiritum habet esse ad imaginem Dei, et consequenter congruit fini assumptionis, qui est reforma-

tio imaginis Dei in homine. Ex parte autem agentis ordo naturæ attenditur, tum in intentione, tum in executione. Ordine ergo intentionis prius assumpsit totam naturam, quam partes, quia id quod est totum et integrum, principalius et prius intentum est, quam quod est incompletum et imperfectum sicut partes. Ordine vero executionis est e contra, quia prius in executione incipitur ab imperfecto, quam consummetur, et compleatur perfectum, et sic inchoavit a partibus assumptionis. Et de isto ordine agit quæstione vi.

Post explicatum extremum assumptum quoad naturam, et partes ejus ex quibus constituitur, consequenter considerat perfectiones coassumptas in humanitate, quæ præcipue attenduntur ex parte animæ, quæ est capax istarum perfectionum. Et considerat tres perfectiones maximas in anima Christi, scilicet gratiam quæ perficiebat animam, et voluntatem; scientiam quæ perfecit intellectum; potentiam quæ excellentiam in operando præbuit.

Circa gratiam considerat D. Thomas ejus excellentiam primo, in quantum est gratia personalis, et speciales perfectiones ponit in anima Christi. Secundo, gratiam capitatis quatenus ex plenitudine sua potuit gratiam in alios derivare. Quantum ad primum ostendit fuisse in Christo gratiam habitualement, quæ accidentalem sanctitatem confert præter sanctitatem personalem quæ ex unione ad Personam Verbi anima non solum participavit accidentali modo divinam naturam, sed etiam ei immediate conjuncta est in persona, et consors facta est divinæ naturæ non mediante solum qualitate, sed etiam personalitate, et præter hoc habuit gratiam habitualement cum omni excellentia virtu-



tum, et donorum quæ imperfectionem aliquam status non habent, ut fides et spes. Et sic dicitur esse in eo plenitudo gratiæ, quia omnes effectus gratiæ, qui dicunt perfectionem in eo fuerunt; ac denique infinitas gratiæ quæ triplex esse potest, alia in substantia gratiæ, alia secundum quantitatem, alia secundum relationem. Infinitas in substantia gratiæ non est infinitas absoluta in omni genere (sic enim solus Deus est infinitus,) sed in genere determinato, scilicet gloriæ, et sic dicitur infinita illa forma in genere, et substantia talis formæ quæ habet omnem perfectionem pertinentem ad suum genus, et sic est idem infinitas, quod plenitudo. Infinitas secundum quantitatem, id est, secundum augmentum intentionis etiam datur in gratia Christi, quia est summa saltem de potentia ordinaria, quam naturaliter exigit illa species gratiæ, licet de potentia absoluta possit crescere, et non sit infinita. Infinitas secundum relationem est infinitas dignitatis moralis, quam gratia Christi habet ex conjunctione ad Personam divinam, et per respectum ad illam, et hoc modo etiam est infinita. Et de hac gratia sic personaliter considerata agit quæstione vii.

De gratia autem Christi prout est gratia capitis agit quæstione viii. Concurrit enim in gratia Christi triplex conditio, quæ in ratione capitis concurrit, et ideo metaphorice dicitur caput: invenitur enim ratio principii, seu primatus, ratio perfectionis, et ratio influxus, seu directionis. Ratio quidem principii, seu primatus, quia magis appropinquat ad Deum. Ratio perfectionis, quia in ipso est plenitudo gratiarum, sicut in capite est plenitudo sensuum. Ratio denique influendi, quia de plenitudine ejus omnes accepimus. Et hoc etiam respectu Angelorum quos præcedit in gratia, et

plenitudine, et derivat ad eos multos effectus gratiæ, etsi non per modum redemptionis. Et de ista gratia capitis agit quæstione viii.

Secunda perfectio assumpta a Filio Dei est scientia, in ipso enim sunt omnes thesauri sapientiæ, et scientiæ Dei. Et de hac scientia agit primo in communi, deinde in speciali. In communi ostendit non solum esse in Christo scientiam divinam, quæ convenit illi in quantum est Deus, sed etiam scientiam creatam, quæ convenit illi in quantum homo, et hæc est in triplici genere; est enim in illo scientia beata quantum ad visionem Dei, et est scientia per se infusa, qua cognoscit extra Verbum, tam supernaturalia, quam naturalia modo substantiarum separatarum. Et denique est cognitio naturalis secundum quam modo humano ex sensibus et phantasmatibus cognitionem hausit sicut cæteri homines. De hac scientia in communi agit quæstione ix. Exinde, agit de istis scientiis in particulari. Et primo, de scientia beata per quam intuitive anima Christi videt Deum, non tamen comprehensive; attingit tamen omnia quæ Deus attingit scientia visionis, quia omnia creata subjecta sunt ei, et de omnibus habet judicare, et ita omnia videt in Deo, et de hoc agit quæstione x.

Secunda scientia est per se infusa in qua consideratur, tum objectum ad quod extenditur, tum modus, et ratio talis scientiæ. Objectum quidem est omne illud ad quod se extendit revelatio divina et naturale lumen præter visionem divinæ essentiae, qui pertinuit ad visionem beatam. Modus autem hujus scientiæ consideratur in tribus. Primo, quod non habuit dependentiam a phantasmatibus de necessitate, sicut nec scientia quæ est in substantiis separatis. Secundo, quod non fuit dependens a discursu, licet po-

tuerit uti illo, juxta modum animæ rationalis. Tertio, fuit scientia habitualis, id est, distincta per diversos habitus, quia habuit species intelligibiles minus universales quam Angelis, et fundantes diversas scibilitates. Et de ista agit quæstione xi.

Tertia scientia est acquisita per quam cognovit Christus omnia quæ lumine intellectus agentis ex sensibus cognosci possunt. Nec tamen fuit per accidens infusa ista scientia, sed modo connaturali acquisita, supposito quod habebat alias scientias, et ita acquisitio istius non supponebat ignorantiam. Non tamen didicit aliquid ab hominibus, vel Angelis, sed ab objectis hausit, licet ministerio Angelorum potuerit uti ad præsentanda sibi aliqua objecta. Et de hoc agit quæstione xii.

Ultima perfectio, quam assumpsit anima Christi est potentia. Non quia omnipotentia divina sit ei communicata, sed quia potestatem habuit dupliciter. Uno modo ut causa principalis: alio modo ut instrumentalis; ut principalis habuit virtutem ad gubernandum proprium corpus, et disponendos actus suos, et ad illuminandum per gratiæ, et scientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales. Tamquam instrumentalis habuit potestatem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, quæ ordinari possunt ad mysterium incarnationis, non tamen ad creandum, vel annihilandum. Et de hac potestate agit quæstione xiii.

Numeratis perfectionibus assumptis in natura humana, considerat defectus, seu imperfectiones quas sustinuit, et assumpsit. Sunt autem in duplici genere, quædam ex parte corporis, quædam ex parte animæ: Ex parte quidem corporis assumpsit defectus, qui comitantur corpus passibile: *Vere enim languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Et ex suppositione,

quod assumpsit corpus passibile, etiam assumpsit necessitatem subiacendi eis ex parte naturæ, non necessitatem contractam ex peccato: simpliciter tamen volutarie assumpsit assumendo tale corpus. Et de his defectibus ex parte corporis agit quæstione xiv.

De defectibus autem ex parte animæ agit quæstione xv. Considerari enim possunt, vel ex parte intellectus quantum ad ignorantiam, vel ex parte voluntatis quantum ad peccatum, vel ex parte appetitus sensitivi quantum ad passiones regulatas, vel quantum ad exorbitantes per fomitem peccati. Igitur ex plenitudine gratiæ habitualis, et personalis exclusum est ab anima Christi quidquid peccati est actualiter, vel habitualiter, sive inclinationis, et fomitis in illud; totum hoc enim opponitur plenitudini gratiæ. Ex plenitudine autem scientiæ exclusum est quidquid ad ignorantiam privativam pertinet. Passiones autem regulatæ fuerunt in Christo etiam si pœnalitatem aliquam importent sicut tristitia, dolor, timor, ira, et similes, perfectissime tamen subjectæ rationi, et de his agit quæstione xv.

Explicato mysterio incarnationis quantum ad unionem, et extrema assumpta, ac perfectiones, et defectus humanæ naturæ, sequitur ordine doctrinæ agere de his, quæ consequuntur talen unionem, et mysterium, et attribuuntur Christo. Reducuntur autem ad triplicem differentiam. Quædam enim considerantur in ordine ad ipsum Christum quædam: quædam in ordine ad Patrem: quædam in ordine ad nos. In ordine ad Christum, cum mysterium in hoc consistat in communicatione duarum naturarum in unitate suppositi, tria consequuntur ex positione talis unionis. Quædam pertinent ad communicationem, quatenus præ-

dicata unius naturæ convenientia supposito dicuntur de altera in concreto, et hæc vocatur communicatio idiomatum. Quædam vero pertinent ad unitatem in ipso esse a persona. Quædam vero ad pluralitatem in operando, quia naturæ quæ sunt principium operationis manserunt inconsultæ.

Igitur de communicatione idiomatum, agit quæstione xvi, ostendens quod omnia prædicata, quæ ratione naturæ dicuntur de supposito possunt prædicari de utraque natura in concreto sumpta, quia sumi in concreto est sumi pro supposito, et sic verificatur, quod Deus est mortuus, et passus, etc. et quod homo est Creator, et Deus, etc. Si tamen sumantur naturæ in abstracto non fit talis communicatio, quia non sumuntur pro supposito, sed pro natura, et ista mansit inconflata, et sic est falsum, quod divinitas est mortua, vel quod humanitas creat, etc. Et similiter si interveniat aliqua appellatio, præcisio, vel applicatio, quæ impediatur istam communicationem sicut dicitur, quod homo ponitur in prædicamento, non tamen Deus. Si autem aliquod prædicatum non conveniat supposito solum ratione naturæ, sed etiam ratione sui, et importet aliquam repugnationem ad suppositum, non dicitur de illo absolute, sed solum cum reduplicatione naturæ, sicut non dicitur, quod Christus est creatura nisi in quantum homo, quia esse creaturam est aliquid ita transcendens, quod etiam poterat dici de supposito ratione sui.

Quoad ea vero quæ consequuntur unitatem suppositi, seu personæ in Christo ostendit, quod in Christo est tantum unum esse substantiale, quia hoc directe pertinet ad suppositum, quod simpliciter existit ut quod, naturæ enim et partes solum

coexistunt ut quo. Et similiter unitas numeralis non multiplicatur in Christo propter unitatem suppositi. Et sic absolute est unum non duo. Et de his agit quæstione xvii.

Quoad ea vero quæ consequuntur pluralitatem naturam quoad potentias, vel operationes, ostendit duo. Primo, fuisse in Christo duas voluntates, humanam scilicet, et divinam. Deinde, fuisse plures operationes. Et quidem pluralitatem voluntatum negaverunt plures hæretici, vel quia negabant in Christo esse animam, ut Apollinaris, vel quia dicebant esse unam naturam ex divina, et humana, ut Eutyches: vel quia etsi fatebantur duas naturas distinctas dicebant tamen humanam esse instrumentum divinæ, et sic ad humanam non pertinere ipsum velle, et movere, sed solum exequi, et moveri et sic non erat voluntas nisi in divina natura sicut Sergius, et Macharius dixerunt. Fides autem catholica fatetur, quod in Christo est duplex voluntas, altera divina, altera humana, et similiter omnes aliæ potentiæ pertinentes ad humanam naturam, non tamen habuerunt contrarietatem istæ voluntates, sed summam conformitatem, et de hoc agit quæstione xviii. Quod vero habuerit etiam duas operationes humanam, et divinam, et quomodo, per humanam meruerit sibi et nobis, agit quæstione xix.

Explicatis his, quæ consequuntur ad unionem incarnationis in ordine ad ipsum Christum, consequenter agit de his quæ consequuntur unionem in ordine ad Patrem. In quibus quædam sunt, quæ Christus exhibet Patri, alia quæ Pater exhibet Christo. Et quidem Christus exhibet Patri. Primo, subjectionem de qua agit quæstione xx. Secundo, exhibet orationem tamquam advocatus noster, et pro se etiam oravit,



semperque fuit exauditus pro eo, quod efficaciter rogavit. Et de hoc agit quæstione XXI. Tertio, exhibet Patri ministerium sacerdotii offerens se ipsum in hostiam ad destinationem peccati. Et sic de sacerdotio ejusque effectu qui æternus est ratione gloriæ ad quam deducit, agit quæstione XXII. Ea autem quæ Pater exhibet Christo reducuntur ad duo. Nam primo, datilli filiationem non adoptivam, sed naturalem, temporaliter tamen communicatam in incarnatione. Et sic de adoptione agit quæstione XXIII. Secundo, Pater dat Christo prædestinationem, tum passive, scilicet ut prædestinetur ille homo ad hoc ut sit Filius Dei naturalis in eodem supposito, ita quod solum secundum rationem distinguitur subjectum prædestinationis, scilicet persona illa ut homo a termino ad quem, scilicet ad filiationem naturalem ut gratis communicatam: quam etiam prædestinationem activam, ut scilicet Christus sit causa nostræ prædestinationis ex parte omnium effectuum ejus. Et sic agit de prædestinatione Christi quæstione XXIV.

Denique, considerat Div. Thomas ea quæ consequuntur unionem incarnationis in ordine ad nos. Hæc autem reducit ad duo; scilicet ad ea quæ nos debemus exhibere Christo, et ea quæ Christus exhibet nobis. Nos quidem tenemur exhibere illi omnimodam subjectionem, et reverentiam, ipsam personam etiam ut indutam humanitate adorando adoratione latriæ. Unde in quinta synodo ponitur anathema ei, qui non una adoratione Deum incarnatum adorat. Quæ adoratio, et cruci, et imagini Christi etiam defertur respective ad Christum, et non absolute ratione sui. Ejus autem Matri, et sanctissimæ humanitati consideratione præcise ratione plenitudinis gratiæ, hyperdulia debetur, reliquis

vero sanctis dulia. Et sic agit de adoratione quæstione XXV. Ea autem quæ Christus nobis exhibet includuntur in officio mediatoris, quod consequitur ad incarnationem, et per illud Christus nos reconciliat Deo, et exhibet nobis dona gratiæ. Et sic de mediatore agit quæstione XXVI.

## VITA ET GESTA CHRISTI.

Explicavit hucusque D. Thomas naturam mysterii incarnationis, extrema unita, et ea quæ ex tali unionem consequuntur loquendo secundum se, et quasi in genere. Nunc in singulari descendit ad explicandum modum, quo executioni demandata est hæc ineffabilis unio, et quomodo opus suum in medio annorum Deus vivificaverit, operatus salutem in medio terræ. Et sic agit de his quæ Christus egit in hac vita. Cujus considerationem, seu mediationem in quatuor principales partes D. Thomas partitur. Primo, considerat ingressum Filii Dei in hunc mundum nascendo ex Virgine. Secundo, progressum vitæ ejus in hoc mundo. Tertio, exitum ejus de mundo. Quarto, exaltationem ejus supra mundum. Circa primum, meditatatur Div. Thomas ingressum Christi a conceptione ejus, usque ad baptismum; tunc enim quasi cœpfit hominibus innotescere progressus vitæ ejus. Et ita agit de conceptione, nativitate, ejusque manifestatione, circumcisione, aliisque legalibus, et baptismo.

Circa conceptionem Christi considerat primo, Matrem concipientem; secundo, prolem conceptam ejusque perfectionem. Circa Matrem, considerat dispositionem ejus circa tantam dignitatem, tum ex parte animæ, tum ex parte corporis. Ex parte quidem animæ disposita est per plenissimam

sanctitatem, qua vicit ex omni parte peccatum a conceptione sua, et ex tunc fomitem, seu inclinationem appetitus habuit ligatum; totaliter autem extinctum, ac sublatum quando Christum concepit. Ligari autem dicitur fomes, quando sola extrinseca Dei protectione ne erumpat in aliquem inordinatum motum, detinetur; extinguere quando per intrinsecam subjectionem, appetitus sensitivus manet rationi subiectus, sicut in statu innocentiae. Hoc secundum contulit carni Virginis caro Christi quando est concepta, in qua primo resplenduit hoc donum: primum, vero habuit etiam ab initio. Et de hoc agit quæstione xxvii.

Ex parte vero corporis fuit disposita tripliciter. Primo, absolute, in se, et in ordine ad Deum per immaculatissimam virginitatem etiam voto firmatam, et in partu, et post partum illæsam, de quo agit quæstione xxviii. Secundo, in ordine ad homines per desponsationem accipiendo conjugem Joseph, et de hoc agit quæstione xxix. Tertio, in ordine ad Angelos in annuntiatione, quæ sibi per Angelum facta est, ut in maternitatem Dei consentiret. Et de hoc agit quæstione xxx.

Post considerationem de Matre, agit de prole concepta, ejusque conceptione. Circa quam quatuor considerat. Primo, materiam, seu materiale principium, ex quo assumpta, et formata est illa caro, tam remotam prout fuit in progenitoribus secundum materiæ originem, etsi non secundum seminalem rationem, quam proximam, quæ fuit ex purissimo sanguine Virginis, non ex semine. Et de hac materia agit quæstione xxxi. Secundo, considerat principium activum hujus conceptionis, quod fuit virtus Spiritus Sancti immediate operans, Virginem obumbrans, et supplens virtutem seminis, non similitudinem

sui generans, ideoque nec fuit pater Christi, et de hoc agit quæstione xxxii. Tertio, considerat modum conceptionis, quod scilicet facta organizatio in instanti, utpote ab infinita virtute Spiritus Sancti. Et de hoc agit quæstione xxxiii. Quarto, considerat perfectionem prolis conceptæ, quia in illo instanti fuit anima unita Verbo, habuitque plenitudinem gratiæ, et gloriæ, et meritum, seu actum liberi arbitrii. Et de hoc agit quæstione xxxiv.

Post conceptionem Christi sequitur ejus nativitas, de qua duo considerat. Primo, eam in se, et secundum circumstantias loci, et temporis, et quomodo conveniat personæ ratione naturæ. Et de hoc agit quæstione xxxv. Secundo, considerat ejus manifestationem, tum pastoribus, tum magis, et quo ordine, et ratione facta fuerit, et hoc quæstione xxxvi.

Post nativitatem sequitur circumcisio, et alia legalia observata circa puerum, ut purificatio Matris, et oblatio in templo, de quibus agit quæstione xxxvii. Ultimo, agit de baptismo Christi, quia ibi ter minavit ingressum suum in mundo, exinde cœpit progressus ejus in manifestando se mundo. Fuit autem necesse præmittere baptismum Joannis, tum ut in ipso baptizaretur Christus, tum ut homines assuescerent baptismum a Christo instituendo, et ad pœnitentiam disponderentur. Et ideo prius agit de baptismo Joannis tamquam de quodam præparatorio quæstione xxxviii. De baptismo autem Christi, ejusque circumstantiis, et testimoniis quibus declaratus est Filius Dei, agit quæstione xxxix.

Secundo, loco agit D. Thomas de progressu Christi in hac vita. Et primo, agit in communi de modo conversationis ejus non eligendo vitam austeram, et solitariam, sed

cum hominibus communicativam, valde tamen virtuosam, et regulatam ad se, ut sic aliis prodesset, de quo agit quæstione XL. Deinde vero considerat in speciali ejus actiones, quibus nos informavit, et reformavit. Istæ autem actiones, aliæ fuerunt circa diabolum vincendo ipsum in tentatione, aliæ circa homines instruendo ipsos in doctrina, quam tradidit, etsi non scripsit. Aliæ fuerunt circa alias creaturas circa quas miracula exercuit, ut instrumentum divini Verbi ad ostensionem suæ divinitatis, et confirmationem fidei. De primo genere actionum scilicet de tentatione Christi, agit quæstione XLI. De secunda, scilicet de doctrina ejus quæstione XLII. De tertio, scilicet de miraculis agit per tres quæstiones. Primo, in genere de miraculis Christi, et qua virtute, et tempore ea fecerit, et quam sufficienter per ea divinitatem ostenderit, et hoc quæstione XLIII. Secundo, in speciali de singulis generibus miraculorum, quæ sunt quatuor, scilicet circa spirituales substantias expellendo dæmones imperio; circa cælestia corpora tempore passionis circa hominē sanando, illuminando, resuscitando; circa irracionales creaturas, ut multiplicando panem, convertendo aquam in vinum, etc. et de his agit quæstione XLIV. Tertio, in singulari agit de miraculo, quod fecit circa se in transfiguratione ostendendo gloriam suam, et de hoc agit quæstione XLV.

Tertio loco considerat D. Thomas egressum Christi ex hoc modo per passionem et mortem. Ubi tria meditatur D. Thomas. Primo, passionem, quæ causavit egressum de mundo. Secundo, mortem in qua consummata est. Tertio, consecuta post mortem, scilicet in corpore sepulturam, in anima descensum ad inferos.

Circa passionem quatuor præcipua veniunt meditanda. Primum est passio ipsa secundum se, tum quoad convenientiam propter nostram salutem, et Dei clarificationem, tum quoad speciem passionis, scilicet in cruce, tum quoad acerbitatem doloris, et ignominiam, quæ omnibus pensatis omnem passionem hujus vitæ excessit. De hoc agit quæstione XLVI. Secundum est causa passionis, ex parte quidem Dei summa benignitate præordinando illam, inspirando Christo voluntatem patiendi, et non protegendo eum a persecutoribus. Ex parte vero hominum summa crudelitate illum persequentium, et tractantium, tum principes, tum plebs, tum gentiles, et de hoc agit quæstione XLVII. Tertium est effectus passionis quoad modum operandi illos, tum merendo, tum satisfaciendo, tum redimendo, tum physice, seu efficienter operando salutem nostram, ut instrumentum Verbo conjunctum, et de hoc quæstione XLVIII. Quartum est, res ipsæ quas operatus est per passionem, scilicet in ordine ad nos redimendo a peccato, et reconciliando nos Deo, in ordine ad se merendo supremam exaltationem nominis sui, et de hoc quæstione XLIX.

Post passionem, meditatur D. Thomas terminum, et consummationem ejus, scilicet mortem, in qua fuit vera separatio animæ a corpore, et si non utriusque a Verbo, ratione cujus mansit corpus idem numero, ac vivum, identitate suppositi.

Tertio loco considerat consecuta post mortem, quæ fuerunt duo scilicet circa corpus, sepultura, de qua agit quæstione LI. Circa animam vero descensus ad inferos, et quos effectus ibi fecerit, et in quem locum descenderit, et de hoc agit quæstione LII.

Post egressum Christi ex hoc



mundo, restat agere de regressu ejus supra mundum, et gloria qua coronatus est. Est autem Christus exaltatus tripliciter. Primo, per gloriam resurrectionis, et immortalitatis in se. Secundo, per ascensionem quoad decentiam loci. Tertio, per sessionem ad dexteram Dei per summam dignitatem.

Circa primum, exaltationem, quæ est resurrectio, meditatur D. Thomas quatuor. Primo, ipsam resurrectionem quantum ad convenientiam, tempus, et causam a qua facta est, et hoc quæstione LIII. Secundo, considerat qualitatem corporis resurgentis scilicet quod fuerit verum, integrum, gloriosum, cum cicatricibus, etc. et hoc quæstione LIV. Tertio, manifestationem resurrectionis, quod sufficientibus argumentis manifestata est non omnibus, sed testibus a Deo præordinatis, et hoc quæstione LV. Quarto, considerat efficaciam, et causalitatem resurrectionis Christi, tum in animas: *Quia resurrexit propter justificationem nostram*, tum in corpora: *Quia suscitabit corpora configurando corpori claritatis suæ*, et de hoc agit quæstione LVI.

Secunda Christi exaltatio fuit per ascensionem, quam corporaliter secundum humanam naturam (in qua solum potuit ascendere) exaltatus est super omnes cœlos, et super omnem creaturam, et eam ejusque effectus quoad nos aperiendo nobis viam in cœlum, et largiendo dona hominibus, considerat quæstione LVII.

Tertia exaltatio fuit in dignitate, et potestate summa. In dignitate quidem, quia sedet ad dexteram Patris, secundum divinam quidem Personam in omnimoda æqualitate, secundum humanam autem naturam sedet ad dexteram, id est, in supremis bonis Dei constituitur, et de hac sessione agit quæstione LVIII.

In potestate autem suprema constitutus est iudex vivorum, et mortuorum, et *Pater omne judicium dedit Filio*, per æternam quidem generationem dedit ei potestatem essentialiter summam, per incarnationem autem dedit ei in humana natura summam participative; quæ tanta est ut ad omnes homines, et Angelos se extendat, qui ei ut homini ministrant, et ab ipso saltem accidentalia præmia habere possunt, et de hoc agit quæstione LIX.

#### SACRAMENTA ECCLESIAE.

Post explicatam incarnationem Verbi divini, incipit ab hac quæstione agere de mediis, quæ nobis reliquit ad communicandam efficaciam sanguinis. Et sunt Sacramenta, de quibus primo considerat in communi. Deinde, de unoquoque in speciali. In communi considerat quinque. Primo, quidditatem Sacramenti. Secundo, necessitatem, quæ quia diversa fuit juxta diversos status, non potuit tractari ante cognitam quidditatem Sacramenti, quæ ex genere suo est una. Tertio, considerat effectus. Quarto, causam. Quinto, numerum.

Circa primum, agit de quidditate Sacramenti ostendens genus ipsius quod est in genere signi, sicut acceptum, et definitum est ab his, qui in Ecclesia tradiderunt rationem Sacramenti: Quod est signum rei sacræ, etc. Et sic genus ejus est signum. Differentia autem ejus dicitur, quod sit rei sacræ, quod intelligitur non rei sacræ, ut in se sacra est, sed ut nobis sacra, qui utimur illo signo, id est, ut sacrans nos. Et sic debet esse practice, seu active sacrans, sed ly practice et active non debet sumi active in genere, et linea causæ, sic enim extraheretur illa differentia a suo genere, quod est si-

gnum, sed intra lineam signi debet intelligi de signo practico, ut practice significante, licet rationem causæ induere possit, sed ut adjec-tam, et alterius lineæ, non ut consti-tuentem rationem Sacramenti. Quia autem est signum respectu ho-minis, qui sensibilibus ducitur, de-bet esse sensibile, tum ex parte ma-teriæ, quæ assumitur, tum ex par-te formæ qua significatio determi-natur, scilicet per verba, et de hoc agit quæstione LX.

Circa secundum, ostendit necessi-tatem horum Sacramentorum, quæ orta est post peccatum, cum sint me-dicinæ, et significativæ gratiæ re-demptivæ per Christum. Unde sicut in omni statu post peccatum fuit ne-cessaria gratia redemptiva, ita et Sa-cramenta, quæ sunt symbola protes-tativa illius gratiæ, et applicativa, li-cet imperfectiora ante evangelium, quam post, minusque efficacia. Ante peccatum autem homo, licet per sen-sibilia acciperet cognitionem, non ta-men gratiam, sed eam ex sua gene-ratione habebat a Deo acceptam, nec medicinaliter sibi dabatur, et sic nec sacramentaliter. Et de hoc agit quæstione LXI.

Circa tertium, duplicem effectum considerat. Unum communem om-nibus Sacramentis, scilicet dare gratiam, alterum specialem quibus-dam, scilicet imprimere caracte-rem. De primo, agit in hac quæstio-ne tractatque tum rem causatam quæ est gratia non solum commu-niter dictam, sed ut sacramentalis, id est, ut speciali modo medicinalis peccati, et curativa ex auxilio Dei, et participatione redemptionis Chris-ti in vita christiana; tum etiam modum causandi hanc gratiam, quæ ex genere Sacramenti solum est in ratione signi practici, ad quod suffi-cit significare gratiam in sui exhi-bitione, et præsentia collatam, etsi non a se, et sic fuerunt Sacramenta

antiqua. Sacramenta autem evan-gelica propter efficaciam operis operati significant gratiam non solum, ut in sui exhibitione dandam, sed ut a se in quantum instrumenta, symbola passionis Christi perfecta; passio autem Christi fuit medica-nalis, ut instrumento Verbo conjuncto physice, et ita instrumenta separata cum etiam efficaciam participant passionis Christi, quia perfecta ins-trumenta sunt, participant dare gratiam causando in linea instru-menti, licet in linea sui gene-ris, scilicet Sacramenti significant illam ut dandam a se. Et de hoc agit quæstione LXII.

Alius effectus est character, qui non ab omnibus Sacramentis datur, sed ab illis quæ specialiter consti-tuunt homines ministros Christi, et participes sacerdotii ejus ad valde recipiendum, vel dandum aliqua Sacramenta, et exercenda ea quæ sunt cultus Dei in virtute Christi, quantumvis in genere moris ea male ministrent, aut recipiant, sed in vi characteris valide. Et ideo imprimitur aliquod signaculum spiritua-le quo conformantur sacerdotio Christi ut ministri ejus, ideoque non pertinet hoc signaculum ad essen-tiam animæ, quia non ordinatur ad elevandum in esse, sicut gratia, sed ad deputandum in ministrando, et sic pertinet ad potentiam ministra-tivam eorum quæ sunt cultus chris-tiani, ut vere et valde fiant, et sic est in intellectu: non tamquam ha-bitus, qui sunt rectificantes potentias et constituunt causam modo princi-pali agentem, sed per modum mi-nisterialis, et participatæ potentiæ non ad bene, vel male, sed ad vali-de faciendum, vel recipiendum quæ sunt cultus christiani. Imprimitur autem hoc signaculum in triplici Sacramento baptismi, confirmatio-nis, et ordinis, quia hæc speciales deputant ministros; baptismus ad



valide recipiendo alia Sacramenta, et ea quæ sunt fidelium; confirmatio ad valide protestandum, et defendendum; ordo ad valide ordinandum, et tradendum Sacramenta. Et de hoc agit quæstione LXIII.

Circa quartum, considerat div. Thomas causam Sacramentorum, tum principalem instituentem, et operantem, qui est Deus, et excellentissimo modo humanitas Christi ejus instrumentum; tum proxime ministrantem, qui sunt homines ministri Christi quæstione LXIV.

Circa quintum, colligit numerum Sacramentorum quæ sunt septem, eaque comparat inter se quoad excellentiam, et necessitatem, et ministerium quæstione LXV. Ubi pulchre juxta modum, qui in vita naturali invenitur quoad generationem rei, probationem, nutritionem, sanationem a morbis, et convalescentiam, multiplicationem, et gubernationem, communitatis, septem coordinat Sacramenta, ut gubernationi correspondeat baptismus, roborationi confirmatio, nutritioni eucharistia, sanationi poenitentia, convalescentiæ a reliquiis pravis extrema unctio, multiplicationi matrimonium, gubernationi ordo.

#### BAPTISMUS.

Circa hoc Sacramentum duo generalia capita considerat. Primo, ipsum Sacramentum in se. Secundo, præparatoria ad ipsum. Circa ipsum Sacramentum quatuor tractat ordine suo. Primo, naturam ejus. Secundo, ministrum. Tertio, subjectum. Quarto, effectum. Natura baptismi sumitur ex ejus materia, et forma, quod scilicet sit ablutio ex aqua simplici, et naturali cum debita forma, quæ est: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et hoc ex-

plicat quæstione LXVI. Minister baptismi ex officio, et solemnitate est presbyter, vel episcopus; ex necessitate etiam alii inferiores, imo quilibet homo, qui producat formam, et abluat secundum rectam intentionem Ecclesiæ. Et de hoc agit quæstione LXVII. Subjectum est omnis homo natus in mundum, omnibus enim necessarius est baptismus, debet autem esse natus, ut possit renasci, aut totaliter, aut quantum ad principalem partem aliquam extra uterum. Dispositio autem subjecti in adultis quidem est voluntas baptismi, et saltem aliqua attritio, non confessio; in parvulis voluntas parentum, aut tutorum, contra quam non licet. Et de hoc agit quæstione LXVIII. Effectus baptismi est tum remissio culpæ, tum remissio totius pænæ, tum infusio gratiæ, et virtutum. Quod si fictus quis accedat, remoto obice per poenitentiam in quantum obex, habet effectus regenerationis, ut regenerationis virtute suscepti baptismi. Et de hoc agit quæstione LXIX.

Circa præparatoria ad Sacramentum baptismi, considerat duo. Primum, id quod in lege veteri præparavit per modum figuræ ad baptismum, scilicet circumcisio, et de ejus ritu, et effectu scilicet, quomodo tollebat peccatum etiam in parvulis in fide Christi protestata in illo signo, ad ejus præsentiam, sed non ad ejus efficientiam, de hoc agit quæstione LXX. Secundum est, id quod in susceptione nostri baptismi, ut præparatorium se habet per modum cæremoniæ, ut exorcismus, et catechismus, de quo agit quæstione LXXI.

#### CONFIRMATIO.

Unica quæstione comprehendit omnia quæ ad hoc Sacramentum



spectant, scilicet naturam ejus quoad materiam quæ est unctio chrismatis confecta ex oleo, et balsamo benedictis ab episcopo, et quoad formam, quæ est Signo te, signo crucis, etc. Et secundo, ministrum ejus, qui ordinarie est episcopus, ex commissione autem Papæ etiam presbyter, et tertio, effectum ejus, scilicet characterem, et gratiam roborantem, et quarto, subjectum susceptivum, scilicet omnes baptizati, et in parte determinata corporis, scilicet in fronte, ne erubescant profiteri fidem. Et de hoc agit quæstione LXXII.

## EUCCHARISTIA.

Amplissimam hujus Sacramenti materiam septem considerationibus distribuit S. Thomas per undecim quæstiones, tali ordine. Primo, considerat hoc Sacramentum quoad an est, disputans de ejus necessitate, institutione, et figuris, quæ præcesserunt illud. Secundo, de ejus materia tam remota, quæ est panis et vinum, quam proxima, quæ sunt species consecratæ continentes Christum, et sic necesse fuit tradere, et explicare hanc conversionem. Tertio, de ejus forma. Quarto, de effectibus. Quinto, de suscipientibus, et ejus usu. Sexto, de ministro. Septimo, de ritu, et modo sacrificii.

Circa primum, supposito quod eucharistia est Sacramentum continens sub speciebus panis et vini, corpus et sanguinem Christi, et gratiam cibantem significans, discurret D. Thomas circa unitatem hujus Sacramenti, tam specificam quæ est per modum convivii, quod integratur ex pluribus rerum speciebus ad refectionem ordinatis, quam numericam, qualis in qualibet sumptione invenitur, seu in Sacramento,

ut ordinato ad unicam sumpcionem quando actu sumitur, vel ex ipsa plurificatione materiali, et physica hostiarum, quando actu non sumitur. De ipsa quoque necessitate hujus Sacramenti agit, quod non est necessarium necessitate medii quantum ad suam actualem sumpcionem, sicut baptismus, qui regenerativus est, et sic ratione ipsius effectiois, et receptionis necessarius. Eucharistia autem cibativa est, et nutritiva, et sic ejus sumptio supponit vitam, non dat. Est tamen necessaria necessitate medii ejus finalizatio respectu aliorum Sacramentorum, id est, quod alia omnia ordinentur ad ipsum ut consummativum cæterorum, quatenus proprius ejus effectus est unire nos Christo, sine cujus unione non habemus vitam : *Qui manducat meam carnem in me manet, et ego in eo.* Item : *Unum corpus multi sumus, qui de uno pane, et calice participamus.* Et licet in aliis Sacramentis detur ista unitas, est tamen in ordine ad eucharistiam, cui proprie attribuitur, et ratione hujus ordinis, qui sumit alia Sacramenta dicitur in voto sumere eucharistiam, non in voto, id est, in desiderio expresso, sed in aliquo, quod de se ordinatur ad eucharistiam, ut ad finem. De his ergo agit quæstione LXXIII.

Circa secundum, agit de materia hujus Sacramenti per quatuor quæstiones. Et primo, explicat materiam remotam, quæ est panis triticeus, et vinum de vite, cui modica aqua admiscenda est, etsi non sit de necessitate Sacramenti, sed ex præcepto, et de hoc agit quæstione LXXIV. Deinde, explicat materiam proximam, quæ sunt species consecratæ continentes corpus Christi per transubstantiationem panis et vini ibi positum. Ad quod necesse est primo explicare ipsam conversionem panis in corpus, deinde quæ con-

quantur ex tali conversione. Primum scilicet conversionem explicat ostendens eam dari, quia corpus Christi vere est hic, et non per motum localem deserendo cælum, et acquirendo locum in hostiis tam multis, sed manendo in cælo. Oportet ergo, quod incipiat esse hic per hoc, quod panis convertatur in ipsum, et non per conversionem formalem, sic enim sola forma Christi, quæ est anima introduce-retur in materiam panis, et sic non corpus Christi, quod est in cælo, sed aliud quod acquireret ejus anima de novo ex introductione in materia panis esset hic. Restat ergo, quod sit conversio totius substantiæ panis in totam substantiam præexistentem corporis Christi; cujus formalis terminus sit corpus, ut conversum ex pane, non ut productum, et sic de novo dependens a Deo ratione novæ conversionis ex pane, non ratione novi esse; unde panis non annihilatur, quia non desinit in nihil absolute, sed in corpus Christi, quod est aliquid licet sit nihil panis; sicut omnis terminus ad quem est nihil termini a quo, non absolute nihil. De his ergo quæstione LXXV.

Ex ista autem conversione consequuntur duo. Primo, in corpore Christi modus existendi sacramentaliter, secundo, in speciebus panis, ac vini modus existendi per se sine subjecto. Et quantum ad primum, modus ille sacramentalis quo Christus hic existit attenditur in quatuor, scilicet quantum ad totalitatem substantiæ, in quam fit conversio, quia tota substantia corporis Christi hic est, licet quædam ex vi significationis verborum, scilicet id quod directe exprimunt verba, quædam per concomitantiam, scilicet quæ illi rei expressæ per verba in re conjuncta, sed non significata sunt. Secundo, quantum ad corresponden-

tiam ad quantitatem hostiæ, quia corpus Christi non est hic modo quantitativo, licet quantitas ejus hic sit, sed ad modum substantiæ totum in toto, et totum in qualibet parte, quia conversio panis quantumcumque minimi, non fit in partem, sed in corpus Christi totum. Tertio, quantum ad locum, et motum, quia non est hic, ut in loco circumscriptive, neque ut mobile per se localiter, sed movetur per accidens ad motum specierum. Quarto, non est hic modo visibili, et sensibili, quia non modo extenso, sine quo non potest sentiri. Et de his agit quæstione LXXVI. Quæ vero consequuntur in speciebus panis, et vini scilicet, quod sint accidentia sine subjecto, tractat quæstione LXXVII. Ubi considerat quomodo maneant ista accidentia, tum in essendo, tum in operando. In essendo manent extra subjectum, nec enim inhærent in pane, quia destruitur, nec in corpore Christi, qui non est capax accidentium panis, nec in aere in quo moventur non inhærent, ob eandem rationem, manent ergo conservatæ a Deo in esse, quod ante habebant, sine dependentia a subjecto, quam habebant. In operando autem, et patiando, eodem modo se habent sicut ante, quia vice subjecti est quantitas substantia per se, et ita agit, et patitur, quidquid subjectum pateretur usque ad corruptionem specierum. Agit ergo de hoc quæstione LXXVII.

Circa tertium, scilicet circa formam ostendit, quam sit conveniens forma utriusque speciei, quænam sint de ejus substantiali quidditate, quæ de integritate; quomodo earum significatio per ly hoc verificetur, et operetur, et quæ virtus illis imprimatur instrumentaliter a Deo ad hanc operationem. Et de his agit quæstione LXXVIII.

Circa quantum, considerat effec-

tum hujus Sacramenti, qui est gratia nos cibans et uniens Christo consummate in alia vita, et inchoate in ista. Unde effectus hujus Sacramenti est adoptio gloriæ per modum ultimæ unionis, fervor et perfectio charitatis, qui unit nos Christo, et consequenter ablatio venialium, et præservatio a peccatis; mortale autem non tollit directe, quia fervor charitatis supponit charitatem, et alimentum supponit vitam, non primo illam dat. De his ergo agit quæstione LXXIX.

Circa quintum, scilicet de recipientibus hoc Sacramentum, tractat D. Thomas de sumptione, tum sacramentali, et in re, tum spirituali, et in voto. De requisitis etiam, et disponentibus hominem ad hunc sumptionem. Debet enim totus homo disponi. In intellectu habendo judicium rationis, non carendo discretionem illius. In voluntate expellendo peccatum si quod est mortale non solum per contritionem, sed etiam per confessionem se probando. In corpore ut sit jejunos, non pollutus etiam in summo quantum ad decetiam, nisi adsit necessitas. Denique, de frequentia, vel cessatione a communione quomodo expediat, agit de his omnibus quæstione LXXX. De usu autem quo ipse Christus specialiter usus est, quando instituit hoc Sacramentum, quem fructum in se habuerit, quo modo corpus suum dederit modo impassibili, licet in se esset passibile, agit quæstione LXXXI.

Circa sextum, agit de ministro hujus Sacramenti, qui est sacerdos legitime ordinatus. Et potest valide conficere, licet malus sit et illicite agat, licet degradatus, excommunicatus, hæreticus, etc. quia potestas nunquam tollitur, quæ est character indelebilis. Et sacrificium eundem habet valorem quantum ad id quod fundatur in persona Christi, et opere operato, non quantum ad

id quod fundatur in persona sacerdotis. De hoc ergo agit quæstione LXXXII.

Circa septimum, scilicet de ritu conficiendi hoc Sacramentum, et de ratione sacrificii, agit ostendendo tum hujus sacrificii substantiam, quod ex parte rei immolatæ est idem cum sacrificio crucis, ex parte modi diversum, quia hic incruento, et mystico modo sanguis funditur, consecrando seorsum calicem a pane. Et ideo in consecratione utriusque speciei, quatenus mystice sanguis separatur a corpore perficitur hoc sacrificium. Tum etiam de circumstantiis, cæremoniis, et modo sacrificandi, agit quæstione LXXXIII.

#### PENITENTIA.

De hoc etiam Sacramento lata est materia, quam in sex præcipua capita D. Thomas partitur. Primo, agit de ipsa pœnitentia secundum se. Secundo, de ejus effectibus. Tertio, de partibus, quæ sunt contritio, confessio, satisfactio latissime, ubi ratione satisfactionis etiam de indulgentiis agitur. Quarto, de subjectis suscipientibus hoc Sacramentum. Quinto, de ministris et potestate clavium, ubi etiam de censuris, quæ ad ligationem, et absolutionem pertinent. Sexto, de publica et solemni pœnitentia.

Circa primum, duo sunt in pœnitentia, scilicet ratio Sacramenti, et ratio virtutis, de Sacramento agit quæstione LXXXIV, ubi ostendit ejus necessitatem, quæ est pro omnibus post baptismum lapsis, et similiter materiam, et formam; materia sunt actus pœnitentis intus detestantis peccata, et exterius illa detestata confitentis. Forma autem est absolutio data a sacerdote. Et sic definitur Sacramentum pœnitentiæ;



Quod est confessio peccatorum cum absolutione sacerdotis. De pœnitentia autem, ut est virtus interior agit quæstione LXXXV, ostendens quomodo sit virtus, et specialis virtus. Est quidem virtus, quia detestatur, dolet de peccato, ut est contra Deum, et rectitudinem rationis. Specialis virtus est, quia licet amplissimam materiam respiciat, id est, peccatum, modo tamen speciali, id est, per modum recompensationis, et expiationis injuriæ factæ Deo, aliquid distinctum est a cultu, coli enim debet Deus etiam non offensus, et sic est in voluntate. Et de hoc agit in quæstione LXXXV.

Circa secundum, considerat D. Thomas quatuor effectus præcipuos pœnitentiæ. Primus est remissio mortalium. Secundus remissio venialium. Tertius impedire reditum peccati dimissi. Quartus reviviscencia meritorum, recuperatioque virtutum. In primo effectu considerat D. Thomas in peccato tolli debere et culpam, et reatum pœnæ æternæ, et dispositiones pravas ex peccato relictas. Culpam tollit pœnitentia ut virtus dispositiva v.g. Sacramentum ex opere operato instrumentaliter, et eodem modo tollit reatum æternum, qui comitatur culpam, commutatur tamen in reatum temporalis pœnæ, si pœnitentia plene non satisfaciat. Pravas autem dispositiones, et habitus non statim tollit sed exercitio virtutum in contrarium. Et de hoc agit quæstione LXXXVI.

In secundo effectu ostendit remissionem venialium non requirere infusionem gratiæ, nec formaliter fieri per eam, quia venialia non opponuntur habitui gratiæ, aut ejus intensiori. Tolluntur ergo per motum aliquem in Deum, qui virtualiter, vel formaliter sit displicentia illorum, et sic relinquat animam non retardatam a veniali, ut foratur

in Deum unde et quædam sacramentalia ex institutione Ecclesiæ dicuntur tollere venialia sicut aspersio aquæ benedictæ, et similia, quia ob institutionem Ecclesiæ efficacius excitationem illam conferunt, et de hoc agit quæstione LXXXVII.

In tertio effectu considerat peccata semel dimissa, etiam si iterum homo peccet non redire secundum se, quia macula illa quæ transit non est iterum volita, sed alia; sine voluntate autem non ponitur macula voluntaria peccati, et sine macula Deus non imputat peccatum, aut punit. Quia tamen gravius peccat, qui post remissionem relabitur, dicuntur edire peccata præterita secundum quid ex circumstantia ingratiitudinis. Et de hoc agit quæstione LXXXVIII.

In quarto effectu considerat D. Thomas pœnitentiam esse reparatricem, et gratiæ amissæ, et meritum, quæ quis antea fecit, quorum non obliviscitur Deus, qui semel illa acceptavit, sed solum impeditur homo per peccatum, ne sibi reddatur præmium illorum. Sublato autem peccato per pœnitentiam, dicuntur reviviscere, quia Deus reddit illis præmium. Quia tamen contingit aliquem ita tepide resurgere, quod ei parum de gratia habituali de novo datur, eo quod Deus dat mensuram gratiæ unicuique juxta propriam dispositionem, contingit etiam quod resurgens a peccato, non statim ex vi hujus resurgentis per pœnitentiam tepidam accipiat totam intensiorem gratiæ, quousque ferventius se disponat, vel in hac vita, ut vel probabile est in exitu ab hac vita, ubi anima separata efficacius operatur, nec tamen novam gratiam meretur. De hac ergo recuperatione virtutum agit quæstione LXXXIX.

Circa quintum, incipit D. Thomas considerare partes pœnitentiæ, præsertim illas quæ ex parte ipsius mate-

riæ se tenent sicut partes integrales ad Sacramentum pœnitentiæ requisitæ. Et istæ sunt tres, contritio(sub qua attritio intelligitur) confessio expressiva peccatorum cum dolore, et satisfactio. Et sic de istis aliisque partibus tractat in communi quæstione xc.

Sed dum in speciali parat D. Thomas eas explicare, et cætera usque in finem prosequi, ab ipso ultimo fine prævenitur revelante ei condensa hæc in templo gratiæ suæ, ut non ipse finem theologiæ, qui est gloria beatitudinis, scriberet, sed Deus illi pro præmio donaret.



# TRACTATUS DE APPROBATIONE

ET AUCTORITATE DOCTRINÆ

ANGELICÆ D. THOMÆ.

Intendentes juxta Apostolicæ Sedis vocem, D. Thomæ doctrinam tamquam catholicam, et veridicam sectari, eamque totis viribus ampliari, ab illius approbatione, et examine discipulatum ejus auspicamur; nam ut præclare Ambrosius lib. II de virginibus nos admonet: «Primus discendi ardor nobilitas est Magistri.» Quam sit autem nobile hujus magni, et Angelici doctoris magisterium, etsi nobis tacentibus, universus orbis loquatur, et magnifice, ab ipsa Ecclesia, et summæ Romanæ Sedis pontificibus ejus doctrina commendata sit, tamen quia non desunt, qui calumniarum spicula in ipsum contorqueant, et varias ejus propositiones infragibili curiositate scrutantes, nunc indefensabiles, nunc censurabiles, nunc minus veritati conformes cumulatim undique rationibus exagitant, unde non modice ea quæ tanto doctori reverentia, et affectio debetur, aut decolorari possit, aut obnubilari, rem istam non dissimulandam ulterius, sed vigilantiori disputatione discutiendam, eliminandamque censuimus. Et consolatur nos vehementer in hac parte sanctissimi patris, ac magni Ecclesiæ magistri Augustini exemplum, cujus doctrina simili turpitudine jactata, cum a pluribus post ejus mortem, iisque non parvæ in Ecclesiæ auctoritatis, eventilaretur, in tantum, ut etiam

in erroris notam affingere non vererentur, D. Prosperi, aliorumque piorum opè, disputatione, doctrina, sic æmulantium conatibus restitutum est, ut dissipatis nebulis, et effugata caligine, feliciter tanti solis jubar e densa illa contradicentium nube radiaret. Non potuit hoc deesse divi Thomæ doctrinæ, ut per omnia Augustini vestigiis, etiam dum premitur, insisteret; non possumus, et nos in simili sollicitudine positi non efflagitare opem e D. Prosperi verbis, quibus causam Augustini agens, eidem D. Thomæ patrocinium singulariter exhibuisse videtur. Sic enim ait in ipso fere initio libri contra Collatorem.

«Non est negligendum hoc malum, quod ab occultis pravisque seminibus augetur quotidie, et ab ortu suo latius longiusque distenditur, sed studendum est in quantum Dominus adjuvat, ut fallacium calumniatorum hypocrisis detegatur, qui ex ipsa injuriæ magnitudine quam in uno cunctis, ac præcipue Apostolicæ Sedis Pontificibus intulerunt, ab indoctis, et parum cautis excellentioris scientiæ indicantur, et misero perversoque successu, facilem mendacio consensum eliciunt, quia reverentiam sibi, præsumptione pepere-runt. Nec enim cum sint bonæ opinionis viri, creduntur ullo modo tarditate intelligentiæ, aut temeritate judicii, in superflue querelæ



conclamationem potuisse prorumpere, ac non potius magno ingenio et vehementi studio laborasse, ut subtilissimum tractatoris disputationibus comprehensi, censura nunc districtior, et inspectio sagacior inveniret quod ante securus favor, et benignitas incuriosa non viderat. Unde ergo hæc diligentia tam severi examinis? Unde in hanc auctoritatem supercilium tam tetricæ frontis se armavit, ut mensuras sensuum, pondera locutionum, numeros syllabarum insidiosus scrutator eventilet, magnumque se aliquid conficere præsumat si catholico prædicatori notam erroris affigat? Quasi incognitum aliquod opus impetatur, ac non illa his morsibus doctrina lanietur, quæ novorum hæreticorum commenta disjecit, et diabolicum tumorem Pelagianæ elationis elisit. »

O si hæc attenderent, qui tanta anxietate ad hoc incumbunt, ut doctori sancto alicujus notæ maculam, aut fuliginem indefensibilis, erroneæ doctrinæ possint aspergere! Quæ enim his morsibus laniatur doctrina? Nisi illa de qua Apostolica Sedes per os Pii V æternæ, et sanctæ memoriæ Pontificis in bulla festivitatis ejus, magnum illud protulit elogium: « Quoniam omnipotentis Dei providentia factum est, ut Angelici doctoris vi, et veritate doctrinæ ex eo tempore quo cœlestibus civibus adscriptus fuit, multæ quæ deinceps exortæ sunt hæreses, confusæ, et convictæ dissiparentur. » Et item Paulus Papa v in bulla ad Neapolitanos: « Splendidissimi fidei athletæ B. Thomæ Aquinatis, cujus scriptorum clypeo militans Ecclesia, hæreticorum tela feliciter elidit, honores et venerationem in dies magis, magisque augeri plurimum in Domino gaudemus. » Non ergo tolerandum est, ut talis tantæque acceptionis doctrina, quam velut cœlestis

fulminis vim in hæreticos Ecclesia contorquet, vel minimæ obscuritatis nævo denigretur, sed ut Ecclesiæ filii studeamus quoque; et nos tam splendissimi fidei athletæ honores, et venerationem in dies magis magisque augere; nec enim defensio doctrinæ Div. Thomæ et vindictio ejus ab erroribus, et ab improbabilitate sentiendi, est solius privatæ personæ vindictio, sed totius Ecclesiæ judicii et Apostolicæ approbationis assertio. Quare majus aliquid in S. Thoma quam S. Thomas suscipitur, et defenditur. Quod certe nos efficacius præstituros confidimus si ad normam scholasticæ disputationis, quanta sit hujus doctrinæ in Ecclesia auctoritas ex Apostolicæ Sedis approbatione ostenderimus. Et ideo tractatum hunc in duas dividimus disputationes. In prima ostendemus qualis, et quanta sit hæc approbatio ab Ecclesia facta, et quid juxta illam de doctrina D. Thomæ æstimandum sit. In secunda ea quæ his temporibus Divo Thomæ tamquam indefensabilia, erronea, vel minus tenenda objiciuntur, curabimus diluere.

## DISPUTATIO PRIMA.

DE APPROBATIONE ECCLESIAE CIRCA  
D. THOMÆ DOCTRINAM.

### ARTICULUS PRIMUS.

*Jaciuntur fundamenta totius disputationis.*

Plures sunt qui communio-rem Thomistarum consensum in sequendo ad unguem Magistri sui sensu, et doctrina, aut pertinacem mentem censent, aut ut simplicem irrident. Non nova neque recens est censura ista. Brevi post sancti doctoris mor-

tem, Durandus in præfatione ad doctores primum librum sententiarum in hoc violentiam ingeniis inferri vociferatus est: « Compellere, inquit, seu inducere aliquem ne doceat, vel scribat dissona ab iis quæ determinatus doctor scripsit, est talem doctorem præferre sacris doctoribus, præcludere viam inquisitioni veritatis, et præstare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter. » Ex quo dicto clare colligitur etiam temporibus Durandi, qui fuit plus minus quadraginta annis post obitum S. Thomæ, jam tum fuisse introductum ut multi alligerentur, et adhererent per omnia doctrinæ D. Thomæ, si quidem hoc ipse reprobatur, et de eo conqueritur. Non est ergo hoc novum, nec solum hujus temporis Thomistarum. Proderunt etiam per id fere temporis plures articuli nomine Parisiensis universitatis ad errorem damnati, et sub excommunicationis animadversione prohibiti, quorum, quia videbantur S. Thomæ tangere doctrinam, ideoque non modice ejus auctoritati detrahi, publico edicto a Stephano Parisiensi episcopo cum Concilio, et assensu capituli Parisiensis, archiepiscopi Viennensis, et vigintium theologiæ magistrorum, et aliorum plurium in quantum tangunt, vel tangere asserebantur sanam Sancti Thomæ doctrinam, recantati sunt, ut ex epistola ipsius Stephani, quæ incipit magistra rerum experientia anno 1325, notissimum est. Quid vero eadem Parisiensis facultas postmodum de auctoritate, et approbatione doctrinæ D. Thomæ senserit in excerptis articulorum contra errores Fr. Joannis de Montesono, postea subjiciemus.

Non est nostri muneris in præsentiarum Durandi placitum, quod multis postea, et novissime plurimi arridet, aut vellicare, aut pre-

mere. Unusquisque in suo sensu abundet (dummodo sensus sit, qui sensatum faciat, non qui improbum) quamquam etiam in hoc præclare non contemnenda ingenia desudarunt, quibus magni, et maturi ponderis visum est illustrissimæ Salmanticensis academiciæ votum de juranda Sancti Augustini et Sancti Thomæ doctrina. Veneramur tantæ universitatis judicium, ejusque defensiones prona mente suscipimus. Sed vehementius nos urget nunc quod disseminari inter multos videmus, et catalogum consarcinari multarum propositionum, quæ D. Thomæ accumulantur tamquam erroneæ, indefensabiles, falsæ aut communiter rejectæ. Eas ex ordine recitabimus sequenti disputatione. Utinam sicut in censurandis his articulis, Parisiensis academiciæ quidam sequuntur judicium, ita in recantandis his quæ approbatam Sancti Thomæ doctrinam tangunt, sequerentur sensum: magna certe nos cura liberarent ut in unam tandem sicut charitatis, ita et intelligentiæ concordiam universorum fidelium corda conspirarent.

#### APPROBATIO DOCTRINÆ

MULTIPLICI MODO FIT AB ECCLESIA.

Ut ergo ad inspiciendam qualitatem approbationis circa D. Thomæ doctrinam, quæ ab Ecclesia facta est, viam paremus, illud oportet præmittere, non uno modo Ecclesiæ approbationem, et commendationem circa doctrinam dari. Triplitem agnovisse videtur facultas Parisiensis in excerptis articulorum supra citatis. Primo, quod Ecclesia doctrinam aliquam tamquam utilem, et probabilem evulget. Secundo, quod tali modo doctrinam aliquam approbet, quod in omni sua parte sit vera. Tertio, quod saltem



ita sit approbata, quod in nulla sui parte sit in fide erronea, vel hæretica. Et solum primo modo censuit facultas esse approbatam Sancti Thomæ doctrinam, non secundo, vel tertio, non obstante canonizatione doctoris, cui ex hoc nihil detrahitur, sicut nec aliis sanctis, et canonizatis doctoribus, quorum doctrina non in omni sua parte approbata est. Sic refert Dermicius Thaddæus in sua Nitela, pag. 45. Non potuit tunc videre facultas omnes approbationes, quæ a Sede Apostolica emanarunt circa doctrinam D. Thomæ. Et ideo non mirum, quod sic pronuntiaverit de illa.

Pro clariori ergo hujus intelligentia, distinguemus sex differentias, seu gradus approbandi doctrinam aliquam, vel doctorem ab Ecclesia. Primus et infimus gradus est, quando ad hoc solum approbatur aliquis, vel ejus scripta, ut evulgari possint, et in lucem emitti, in quo tamen, licet Ecclesia ipsa evulgari, et imprimi illa curet, et permittat, non tamen illa approbatio est auctoritativa doctrinæ, nec speciali modo ab Ecclesia commendatur, sed generali modo permittitur, quo cæteri libri in judice non comprehensi, nec ab Ecclesia prohibiti, potiusque pertinent ad permissionem, quam ad auctorizationem positivam; et tamen requiritur ad hoc quod talia scripta non habeant errorem, de quo Ecclesiæ constet, nam si constaret non permetteret evulgari librum.

Secunda approbatio est eorum doctorum, qui classici, vel solemnes habentur, et auctoritatem habent in scholis, et in sententiis quas defendunt, et sic permittuntur ab Ecclesia. Sunt autem adhuc in duplici differentia. Nam quidam ipsa consuetudine, et usu redduntur famosi in scholis, et universitatibus catholicis et vocantur auctores classici, quorum testimonio frequenter uti-

mur præsertim si a multo tempore eorum doctrinæ, et sententiæ probatæ sint; plures eorum, tam in theologia quam in jure affert pater Azor, lib. II, cap. XIV, tomo I, quia valde deserviunt ad pondus probabilitatis in sententiis, præsertim circa rem moralem. Alii sunt, qui ultra hanc auctoritatem etiam in approbatis universitatibus cathedras speciales habent pro eorum doctrina legenda sicut Scotus, Durandus, Gabriel, et alii similes, qui sunt capita, et duces specialis doctrinæ, videnturque proprie vocari posse doctores solemnes; quamquam aliqui apud Sylvestrum V, lex numero XIII, in fine » videantur appellari doctores solemnes, illi qui ab Ecclesia specialiter sunt approbati. Hæc ergo auctoritas, licet magna sit, non tamen semper fit speciali decreto, aut judicio Sedis Apostolicæ circa doctrinam talium doctorum, licet approbetur ab Apostolica Sede erectio, et fundatio talium universitatum, quæ dictas cathedras pro illorum doctorum explicanda doctrina dotatas habent, sicut nostræ Complutensis academix creatio cum suis cathedris ex commissione Alexandri VI, facta est ab eminentissimo cardinali, et integerrimo Præsule Fr. Francisco de Cisneros qui cathedras instituit pro D. Thoma, Scoto, et Nominalibus in theologia. Dicitur etiam a Benedicto XIII, jussum fuisse erigi lectionem Scoti in Salmanticensi academia, quæ legeretur in conventu S. Francisci, de quo videndus M. Bannez. 2-2, q. I, art. VII, dub. II, quamquam illius Benedicti qui in schismate fuit Pontifex, et nunquam juri suo cedere voluit, non immerito nutet auctoritas.

Tertio, hoc est approbatio Ecclesiæ, et Apostolicæ Sedis, quando aliquis in doctorem Ecclesiæ eligitur, aut inter Ecclesiæ patres habetur, quorum scripta non solum in scholis,



sed in ipsis Ecclesiis, et ecclesiasticis officiis solemniter leguntur. Sic plura patrum opuscula recepta sunt, et approbata a Gelasio Papa in Concilio Romano, et habetur in cap. Sancta Romana, distinctione xv, distinguuntur enim probata patrum scripta ab apocryphis, id est, latentibus, seu occultis, ut interpretatur archidiaconus in principio distinctionis xvi, quia scilicet non in Ecclesia, sed remote, et secreto sunt legenda tamquam incerta, quod Sylvester ubi supra intelligit de apocryphis ex dubietate veritatis, de quibus loquitur textus citatus, in capit. Sancta Romana, de quibus quisque liber est ad credendum, vel non credendum. Approbata ergo patrum opuscula hunc altiorem gradum videntur habere, ut scilicet publice in Ecclesia legantur, et in ecclesiasticis officiis, quod apocryphis non conceditur. Cæterum doctores Ecclesiæ, qui specialiter hoc titulo insigniti sunt, eximium aliquem, specialem gradum in Ecclesia habent, quod non omnibus etiam ex patribus attribuitur. Et quidem ad recensendum aliquem inter patres Ecclesiæ, videtur antiquitas cum doctrinæ approbatione, seu acceptatione sufficere; ad hoc autem ipse decursus annorum, et usus ipse acceptandi doctrinam illam sufficit. Ad hoc autem ut aliquis speciali doctoris Ecclesiæ titulo insigniatur, non sufficit approbatio ipsa annorum decursu facta, quæ potius est acceptatio doctrinæ, quam auctoritativa approbatio; sed requiritur speciale iudicium Ecclesiæ, et determinatio ipsius talem honorem præbens, tamquam eximium quemdam doctorem inter alios tali titulo insigniens. Nam licet titulus doctoris Ecclesiæ multis ex sanctis patribus sit attributus, ut in quinta Synodo generali collatione tertia dicitur: « Super hæc sequimur per omnia sanctos patres,

et Ecclesiæ doctores Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, etc. » tamen Bonifacius viii, præcipuos Ecclesiæ doctores assignavit in c. Gloriosus, de reliquiis, et veneratione sanctorum, in vi. Pius v S. Thomam. Aquinatem eo titulo insignivit in constitutione, quæ incipit: Mirabilis Deus, et Sixtus v Sanctum Bonaventuram in constitutione quæ incipit: Triumphantis Hierusalem.

Quod vero munus, quæve prærogativa sit doctoris Ecclesiæ? Non facile explicatur. Bonifacius viii, in citato textu miris eos laudibus extollit, utpote: « Qui tamquam lucernæ ardentes super candelabrum in domo Domini positæ totius corpus Ecclesiæ tamquam sidus irradiant matutinum, eorumque fæcunda facundia, cœlestis irrigui gratia influente Scripturarum ænigmata reserat, solvit nodos, obscura dilucidat, dubiaque declarat. » Hæc aliaque similia de eorum doctrinæ laude, et commendatione Pontifex edicit. Luculentius tamen Sixtus v, in citata constitutione, quæ incipit: Triumphantis Hierusalem, in decreto quo Sanctum Bonaventuram inter doctores Ecclesiæ connumerari mandat eorum videtur prærogativas obitet explicare. Decretum tale est. « Auctoritate apostolica tenore præsentium ipsum Sanctum Bonaventuram inter præcipuos, ac primarios, qui theologicæ facultatis magisterio excelluerunt habendum, ac venerandum esse decernimus, et declaramus. » De ejus vero libris, et operibus subdit: « Ut aliorum Ecclesiæ doctorum qui eximii sunt, non modo privatim, sed publice in gymnasiis, academiis, scholis, collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, concionibus, sermonibus, omnibusque aliis ecclesiasticis studiis, christianisque exercita-

tionibus citari, proferri, atque cum res postulaverit adhiberi volumus, et decernimus.» Ita Pontifex. E] uo patet ad munus doctoris Ecclesiæ pertinere, ut ipse inter primarios, et præcipuos magistros habeatur, ejus vero opera publice, et privatim possint auctoritative citari, et proferri. De quatuor autem Ecclesiæ doctoribus Augustino, Ambrosio, Hieronymo, et Gregorio, non aliter Bonifacius VIII, decrevit in speciales, et præcipuos Ecclesiæ doctores eos adlegere, quam ordinando, ut ipsorum festa sub duplici officio celebrarentur, ut constat ex citato c. Gloriosus. Et Pius V, de D. Thoma celebrari præcipit, sicut de ipsis quatuor Ecclesiæ doctoribus præceperat Bonifacius, ut patet in citata constitutione: Mirabilis Deus. Et hoc fuisse sufficiens ut in sanctorum doctorum Ecclesiæ D. Thomas adlegeretur, declarant verba Sixti V, qui exemplo Pii promotus fuit ad adscribendum S. Bonaventuram inter Ecclesiæ doctores. « Sane, inquit, ad id quoque non mediocriter excitati sumus exemplo sanctæ memoriæ Pii Papæ V, prædecessoris nostri de christiana republica optime meriti, et quem ut parentem adhuc reveremur, et colligimus. Is enim religiosa pietate et singulari devotione permotus qua afficiebatur erga S. Thomam de Aquino ordinis sui decus, et catholicæ Ecclesiæ ornamentum, cupiens eodem modo eundem sanctum ob ejus præstantissima in Ecclesiam catholicam merita, congruis honoribus exornare, præter alia hoc jussit, et decrevit, ut illius festus dies quotannis duplicis officii ritu ad instar sanctorum quatuor Ecclesiæ doctorum perpetuo celebraretur, quod et S. Bonaventuræ doctori eximio tribui debere æquum profecto existimamus, etc. »

Ex his patet, titulum doctoris Ecclesiæ requirere judicium, decre-

tumque Sedis Apostolicæ circa personam, et doctrinam, ideoque singulari prærogativa super alios doctores sublimantur, qui nec judicio Sedis Apostolicæ sunt approbati, nec eorum doctrina auctoritatem habet a sede Apostolica, licet in approbatis universitatibus cathedras habeant, et famosiores habeantur in communi approbatione doctorum.

Quarto modo est adhuc major doctrinæ approbatio, quando videlicet speciali modo judicat, et approbat, vel sequitur Ecclesia talem doctrinam, ut si dicat se probare, vel sequi talem doctrinam, vel si affirmet Ecclesia talem doctrinam esse sine errore, esse ex infusione cœlesti, et alia similia, quæ sine dubio specialem veritatem, certitudinem, aut probabilitatem in tali doctrina requirunt. Sic Ecclesia Augustini doctrinam se sequi, et approbare fatetur in epistola Joannis II, ad illustres viros Abienum senatorem et alios, quam refert, et a calumniis vindicat cardinalis Baronius anno Christi 534, num. xxiv. In ea de Sancti Augustini doctrina sic loquitur: « Item S. Augustinus cujus doctrinam secundum prædecessorum meorum statuta Romana sequitur et probat Ecclesia. » Hormisdas etiam Pontifex in epistola ad Possessorem episcopum in fine, ubi inquit: « Quod ea quæ sentit Romana Ecclesia de gratia, et libero arbitrio ex libris S. Augustini maxime ad Hilarium et Prosperum cognosci possunt. » Et Sanctus Cœlestinus Papa in epistola ad episcopos Galliæ de Augustino loquens inquit: « Quod nunquam illum sinistrae suspitionis saltem rumor aspersit. » Quod decretum referens S. Prosper in fine libri contra Collatorem dicit: « Quod Cœlestinus librorum Augustini pietate laudata quid oporteret de eorum auctoritate sentiri, sancto manifes-



tavit eloquio. » Peculiaris ergo auctoritas Augustini libris, et doctrinæ, præsertim in his, quæ de gratia Dei scripsit ab Apostolica Sede data est, tum laudando pietatem librorum, tum a sinistra suspitionis tumore liberam ejus doctrinam declarando, tum a Romana Ecclesia ejus doctrinam approbari, et sequi affirmando. Similia de doctrina S. Thomæ sequenti articulo referemus.

Dices: Hoc quod Sedes Apostolica de Augustino dicit, et sequenti articulo de D. Thoma referemus similiter de aliis sanctis patribus affirmat: non ergo specialis in hoc approbatio, aut auctoritas illis tribuitur inter alios Ecclesiæ doctores. Antecedens probatur, nam in quinta Synodo generali, ut supra retulimus recipientur per omnia sancti patres et doctores Ecclesiæ Hilarius, Athanasius, Basilius, etc. « Et suscipimus, inquit, omnia quæ de recta fide et condemnatione hæreticorum exposuerunt. » Et similia de venerabilibus patribus habentur in Concilio Lateranensi sub Martino I, consultatione V. Item in Concilio Romano II, sub Zacharia Papa ab universo Concilio Clemens quidam hæreticus damnatus est: « Eo quod sacros canones spreverit atque expositiones sanctorum patrum, Ambrosii, Augustini et cæterorum respuit dicta sanctorum. » Et in Concilio Valentino sub Leone IV, cap. I: « Indubitanter, inquit, doctoribus pie, et recte tractantibus verbum veritatis, ipsisque sacræ Scripturæ lucidissimis expositoribus, id est, Cypriano, Hilario, Ambrosio, Hieronymo, Augustino cæterisque in catholica pietate quiescentibus reverenter auditum, et obtemperanter intellectum submittimus, et quæ ad salutem nostram scripserunt amplectimur. » Respondetur aliud esse loqui de tota patrum or-

thodoxorum collectione et aliud de singularibus personis. Tota patrum collectio longe excellit quamcumque particularis personæ approbationem quantumvis magnæ et excellentis, et in his quæ ad condemnationem hæresum spectant, et ad fidei declarationem sanctorum patrum dicta indubitata fidem faciunt, et insanissimus est qui eorum expositiones generaliter spernit, aut eis reverenter animum non submittit. Cæterum in præsentī loquimur approbatione aliqujus s. doctoris præ alio, sic enim non est dubium sanctos quatuor Ecclesiæ doctores specialiori modo fuisse ab Ecclesia approbatos, eisque aggregatos S. Thomam et S. Bonaventuram, adhuc autem specialiori modo Augustinum (cujus scripta sic sunt laudata a Sede Apostolica, et recepta) fuisse approbatum et in auctoritatem receptum.

Quinto loco, fit approbatio ab Ecclesia, non tam circa aliquem doctorem, vel doctrinam generaliter, quam circa aliquam materiam, seu opinionem determinatam, quando scilicet Ecclesia determinate, et in particulari determinat aliquam opinionem esse vel probabiliorē, vel certiorē. Exemplum est in Clementina unica de summa Trinitate, ubi: « Optinio illa, quæ affirmat parvulis infundi in baptismo gratiam, et virtutes et similiter adultis tamquam probabilior, et dictis sanctorum, et modernorum doctorum theologiæ magis consona eligitur sacro approbante Concilio. » Ecce singularis approbatio illius opinionis non quidem definiendo illam de fide, sed ut probabiliorē eligendo. Similiter in c. Cum Marte, de celebratione missarum eligitur ut probabilior opinio: « Quæ asserit aquam cum vino in sanguinem transmutari, ut eluceat proprietas Sacramenti. » Stat ergo



ab Apostolica Sede approbari aliquam opinionem, seu doctrinam in determinata materia circa definitionem.

Sexto et ultimo, est approbatio definitivæ Ecclesiæ, cum videlicet aliquam doctrinam recipit, et definit tamquam de fide. Sic fuit approbata epistola S. Leonis Papæ ad Flavianum, de qua dicitur in cap. Sancta Romana. Quod ejus textum aut tota unum si quis idiota disputaverit, et non eam in omnibus venerabiliter acceperit, anathema sit. Similiter ad Concilium Arausicum II. quædam capitula ex doctrina Augustini transmisit S. Leo definienda: sic in aliis Conciliis epistolæ aliquæ receptæ sunt a tota Synodo, ut Agathonis Papæ in VI Synodo generali, et Sophronii in eadem, Cyrilli anathematismi in Concilio Ephesino, et alia similia occurrunt.

## ARTICULUS II.

QUOD GENUS APPROBATIONIS DOCTRINÆ  
D. THOMÆ AB ECCLESIA TRIBUTUM  
SIT?

Certum est non esse approbatam doctrinam Div. Thomæ generaliter sumptam istis duobus ultimis modis approbandi in præcedenti articulo relatis, nec enim singulæ opiniones Div. Thomæ sigillatim discussæ sunt ab Ecclesia, et definitæ, aut ut probabiliores reputatæ, sed judicium Ecclesiæ datum est generaliter circa totam doctrinam.

In secundo modo approbationis, tertio et quarto, constat omnes illos ab Ecclesia attributos esse Div. Thomæ. Nam de illo secundo modo approbationis supervacaneum est quærere cum nulla sit universitas catholica ubi non legatur publice S. Thomæ doctrina. Sed et Urbanus V, anno 1370 cum sacrum ejus corpus

transferendum curasset Tolosam ubi nunc requiescit, in universitate Tolosana ejus doctrinam legi mandavit, ut patet in ultimis verbis ipsius bullæ: « Volumus insuper et tenore præsentium vobis injungimus, ut dicti B. Thomæ doctrinam tamquam veridicam, et catholicam sectemini, eamdemque studeatis totis viribus ampliare. » Hoc enim licet Pontifex præcipiat particulari cuidam universitati, ejus tamen ratio ad omnes extenditur, quia si ut veridica, et catholica jubetur hæc doctrina sectari ab una universitate, justum quoque et rectum est, quod omnes universitates sectentur illam, quæ ut veridica, et catholica proponitur; ad hoc enim eriguntur: sicque omnes pontificium præceptum pro universitate Tolosana, sectentur. Est ergo D. Thomas inter solemnes doctores reputandus ad hoc, ut ejus doctrina in scholis legatur non quomodocumque sed ex speciali ordinatione apostolica. Refert quidem facultas Parisiensis præcedenti articulo allegata etiam doctrinam Magistri sententiarum aliquando ex mandato apostolico legi solitam in scholis. Sed non potuimus tale mandatum videre, ipso tamen usu, et consuetudine omnium scholarum constat Magistrum sententiarum inter solemnissimos doctores haberi.

Quod attinet ad tertium modum approbationis, dicimus S. Thomam esse ab Ecclesia, et Sede Apostolica in numerum doctorum Ecclesiæ cooptatum, et nominatum ad instar quatuor præcipuorum doctorum Ecclesiæ Ambrosii, Augustini, Hieronymi, et Gregorii. Hoc constat ex speciali constitutione Pii V, quæ incipit: Mirabilis Deus, anno 1567 eodem stylo, et ritu, quo Bonifacius VIII, in capite Gloriosus, de reliquiis et veneratione sanctorum in sexto, illos quatuor sanctos patres in doc

tores Ecclesiæ elegit, præciendo de eis celebrare in toto orbe tamquam de præcipuis doctoribus, ita Pius præcipit ut Div. Thomas in civitate quidem, et regno Neapolitano, tamquam de præcepto coleretur: « In cæteris autem orbis partibus, inquit, quemadmodum sanctorum quatuor Ecclesiæ doctorum festivitates, piæ memoriæ Bonifacii Papæ VIII, prædecessoris nostri præcepto celebrantur sic eundem diem festum D. Thomæ in perpetuum post hac omnes utriusque sexus fideles celebrent, et venerentur, apostolica auctoritate statuimus, et firmamus.» Hoc idem etiam refert Sixtus V; in constitutione qua S. Bonaventuram in Ecclesiæ doctorem assignavit, quæ incipit: Triumphanti Hierusalem, ubi inter alia inquit ut supra retulimus præcedenti articulo: « Quod Pius V inter alia hoc jussit, et decrevit, ut illius festus dies quot annis duplicis officii ritu ad instar sanctorum quatuor Ecclesiæ doctorum perpetuo celebraretur, et quod S. Bonaventuræ doctore eximio tribuit æquum profecto existimamus.» Tribuit autem Pontifex S. Bonaventuræ dignitatem doctoris Ecclesiæ, idem ergo fatetur attributum fuisse a Pio Div. Thomæ. Nec alio modo ut supra notavimus Bonifacius VIII, illis sanctis quatuor Ecclesiæ doctoribus hunc titulum attribuit, nisi præciendo de ipsis sic celebrari sicut de Div. Thoma jussit Pius V.

#### QUARTUS MODUS APPROBATIONIS AB ECCLESIA PER D. THOMAM.

Latius in hoc Ecclesia doctore suo D. Thomæ ornamenta laudum effudit, et specialibus approbationum formis doctrinam ejus commendavit. Ut a principaliori incipiamus, accipiamus acceptavit Ecclesia, et summo honore venerata est traditionem illius historiæ, quæ

testatur Crucifixum suo divino ore scripta D. Thomæ comprobasse, cum oranti quadam nocte in Ecclesia conventus Neapolitani sic ex ipso Crucifixo vox audita est: « Frater Thoma bene scripsisti de me: quam mercedem vis tu recipere a me de tuo labore? » Quia vero nonnulli errore historiæ labuntur, putantes crucifixi Domini vocem solum disputationem quamdam circa venerabile eucharistiæ Sacramentum a D. Thoma determinatam approbasse, sciendum est, quod ut habetur in vita D. Thomæ in editione Romana jussu Pii V facta in principio operum ejus posita, et in alia historia vitæ ipsius a Fr. Guillelmo de Thoco, qui ipsum doctorem sanctum præsens audivit, et viventem novit, eamque ex eo scripsit magister Seraphinus Porrecta in commentariis suis ad tertiam D. Thomæ in principio, bis facta est ad D. Thomam vox de Crucifixo; semel cum esset Lutetiæ Parisiorum, et ibi oborta esset difficilis quæstio circa eucharistiam, conveniunt doctores, ut illa determinatio, quam definiret Div. Thomas tenenda esset. Qui rem hanc multum Deo commendans, id quod scripserat de illa quæstione posuit super altare, et ad Crucifixum orans, petiit ut dignaretur ostendere si illa quæ scripserat, vera essent ut ad ejus gloriam et utilitatem nostram evulgarentur. Cumque talia oraret quidam fratres, qui venerant cum socio suo ad observandum eum, subito viderunt Christum ante ipsum super quaternum quem scripserat stantem, et ipsi Fr. Thomæ dicentem: « Bene de hoc mei corporis Sacramento scripsisti, et de quæstione ubi proposita bene, et veraciter determinasti, sicut in via ab homine potest intelligi, et humanitus definiri. » Cum autem Christus sic loqueretur cum Fr. Thoma, ipse Thomas delectatus de tali vi-



sione, et locutione subito elevatus est in aere per unum cubitum, sicut viderunt omnes, qui ibi aderant. Ita refert historia prædicta Guillelmi de Thoco. Iterum autem Christus Dominus approbavit suo divino ore non aliquam determinatam quæstionem, vel tractatum doctoris sancti, sed indefinite et generaliter dixit illa verba supra relata: Bene scripti de me, etc. Quam vocem audivit unus ex fratribus conventus Neapolitani, ubi illud mirabile testimonium a Christo Domino datum est, sacrista qui vocabatur Fr. Dominicus de Caserta, qui licet conversus tamen devotissimus erat et Deus multa sibi revelavit. Iste Fr. Dominicus, qui ante matutinas ibat ad ecclesiam, et statim recedebat, quando pulsabat primum signum, semel iste Fr. Dominicus voluit observare Fr. Thomam quomodo orabat, et ecce retro in capella S. Nicolai, ubi fixus in oratione manebat, vidit ipsum quasi duobus cubitis elevatum in aere, et admirans, et diu expectans ipsum cum lacrymis orantem, subito audivit de loco ad quem conversus erat ad orandum de imagine Crucifixi, audivit enim Christum sibi loquentem, et dicentem: «Frater Thoma bene scripsisti de me, quam mercedem vis tu recipere a me de tuo labore?» Et Fr. Thomas respondit: «Domine nil aliud nisi te.» Ita refert prædicta historia.

Mirum est, quantum in omnium animis, et corde totius Ecclesiæ fixa sit hujus historiæ veritas, nam licet res ipsam in secreto noctis contigerit, nec nisi ab uno teste (licet Dei servo) qui audivit, potuerit ejus fama divulgari, tamen sic omnium mentibus insedit, ut Ecclesia tamquam veram traditionem jam habeat, nam in primis Pius v indulgentiam concessit illi capellæ seu imagini Crucifixi a quo tale respon-

sum Neapoli doctor sanctus accepit, ut patet in bulla supra relata quæ incipit: Mirabilis Deus. Deinde, in ipso breviario Romano ordinis Prædicatorum revelatio illa Neapolitani conventus inserta est. Tertio, Clemens viii, in duplici bulla ad Neapolitanos eam refert et approbat. In prima enim sic dicit: «Pie prudenterque cogitatis de novo civitatis patrono asciscendo cive vestro, divinæ voluntatis interprete vitæ sanctitate, et miraculis claro Thoma Aquinate, cujus doctrinæ tantum fuit tributum, ut christianæ eruditionis suæ divinum etiam illud habeat testimonium: Bene scripsisti de me Thoma.» In secunda dicit quod doctrinæ ejus testis est ingens librorum numerus: «Qui ille sine ullo prorsus errore conscripsit, et quos deinde conscriptos expressa Christi Domini voce comprobatos audivit.» Ubi Pontifex absolute historiam istam admittit nec unum aut alterum librum, unam aut alteram partem doctrinæ, sed in universum omnes libros, omnem doctrinam comprobata docet. Quarto, Sixtus v ad publicam contestationem fecit in bibliotheca depingi D. Thomam cum S. Hieronymo, sinistra manu Ecclesiam gestantem, dextera vero qua scripsit, magnum luminis splendorem in eam ipsam Ecclesiam immittentem, cum hac inscriptione: Sancti Thomæ de Christo scripta a Christo crucifixo probantur. Ita refert Angelus Roca in libello de bibliotheca Vaticana, et de operibus Sixti v pagin. 236. Denique, adeo invaluit apud omnes fideles approbatio hæc de Div. Thomæ doctrina facta a Christo Domino, ut non nisi ingenti temeritate negari, aut in dubium revocari possit. Unde jam veritas ista non simplici historiæ nititur, sed Ecclesiæ traditione, et Sedis Apostolicæ acceptance, et publicatione confirmata est.



TESTIMONIUM AB ORATIONE ECCLESIAE  
UNIVERSALIS.

Quam magnum et solidum argumentum de Ecclesiæ sensu, seu sententia ex ejus orationibus, quæ ab universali Ecclesia ad Deum funduntur, deducatur, ipsius Ecclesiæ doctores, præsertim Augustinus gravissime testificantur. Videndus est ipse Augustinus, epist. cVII, præsertim in principio et fine, ubi ex Ecclesiæ orationibus ad Deum pro infidelibus, ostendit conversionem ad fidem esse donum Dei. Et eodem modo, epist. cxcv, ex hoc quod Deus oratur, ne peccemus, ne faciamus aliquid mali, ut tentationes vincantur, ostendit hæc omnia ad Dei gratiam pertinere, et ita concludit : « Ita ergo oratio, clarissima est gratiæ testificatio. » Et libro de bono perseverantiæ, cap. xxiii : « Non oraret Ecclesia, ut daretur infidelibus fides, nisi Deum crederet, et adversas hominum ad se convertere voluntates, nec oraret Ecclesia, ut perseveraret in fide Christi non decepta, vel victa tentationibus mundi, nisi crederet Dominum sic in potestate habere cor nostrum, ut bonum quod non tenemus, nisi propria voluntate, non tamen teneamus, nisi ipse in nobis operetur, et velle. Nam si hæc ab ipso quidem poscit Ecclesia, sed a se ipsa sibi dari putat, non veras, sed perfunctorias orationes habet, quod absit a nobis. » Et multis aliis locis hujusmodi orationes Ecclesiæ, Augustinus commendat, et ex his argumentum ducit pro confirmanda gratia Dei : hoc enim maxime oportet nos asserere et tueri, non posse orationes Ecclesiæ perfunctorias esse, sed veras, seu veritati ipsi innixas, et quod verum est ab ipso Deo dependentes.

Hoc supposito non mediocri testimonium pro doctrina D. Thomæ ac-

cipimus ex oratione, qua universalis Ecclesia utitur in ejus festivitate : « Deus qui Ecclesiam tuam B. Thomæ confessoris tui, atque doctoris mira eruditione clarificas, et sancta operatione fecundas, da nobis quæsumus, et quæ docuit intellectu conspicere, et quæ egit imitatione complere. » Hoc ponderando in primis, de nullo Ecclesiæ doctore similem orationem fundere Ecclesiam, ut patet a Deo sibi dari intelligentiam eorum, quæ ipse docuit. Petit quidem Ecclesia, ut ipso doctore suffragante possit exercere quæ docuit, possit ipsum intercessorem habere, ejus patrocinia sentire, et similia, sed de D. Thoma petit a Deo, ut possit intelligere, quæ docuit. Cum ergo orationes Ecclesiæ perfunctorias dicere non possimus, sed veras, ut Augustinus loquitur, necesse est dicere, ea quæ D. Thomas docuit, non solum hoc, vel illud, sed indefinite ea quæ docuit veritatem doctrinæ continere, et majorem conducentiam, ad fidem explicandam, moresque stabiliendos. Consequens patet, quia Ecclesia non orat pro intelligendo aliquo, quod sit falsum, sed pro veritate intelligenda orat, et pro veritate sibi utili, et conducente, ergo si orat, ut intelligat ea quæ Div. Thomas docuit indiscriminatim, et sine restrictione, et limitatione ad hoc, et illud, utique indiscriminatim, ea quæ docuit D. Thomas veritatem continent, nec possunt de indefensabilitate, aut errore redargui ; alioquin si in illa doctrina, quam absolute, et indiscriminatim Ecclesia a Deo petit intelligere, error aliquis contineretur, exponeret se Ecclesia periculo petendi a Deo intelligentiam alicujus falsitatis, seu erroris. Quis autem dicere audebit Ecclesiam petere a Deo, nisi intelligentiam veritatis, aut ejus quod Ecclesia, ut verum æstimat et judicat ? Sufficit autem pro commendatione doctrinæ

D. Thomæ quod Ecclesia universalis in orationibus suis ad Deum, eam veram esse existimat, ejus intelligentiam postulat.

Nec dici potest, quod Ecclesia intendit solum eorum, quæ in D. Thomæ doctrina vera sunt intelligentiam postulare, ut amplectatur; si quæ vero falsa sunt, ut respuat, et a veris discernat. Contra enim est, quia hoc modo etiam in quibuscumque libris gentilium, et philosophorum, imo hæreticorum Ecclesia potest a Deo petere intelligentiam errorum, ut respuat illos et rejiciat. At cum postulat ea quæ docuit D. Thomas intellectu conspiciere, non ad respuendum, seu abjiciendum id postulat, sed ad amplectendum, et intellectu penetrandum; nec in his facit Ecclesia differentiam, ut postulet aliqua intelligere, aliqua respuere, seu in his, quæ docuit veritatem invenire; sed absolute, et sine limitatione, ea quæ docuit intellectu conspiciere postulat; ergo supponit omnia esse digna, quæ intellectu amplectantur, quæ non respuantur, alioquin non omnium intelligentiam postuleret, sicut nec errorum gentilium, aut hæreticorum, sed eorum, qui errores essent reprobationem peteret, non intelligentiam.

Præterea Ecclesia sic orando, doctorem suum esse D. Thomam confitetur, proprium enim discipulorum, et addiscentium est conari ad intelligentiam eorum, quæ a magistro dicuntur, conatur autem Ecclesia intelligere, ea quæ docuit D. Thomas dum ad hoc divinum auxilium implorat, ergo discipulatum ejus ostentat et affectat. Solum autem veritatis Ecclesia est discipula, dicente S. Leone Papa, serm. II, in natali Apostolorum Petri et Pauli: «Isti sunt viri, per quos tibi evangelium Christi, Roma, resplenduit, et quæ eras magistra erroris facta es discipula veritatis.» Ergo veritatem in

doctrina Div. Thomæ, Ecclesia veneratur, dum eum, ut magistrum postulat a Deo intelligere.

Ad hoc genus orationis Ecclesiæ, quæ tantum habet pondus, pertinet alia non minus considerabilis testificatio in ejusdem Ecclesiæ orationibus olim fieri solitis, ad magnam D. Thomæ ejusque doctrinæ commendationem. Mos olim fuit in ritu episcopalis benedictionis, quæ ad populum dabatur, in solemnitatibus præcipuis, ex præscripto ritualis seu pontificalis Romani, quasdam proferre orationes in ejus sancti, aut solemnitatis memoriam et laudem. Postmodum in novioribus pontificalibus resecatæ sunt, et omissæ ne longioribus cæremoniis populus attædiaretur. Illæ tamen ex præscripto, et approbatione Ecclesiæ fundi solebant. Extat in antiquo pontificali Romano sub Paulo III, impresso, Venetiis 1543, ejus in bibliotheca conventus S. Stephani Salmanticensis vetustus codex asservatur, ejusmodi orationum ritus pro episcopali benedictione in die S. Thomæ solemniter danda, in hac formula:

«Benedicat, et custodiat vos omnipotens Deus, qui per B. Thomam Aquinatem virginem, doctorem et confessorem suum divina sapientia illustratum, Ecclesiam suam sanctam hæresibus purgare et criminibus, ac luce veritatis et doctrinæ integritate illuminare est dignatus. Respondetur: Amen.

Et qui ejus doctrinam in veritate et charitate fundatam nullis permittit adversantium telis pessumdari, ipse vos in recta fide, et perseverantia in sua voluntate dignetur confirmare. Respondetur: Amen.

Quatenus in fide vera firmati, et in bonis operibus perseverantes, ejus precibus, et meritis ad æternam valeatis pervenire lætitiā, et cum ipsa semper in cœlestibus gaudiis lætari. Respondetur: Amen.»



Sic sensit Ecclesia de veritate, integritate, ac soliditate doctrinæ D. Thomæ sic illi acclamavit, sic a Deo postulavit.

TESTIMONIA SEDIS APOSTOLICÆ APPROBANTIA D. THOMÆ DOCTRINAM.

Ea tantum afferemus quæ a nullo negari controvertive possunt, ut ex omni parte firma sit resolutio nostra et assertio, nec ab aliqua devitio, aut dubietate auctoritatis ullo modo redargui possit.

Igitur primo loco occurrit ipsa canonizationis ejus bulla a Joanne xxii, edita in qua Pontifex referens inter alia, id quod pertinet ad ejus eruditionem, et doctrinam, sic de illa censet: « Nam et in primis scientiis, et diversis philosophiæ partibus, ut non esset otiosus, sed operaretur terram, nec non etiam in sacra Scripturæ pagina tam super novum, quam vetus Testamentum scripta, plurimæque alia opera ad Dei laudem fideique dilatationem eruditionemque studentius clara (cum sciens esset) famosa (cum cognitus) non absque speciali Dei infusione perfecit. » Ubi notandum est Pontificem loqui, non ut particularem doctorem aut solum, ut encomiastem ad commendandam et laudandam D. Thomæ doctrinam, sed vere docere ex cathedra, cum sit ista canonizationis bulla, in qua Pontifex auctoritative procedit. Non autem dixit Pontifex D. Thomam ex speciali Dei infusione scripsisse omnia, sed perfecisse, quasi dicat quod ultimum, et perfectum judicium in scriptis suis, non sine Dei infusione perfecit. Nec enim divina infusio uno tantum modo fit, sed aliquando fit cum tota plenitudine, ita ut Spiritus Sanctus se habeat, ut dictans, et scriptor solum ea quæ audit, scribit quasi calamus scribæ, et tunc

etiam apices et iota unum summam habent certitudinem; aliquando solum dirigit instinctu speciali (licet privato) ne erret aliquis in resolutione ultima determinanda, licet non assistat ei specialiter in tota disputatione; aliquando perfectam scientiam infusam donat, ut omnes apprehensiones, et judicia certa sint, sicut scientia infusa Christi. Ex verbis autem Pontificis, quibus affirmat D. Thomam scripta sua, non sine speciali Dei infusione perfecisse, non obligantur dicere quod habuit specialem infusionem, nisi illo secundo modo, id est, ad perficiendum, et ultimo determinandum; sed cum specialis Dei infusio ad falsum esse non possit, consequenter oportet dicere, in ultimis resolutionibus D. Thomæ Ecclesiam, nihil falsitatis agnoscere. Nec tamen ob id res illa sit de fide, quia non sic proponitur, aut definitur per Ecclesiam, de hac enim constat tamquam de fide a Spiritu Sancto regi ne erret in definiendo, quod non constat de D. Thomæ doctrina, nec illa sic proponitur ab Ecclesia, sed est privata quædam directio divina, non definitio publica.

Hoc idem videtur Ecclesia, quasi traditione vera firmatum approbare, dum in lectionibus breviarii pro festo S. Thomæ refert: « Ipsum s. doctorem socio suo dixisse, se quidquid sciret non tam studio, aut lubore suo peperisse, quam divinitus traditum accepisse. » Hæc summatim in breviarii lectionibus. Rem tamen paulo fusius historia ejus narrat, quam supra ex Guillelmo Thoco citavimus: « Cum semel, inquit, esset in S. Severino (quod est in terra laboris sororis suæ) cum Fr. Reginaldo socio suo, et cum aliquibus fratribus aliis ordinis Prædicatorum, subito raptus est. Anima ejus fuit elevata ad videndum divina. Cum autem totaliter esset abs-



tractus a sensibus, et sic staret totus immobilis, omnes cœperunt admirari, et maxime soror cœpit contristari quod factus erat insensibilis, et nesciens quid esset illud quod sic subito accidisset fratri suo, quæsiuit a socio suo quid habebat. Qui respondit: Frater vester magister Thomas contemplans aliqua, frequenter in spiritu rapitur, sed nunquam tanto tempore sicuti nunc vidi sic alienum a sensibus. Unde et post aliquam horam ivit prædictus socius suus ad magistrum trahens ipsum per cappam fortiter, et quasi a somno dormitionis ipsum ultimo excitavit. Qui suspirans ait: Reginalde tibi in secreto dico prohibens ne in vita mea alicui audeas dicere, venit finis scripturæ meæ, quia talia sunt mihi revelata, quod ea quæ scripsi et docui, modica mihi videntur. Vidi modo scientiam meam, quam habui de cœlo, et Deus mihi imposuit finem docendi, et ex hoc spero in Deo meo, quod sicut nunc est finis doctrinæ meæ, sic cito erit finis vitæ meæ. »

Idem paulo post circa finem vitæ iterum Fr. Reginaldo dixit sanctus doctor, ut postea referemus.

Secundum testimonium Sedis Apostolicæ desumitur ex bulla Urbani v, pro translatione sacri ejus corporis ex fossa nova Tolosam. Incipit hæc bulla: Laudabilis Deus, apud montem Flasconem, anno 1370, ubi sic inquit: « Sane cum sacrum et venerabile corpus B. Thomæ de Aquino ordinis Prædicatorum Tolosam de proximo transferendum, nos attendentes, quanta a Deo scientia dotatus ordinem fratrum Prædicatorum, et Ecclesiam universalem illustraverit, ac B. Augustini vestigia insequens, Ecclesiam eamdem doctrinis, et scientiis, quam plurimis adornaverit, etc. » Et concludit: « Volumus insuper, et tenore præsentium vobis injungimus ut dicti

B. Thomæ doctrinam tamquam veridicam, et catholicam sectemini, eamdemque studeatis totis viribus ampliare. » Ita Pontifex ubi eodem fere tenore docere videtur scientiam D. Thomæ fuisse specialiter a Deo, dum dicit quanta scientia dotatus a Deo fuerit, quod vestigiis Augustini insistens Ecclesia adornavit, quod tamquam catholicam, et veridicam sectetur, etc. Quæ omnia insignem hujus doctrinæ approbationem significant.

Hieronymus Uvielmus, in libro quem scripsit pro scriptis D. Thomæ seu de laudibus ipsius, hoc Urbani v, edictum respexisse videtur cum dixit: « Quod Apostolica Sedes solius Thomæ doctrinam publico edicto probavit Ecclesiæque sectandam tradidit. » Cujus verba Dermicius Thaddæus in sua Nitela referens, pag. 43 et 44, desiderat edicta illa sibi proponi, quæ si publica sint, quomodo suppressa? « Urbanus autem v, inquit, in præfata epistola doctrinam D. Thomæ, Tholosanæ universitati sequendam, et amplificandam commendavit, quod ipsius corpus ad eos translatum sit, nihil præcipit; hoc tamen non est toti Ecclesiæ eam publico edicto præscribere, aut tradere. » Cæterum Uvielmus solum primo, dixit Sedem Apostolicam publico edicto probasse, quod verissime, et plenissime facit Urbanus in hac epistola, et plures alii Pontifices, quos Uvielmus non potuit videre, et Dermicius, vel non legit, vel dissimulavit, et nos referemus. Dicit etiam: « Ecclesiæ sectandam tradidisse. » Id verissimum est, nam doctrina, quæ tamquam catholica sectari jubetur a Pontifice in una universitate, perinde est, ac si omnibus proponeretur, doctrina enim quæ est catholica, et sana pro una universitate, pro omnibus catholica est, et quod potest una universitas sectari, pos-

sunt et omnes. Ergo hæc propositio licet ad unam universitatem dirigatur, ab omnibus tamen recipi potest, et toti Ecclesiæ proponitur, quod respectu unius approbatur. In iure, fere omnes decisiones ad particulares episcopos, aut Ecclesias diriguntur, in decisionibus Rotæ et eminentissimorum cardinalium declarationibus, et tamen pro similibus casibus in Ecclesia recipiuntur. Quod vero Romana Ecclesia, sic etiam universaliter approbaverit doctrinam S. Thomæ ex referendis decretis, ostendemus. De præcepto vero Urbani v, pro universitate Tolosana, non est quod disputet. Thaddæus dicit Urbanum commendasse doctrinam D. Thomæ, nihil præcepisse. Nos verba Urbani appellamus. Prius dicit: « Dotatum fuisse D. Thomam scientia a Deo, Ecclesiam doctrinis, et scientiis adornasse sequens Augustini vestigia. » Annon hæc est commendatio et magna? Subjungit Pontifex: « Tenore præsentium vobis injungimus, ut doctrinam B. Thomæ sectemini tamquam veridicam, et catholicam. » Quid est injungimus? An mera et sola laus et commendatio, qualem potest declamando orator magnificare? An superioris potestatis impositio et onus, quod subjectis imponitur? Id præceptum vocamus quidquid sit in quanto rigore constringat.

Tertium testimonium sumitur ex bulla Pii v, supra jam citata, quæ incipit: Mirabilis Deus, anno 1567, ubi sic Pontifex: « Nam et miraculorum signis, quibus servi sui Thomæ, perpetua veræ pietatis opera nobilitare voluit inexhausta Dei benignitas, et certissima christianæ regula doctrinæ, qua s. doctor apostolicam Ecclesiam infinitis confutatis hæresibus illustravit, adductus felici recordatione Joannes xxii, prædecessor noster, illo in sancto-

rum numerum relato, diem festum nonis Martii, quo die nunc etiam colitur, anniversario honore celebrari jussit. Sed quoniam omnipotentis Dei providentia factum est, ut Angelici doctoris vi, et veritate doctrinæ, ex eo tempore quo cœlestibus adscriptus est, multæque deinceps exortæ sunt hæreses confusæ et convictæ, dissiparentur, etc. » Pergitque Pontifex ipsum sanctum in Ecclesiæ doctorem designare, eique festos dies decernere, prout supra jam relatam est. In præsentis solum inter alia ponderamus Pium v dicere: Quod Joannes xxii miraculorum signis a D. Thoma editis, et certissima regula christianæ doctrinæ qua doctor s. apostolicam Ecclesiam illustravit, ipsum in sanctorum numerum retulit. » Censuit ergo doctrinam D. Thomæ esse certissimam regulam christianæ doctrinæ, quo nihil altius potuit Sedes Apostolica de ejus doctrina affirmare.

Cum autem tam perspicua sint hujus Pontificis verba sic magnificentis s. doctoris scripta et doctrinam, ea tamen adeo sinistre accepit Dermicius supra citatus, ut omnino videatur non legisse, aut intelligere noluisse Pontificis verba. Ait enim pag. 58: « Quæ Pio v imponuntur, non asseruit, nullibi enim appellat D. Thomam christianæ doctrinæ regulam, sed dicit ex, certissima regula christianæ doctrinæ adductum fuisse Joannem xxii. ut eum sanctorum numero adscriberet, ex qua regula dicit D. Thomam confutasse hæreticos. » Cæterum apertissime verba Pii v, hic auctor detorquet, et planissimum sensum falsa immergit caligine, non enim dicit Pontifex illa verba sicut ponit iste auctor scilicet ex certissima regula doctrinæ christianæ adductum Joannem xxii, etc. sed detruncat clausulam, et alia



verba omittit, sicque integrum sensum non reddit. Verba autem sunt in bulla Pii v, ut supra retulimus, ubi manifeste dicit: « Adductum fuisse Joannem xxii, miraculorum signis, quibus Deus nobilitare voluit servum suum, et certissimæ christianæ regula doctrinæ qua s. doctor apostolicam Ecclesiam illustravit. » Ubi aperte ponit duo motiva quibus Pontifex est adductus, et utrumque pertinet ad ipsum D. Thomam scilicet signa, seu miracula quibus a Deo est nobilitatus, et regula certissima christianæ doctrinæ qua ipse Ecclesiam illustravit, hæc etiam regula ad ipsum Thomam pertinet, quia ea dicit illustrasse Ecclesiam, non illustravit autem Ecclesiam, nec confutavit hæreses, nisi doctrina sua, illam ergo, et non aliud vocat Pontifex certissimam regulam doctrinæ christianæ; aut quæ alia est illa regula, qua adductus est Joannes xxii, ut eum sanctorum catalogo adsciberet? Nam si est Scriptura, traditiones, Ecclesiæ auctoritas, aut potestas ad canonizandum, aut si quæ est alia regula christianæ doctrinæ, nulum istorum potuit movere, seu adducere Pontificem, ut canonizaret B. Thomam, non enim ex regula movetur, seu adducitur Pontifex ad canonizandum, sed juxta regulam, ex motivis autem quæ ad ipsum sanctum canonizandum pertinent, movetur, ista autem motiva ex parte D. Thomæ fuerunt miracula, et excellentissima doctrina qua ipse illustravit Ecclesiam; hanc autem Pontifex vocat certissimam regulam christianæ doctrinæ. Et non dixit regulam fidei, sed doctrinæ, quia inter doctrinas voluit illam Pontifex, ut certissimam commendare. Igitur, auctoris hujus explicatio seu fuga, ex solo verborum Pontificis tenore, et constructione præcluditur. Nec reprehensione ca-

ret Pontificis verba sic truncare, aut invertere idque in re, quæ ad diminutionem tantæ laudis, et splendoris s. doctoris vergere potest.

Quartum testimonium est ex litteris Clementis viii, ad Neapolitanos. Scripsit autem Clemens viii, bis ad Neapolitanos super electione D. Thomæ in patronum regni, et semel ad proregem Neapolitanum Beneventanum comitem. In prima epistola ad Neapolitanos, sic Pontifex de Div. Thoma edicit (lata est hæc epistola anno 1603 et incipit: In quo nos pastoralis, etc.) « Pie prudenterque cogitatis de novo civitatis patrono asciscendo cive vestro divinæ voluntatis interprete vitæ sanctitate, et miraculis claro Thoma Aquinate, cujus doctrinæ tantum fuit tributum, ut christianæ eruditionis suæ divinum etiam illud habeat testimonium: Bene scripsisti de me Thoma. » In secundis litteris eodem anno datis, quæ incipiunt: Sicut angeli, etc. de D. Thoma sic inquit: « Hic si quidem honor virtutibus ejus eum admirabili doctrina conjunctis optimo jure debetur, et doctrinæ quidem testis est ingens librorum numerus, quos ille brevissimo tempore in omni fere disciplinarum genere singulari ordine, ac mira perspicuitate sine ullo prorsus errore conscripsit, in quibus conscribendis interdum sanctos Apostolos Petrum et Paulum colloquentes locosque illi quosdam Dei jussu enarrantes habuit, et quos deinde conscriptos expressa Christi Domini voce comprobatos audivit. » Denique, litteris ad proregem Neapolitanum, de D. Thoma sic loquitur: « Cujus divino eloquio et cœlesti doctrina, miraculisque ille quidem illustris merito apud remotissimas nationes, summa christiani nominis cum laude, atque Ecclesiæ utilitate celebratur. » Et infra: « Et nos solemus,



ut decet semper favere supplicationibus, sed huic certe ardentiore quadam voluntate annuimus, quod et nos ipsi Angelico huic doctori, et nostro, et totius Ecclesiæ christianæ nomine plurimum debemus. »

Denique, Paulus v, in bulla quadam ad Neapolitanos anno 1605, in eadem materia scribens, sic de D. Thomæ inquit: « Splendidissimi catholicæ fidei athletæ B. Thomæ Aquinatis, cujus scriptorum clypeo militans Ecclesia hæreticorum tela feliciter elidit, honores, et venerationem in dies magis magisque augeri plurimum in Domino gaudeamus. »

Quæ summorum Pontificum approbationes, et laudes tantæ sunt, tamque perspicuæ, ut nulla indigeant declaratione, aut ponderatione, nec ab aliquo auctore contra illas quidquam objici scio. Quid autem generaliter ad omnia hæc testimonia aliqui respondeant, statim referemus.

Non me latet commune illud elogium Innocentii vi, in quodam sermone ubi dixisse fertur: « Hujus doctoris doctrina (excepta canonica) habet præ cæteris proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuit, inveniatur a tramite veritatis diviasse, et qui eam impugnavit, semper fuit de veritate suspectus. » Sunt qui de hoc dicto dubitant, et ejus veritati non multum fidunt. Sed res est magna traditione ad nos usque derivata, et multi auctores id referunt, et admittunt, fateatur que Lambertus de Monte in libris de anima in principio, impressis Colonæ 1494 ea verba ex suo autographo exerpississe. Novissime vero in breviario reformato ordinis Prædicatorum anno 1631, posita sunt in lectionibus pro octava die S. Thomæ. Cæterum illis non egeamus, ubi tanta suppetit copia ma-

gnarum approbationum ex authenticis epistolis, et decretalibus Pontificum. Illa autem verba non ex decretali aliqua citantur, sed ex sermone quodam dicti Pontificis. Unde nolumus in illis enucleandis, et defendendis tempus terere, ad solidiora festinantes. Vere tamen magnificienda sunt.

#### CONCILII TRIDENTINI PRO D. THOMÆ COMMENDATIO.

Quantum D. Thomæ doctrinam suspexerit sacrum Concilium Tridentinum quibus eum prosecutum fuerit honoribus, ac laudibus, non obscure indicat sanctæ memoriæ Pontifex Pius v, in sæpe citato decreto quo D. Thomam in Ecclesiæ doctorem adlegit, cum multas hæreses, quæ post s. doctoris mortem exortæ sunt, vi ac veritate doctrinæ ejus fuisse profligatas affirmat, quod et antea inquit, et liquido nuper sacris Concilii Tridentini decretis apparuit. Ergo juxta Pontificis mentem decreta illa Concilii, maxime juxta D. Thomæ doctrinam efformata, et concepta sunt in fidei explicationem, et hæresum extinctionem. Hinc est quod cardinalis Baronius in notis ad Romanum martyrologium die 7. Martii in D. Thomæ præconium erumpens: « Vix, inquit, quisquam enarrare sufficeret, quot vir sanctissimus, atque doctissimus theologorum præconiis celebratur, quantumque illius illibatæ doctrinæ, a sanctis patribus in sacrosancto œcumenico Concilio Tridentino fuerit acclamatum. » Ad quam etiam acclamationem, et celebritatem pertinere videtur, quod de D. Thomæ laude concionem, seu orationem solemnem haberi voluit Concilium, quod nisi aliis maximis Ecclesiæ doctoribus datum est, sicut de D. Hieronymo concio habita est in eodem Concilio.

De D. Thoma autem dixit facunde satis, ac luculente insignis magister Fr. Joannes Gallo hujus provinciae Hispaniae ordinis Prædicatorum. Extat in libro de orationibus habitis in Concilio. Tridentino impresso Lovanii 1567. Sed illud inter omnia præclarissimum, ac celeberrimum habetur, quodque eximiam venerationem atque obsequium, quo tantum doctorem venerabilis illa Synodus œcumenica prosecuta est sic apprime declarat, ut quasi totum Concilium ab ipso ore Thomæ pependisse videretur. Rem paucis narrat ocularis, isque gravissimus testis, qui tunc doctor Didacus de Pavia Lusitanus in tom II sermonum de sanctis, ser. II de B. Thoma in fine. Celebrabatur forte sessione XXI Concilii, visumque fuit legatis, opportune decreto illi addi debere tamquam rem omnibus notissimam, et indubiam Christum Dominum in ultima cœna suos Apostolos in sacerdotes ordinasse illis verbis : *Hoc facite in meam commemorationem*. Et erat negotium jam fere discussum, et præsto suffragia, et res in concordia, cum nescio quis ex patrum consessu in eam vocem erupit, videri sibi D. Thomam III p. q. LXXIII, art. v, ad III, sentire, Christum Dominum illis verbis nihil aliud ordinasse quam quod illud sacrosanctum mysterium in passionis ejus memoriam celebraretur. Affertur jussu Concilii liber, notatur locus, discutitur. Cumque in ejus intelligentia paululum hæsitaretur, tantum iniecit ponderis in Concilii lancem sola D. Thomæ auctoritas adhuc dubitata, ut placuerit Concilio potius decretum suspendere, quam stante dubitatione de sensu D. Thomæ alioquin definire. Dilatum est judicium, et majori otio de mente s. doctoris disputatum, cumque inveniretur, nihil in præfata

assertione contra D. Thomam sententiam definiri, sequenti sessione ab universo Concilio sancita fuit. Quid ad hæc dicent, qui tam libero animo D. Thomæ sensum non dubitatum, sed certum, et constantem nullo scrupulo rejiciunt? Hæret Ecclesia tota, anxiatur, suspenditur, definitio jam in procinctu detinetur, ne etiam sub dubio, sensus D. Thomæ prætermittatur, procul dubio, quia mens Concilii Thomas erat, et de illo possumus dicere, quod Volusianus olim de Augustino in epist II : « Legi deest, quidquid ab Augustino ignorari contigerit. »

RESPONSIO AD TESTIMONIA PRÆFATA  
EJUSQUE REPROBATIO.

Qui S. Thomæ doctrinam non tanti æstimant, quanti prædictæ Sedis Apostolicæ approbationes significant, varie ad illas respondent. Dermicius Thaddæus in sua Nitela, pag. XLII, ita in generali respondet : « Nihil decisive Pontifices in hoc statuerunt, nihil firmiter tenendum ordinarunt, sed pro sua quisque propensione, et devotione in sanctum virum magis benignus laudator fuit quam ex cathedra quidquam ordinare intendit. » In particulari autem verba Innocentii VI, docet citari a Joanne Flaminio ex quodam sermone, non ex epistola decretali. Non constare, quis ille Innocentius fuerit, an ante pontificatum id dixerit an postea ; denique, solum loqui contra eos, qui male de universa theologia loquuntur, et non ex ratione, aut veritatis studio, sed ex libidine s. doctorem impugnant, aut perstringunt, ad Pium v negat tale quid dixisse, ut supra vidimus. Ad Urbanum v, et ad verba Crucifixi, fatetur bene D. Thomam scripsisse, ejus doctrinam esse sanam et veri-



dicam, hoc tamen nihil prohibere, quin et alii in Ecclesia fuerint sani et veridici. Alias approbationes dicit se non invenire quibus Ecclesia, aut Pontifices doctrinam D. Thomæ confirmant. Hæc Thaddæus.

Auctor elucidarii Romæ, et in Hispania prohibiti, pag. 971, refert de his approbationibus sic aliquos referre. Primo, deservire ut scripta s. doctoris aliqualem auctoritatem, et honorem capiant ex Pontificum laude. Secundo, ut declarentur scripta esse utilia, atque adeo alliciantur fideles ad eorum disciplinam. Tertio, ut amoveatur ab ipsis suspicio de hæresi voluntaria. Quarto, ut horum allegatio faciat probationem, etiamsi auctor nullam dictorum ostendat causam, dum tamen oppositum non probetur. Auctor defensionis Cantabricæ pro eodem elucidario, p. 176, intelligit Clementem VIII, dum dixit D. Thomam absque ullo prorsus errore conscripsisse, loqui de errore formali pro pertinacia. Et ita sensus Pontificis erit, absque ulla pertinacia in errore, scripsit D. Thomas. Secundo, per solam laudatoriam amplificationem locutum Pontificem, non decernendo, nec determinando. Tertio, non loqui in materiis opinativis, cum in his ipse etiam D. Thomas aliquando se retractet et corrigat. Sic aliquos explicare docet ille auctor, referendo has explicationes non impugnando, se tamen illas non admittere dicit sed in toto rigore Clementis verba accipere.

Quicumque sit, qui ita Pontificum determinationes, seu approbationes accipiunt, non enim ad personas respicimus, sed ad dicta, miror sane ita a splendidissimo hoc lumine potuisse excæcari, ut omnem aditum, omnesque vias etiam invias quærant, ne tanti doctoris honor, et gloria, etiam amplificante Ecclesia crescere possit sed minui. Quid de

privatis in sanctum virum laudationibus dicent, qui Ecclesiæ sic approbanti non requiescunt? Sic laudanti non obsecundant? Ecce tanta laudum cumulatio, qualis pro nullo alio doctore amplior invenitur, quæ maxime animos omnium ad sequendam, venerandamque tam admirabilem doctrinam incitare debuit, in amaritudinem convertitur, et in zelum æmulationis, et nec ipsa tanti viri sanctitas, ac beatitudo, nec Ecclesiæ universalis commendatio, nec tot Pontificum tam gravis, et deliberata approbatio et laus, coercere ingenia libera potest, quin se in s. doctorem minus propensos, et gratos ostendant, nec tantam beati viri gloriam in ejus commendanda doctrina se posse ferre palam manifestent. Docendum sane (quod nulli alii Ecclesiæ doctori, aut sancto contigit) Divum Thomam, qui plus omnibus, aut certe nullo inferius ab Ecclesia laudatur, sic ab aliis diminui, et hoc inter catholicos, nec inter persecutionum bella, sed pacis tempore. O quæ tempora! O quæ studia! Illa utique de quibus egregie Bernardus, ser. xxxiii, in Cantica circa finem: « Olim prædictum est, et nunc tempus impletionis advenit: Ecce in pace amaritudo mea amarissima. Amara prius in nece martyrum, amarior post in conflictu hæreticorum, amarissima nunc in moribus domesticorum. Intestina, et insanabilis est plaga Ecclesiæ, et ideo in pace amaritudo ejus amarissima. Sed in qua pace? Et pax est, et non est pax. Pax a paganis, pax ab hæreticis, sed non profecto a filiis. »

Ergo quod Pontifices non ut privati doctores in præfatis testimoniis loquantur, sed pro sua pontificali auctoritate, et potestate, nec hyperbolice, aut ex amplificatione quadam laudatoria, sed juxta ipsam rei veritatem, non erit difficile ostendere. Nam Joannes xxii, ut vidi-



mus, in bulla canonizationis ejus verba illa supra relata ponit : canonizatio autem non fit a Pontifice, ut a privato doctore, sed ut a publico omnium pastore, et sic neque bulla canonizationis fit sine auctoritate pontificia. Secundo, Pius v, in bulla qua divum Thomam in doctorem Ecclesiæ designat, ut Pontifex loquitur, non ut doctor privatus, si quidem actio illa assignandi doctorem Ecclesiæ, festos dies instituendi, indulgentias largiendi, non nisi a potestate et auctoritate Pontificis emanat, quod totum in bulla illa præstatur. Ergo non potest dici quod in illa loquatur Pontifex, ut privatus doctor, sed ex auctoritate pontificia, licet non determinando illam partem tamquam de fide, sed approbando eam, et commendando, ut veriore, et certiore, etc. De quo postea. Tertio, Urbanus v, Clemens viii, Paulus v, licet ad speciales personas loquantur, id est, ad Tolosanos, Neapolitanos, etc. tamen ex potestate, et auctoritate loquuntur, et utendo jurisdictione, quia confirmant ea, quæ a Neapolitanis circa eligendum in patronum S. Thomam factum fuerat, ergo loquitur Pontifex auctoritative, et jurisdictione seu potestate utens, non ergo ut doctor particularis, sicut si in concione, aut sermone, vel epistola familiari, aut simili modo aliquid diceret. Quarto, approbatio doctrinæ Augustini pro materia de gratia, non alio modo facta est, nisi commendando illam, et affirmando Romanam Ecclesiam illam sequi, et hoc per epistolas scriptas ad peculiare personas, ut Cælestinus Papa ad episcopos Galliæ, Hormisdas Papa ad Possessorem episcopum, Joannes ii ad Abienum senatorem, et ex his epistolis reddita est Augustini doctrina altiori modo approbata, quam si esset alicujus particularis doctoris ; ergo cum similiter Ponti-

fices supra relati, commendent doctrinam S. Thomæ tamquam speciali infusione a Deo datam, et sine ullo prorsus errore conscriptam, et ab ore Crucifixi approbatam, et quod Ecclesia per eam hæreticorum tela feliciter elidit, et quod est certissima regula doctrinæ christianæ, et denique Ecclesia universalis orat Deum, ut det sibi intelligere ea quæ docuit, quod est declarare se eam sequi, ergo eodem modo debet dici quod altiori modo est approbata, quam si esset solum alicujus particularis doctoris.

Jam vero, quod additur, Pontifices nihil statuere, sed magis ut laudatores, quam e cathedra doctores ea encomia proferre amplificatione quadam laudatoria, quanta levitate, et inconsideratione dictum est ! Nonne statuit Clemens viii, sine ullo prorsus errore libros a s. doctore fuisse scriptos, et tantum ejus doctrinæ tributum esse, ut etiam divinum illud habeat testimonium : Bene scripsisti de me ? Et cum dicit Pius v, et ex certissima regula christianæ doctrinæ qua s. doctor Ecclesiam illustravit, adductum fuisse Joannem xxiii, ut ipsum canonizaret, nonne statuit, quam habeat illa doctrina venerationem apud Ecclesiam ? Similiter et Joannes xxii, cum dicit ipsum non sine speciali Dei infusione tot libros perfecisse, et Urbanus v, dum injungit, ut sectentur doctrinam ejus Tolosani tamquam veridicam, et catholicam, nihilominus statuerunt ? Et ulterius si solum laudatoriis amplificationibus Pontifices in litteris illis utuntur, vel laudes illæ veritati subnixæ sunt, vel non, sed solum hyperbolice loquuntur. Si primum habemus intentum, ita enim est, et talis est doctrina S. Thomæ qualis a Pontificibus describitur. Si secundum, ergo falsis laudibus sancti viri doctrinam Pontifices laudant, et commendant, aut saltem

falsitatis periculo, quia hyperbole talis est quod falsa in re esse potest. Cum autem Ecclesiæ proponant Pontifices hanc doctrinam, ut carentem omni prorsus errore, ut veridicam, catholicam, etc. si hæc hyperbolice dicta sunt, et cum falsitatis periculo, ergo pascitur Ecclesia a Pontificibus summis ea doctrina, quæ est cum periculo falsitatis. Patet consequentia, quia ad eam doctrinam Ecclesia allicitur, et invitatur, et omnibus proponitur, ut veridica et catholica, qui sequi velint, similiter Ecclesia orat, ut Deus illius intelligentiam ei largiatur, ergo si falso hoc dicit, vel cum periculo falsitatis, pascit Pontifex Ecclesiam, et pasci postulat ex doctrina quæ habet falsitatis periculum. Et cum ipse Christus Dominus dixit: Bene scripsisti de me, numquid amplificatione laudatoria locutus est, et non ipsa rei veritate. Quod autem dicunt Pontifices, totum est illi Christi approbationi simile. Unde ergo dici potest quod loquuntur laudatoria amplificatione? Quod si semel in pontificiis decretis admittitur ista locutio non secundum veritatem, sed secundum amplificationem laudatoriam, ergo enervatur tota vis decretorum apostolicorum in his in quibus alicujus sanctitatem, vel excellentiam testantur, unde restat quod etiam id quod dicit Bonifacius VIII, in c. Gloriosus de excellentia Apostolorum, et quatuor Ecclesiæ doctorum, et quod dicit Sixtus VI in bulla S. Bonaventuræ, et alia similia in bullis canonizationum sanctorum, totum accipi possit secundum hyperbolem, et laudatoriam amplificationem, atque adeo nihil certi potest ex decretis apostolicis deduci, quæ enim major ratio est ibi quam hic in decretis pro doctrina D. Thomæ? Inconveniens autem consequentis omnibus est notum, quam in Apostolicam Sedem injuriosum sit.

Denique, illud quod ad Clementis VIII, verba dicitur scilicet solum voluisse D. Thomam eximere ab omni prorsus errore formali, seu voluntaria hæresi, et cum pertinacia, mirum est quod in mentem seriosam, et sobrie sapientem talis incidat cogitatio. Proponit ibi Pontifex virtutes sancti viri, et admirabilem ejus doctrinam honore illo dignam esse quod in patronum eligeretur a Neapolitanis. Et probat doctrinæ excellentiam admirabilem, quia tot libros sine ullo prorsus errore conscripsit, et conscriptos ex pressa Christi Domini voce probatos audit. Si ergo solum excludit Pontifex errorem pertinacem, et voluntariam hæresim, tota illa admirabilis excellentia doctrinæ reducitur ad infimum alicujus doctrinæ gradum, nempe quod hæretica non fit errore pertinaci, tacite fatendo quod in re erronea, et hæretica esse potest. Et sic fit valde ridicula, et hæreticorum cachinno digna commendatio Pontificis, qui tanto honore dignum judicat D. Thomam ob admirabilem doctrinam: quæ scilicet doctrina hoc solum habet admirabile, quod non est hæretica errore pertinaci, non negando tamen quod in re hæretica fit, seu esse possit, aut erronea. Et quis ferat sic catholicos homines interpretari Pontificis decretum? Nonne hoc potius est irridere, et irrisioni omnium exponere? Quid enim amplius de tam grandi doctore, et admirabili ejus doctrina in hac parte diceret Pontifex, quam quod dici potest de infimæ notæ auctore, non convicto de pertinacia in hæresi, et de miseris chartis, seu libellis qui fabulosa carmina venditant, hæc enim carent etiam errore formali, seu pertinaci? Si non aliud vult Pontifex, quam D. Thomam huic scriptorum fæci coequare, et inter ultimæ sortis scriptores recensere, non aliud de eo sentiens, quam



de illis sentiri potest, nempe quod hæreticus pertinax non est, certe laudatio, et commendatio illa Apostolicæ Sedis in irrisionem, aut contemptum sancti, in Ecclesiæ hostium exultationem, et gaudium versa est. Nam quis non exhibebat doctrinæ, cujus dum summas laudes Pontifex prosequitur, illud solum docet, quod scilicet non sit erronea errore pertinaci? Et tam magnos honores decernit Pontifex, et tam officiose celebrat doctrinam tantum non hæreticam? Quid ergo hæretici sentient de auctoritate D. Thomæ, quid de approbatione Ecclesiæ? Nempe quod summe laudat in D. Thoma quod et de caloniis et litiis, et lanionibus dici potest, quod non sunt hæretici cum pertinacia. Apage tenebricosam hanc explicationem, imo summam injuriam. Et hoc est quod expresse ore suo divino probavit Christus, hoc quod Ecclesia universalis a Deo postulat intelligere, nempe doctrinam tantum non voluntarie, et pertinaciter hæreticam, materialiter autem, et in re forte errantem? Non est hoc S. Thomæ injuria, est Ecclesiæ.

## ARTICULUS III.

*Quæ certitudo ex prædictis approbationibus D. Thomæ doctrinæ elicitur?*

Non facilis extricationis est difficultas hæc, utpote paucorum disputationibus trita, et multorum æmulationi pervia. Multi ergo tanto approbationum mole adducti, et fortasse non tanta sicut præcedenti articulo ponderavimus, in extremam sententiam declinarunt, ut doctrinam Div. Thomæ sic approbatam esse voluerint, quod oppositum non careret suspitione hæresis. Ita referunt aliqui sensisse Hieronymum Balbum, libro de coronatione impe-

ratoris, pag. 28, et inter alios id refert Viescas, in 1<sup>o</sup> p. Div. Thomæ, disp. de ejus doctrina, dub. XI. Contra aliquos etiam declamat Castro, lib. I adversus hæreses, cap. VII, qui referente ipso, dicebant suspectos esse de hæresi, qui a B. Thomæ sententia discessissent.

Alii per aliud extremum censent D. Thomam doctrinam solum esse approbatam, ut utilem et probabilem, non ita quod in omni sui parte sit vera, imo non ita quod in nulla sui parte sit erronea, vel hæretica. Ita censisse Parisiensem facultatem in causa Fr. Joannis de Montesono refert Dermicius Thaddæus in sua Nitela, pag. 45. Et in hoc plures sunt qui ita affirmant, non ferri has approbationes in omnia, et singula placita auctoris, qui sic approbatur; sed quid positive operetur approbatio sic facta in certitudine, et firmitate doctrinæ vix aliquis explicat. Solum dicunt doctrinam D. Thomæ ex hac approbatione aliqualem auctoritatem accipere, et approbari tamquam utilem, et probabilem, ut superius referendo dicta apud auctorem elucidarii et Dermicium, vidimus. Quod totum nihil est, nam etiam sine istis approbationibus Sedis Apostolicæ doctrina D. Thomæ aliqualem, imo et multam auctoritatem habebat, utilisque ac probabilis apud omnes judicabatur, sicut aliorum doctorum solemnium doctrina approbationem habet. Quid ergo amplius ex approbationibus istis illi est adjectum? Hæc est difficultas.

P. Suarez, tomo I de gratia, prologomeno VI, cap. VI, num. XVI, loquens de simili approbatione facta a Sede Apostolica circa doctrinam S. Augustini in materia de gratia, difficultatem hanc tetigit, et in summa docet. Primo, non omnem doctrinam Augustini esse approbatam ab Ecclesia, ita ut ab illa discedere non liceat, sed solum illa quam Ec-



clesia approbavit, et definivit; non autem omnem doctrinam esse approbatam constat ab epistola Cœlestini I ad episcopos Galliæ in fine, ubi inquit: « Profundiores vero, difficiliioresque partes incurrentium quæstionum, quæ latius pertractantur, qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere? » Non ergo omnis doctrina S. Augustini approbata est. Et S. Leo Papa mittens ad episcopos Concilii Arausiacani II quædam capita ex libris S. Augustini circa materiam de gratia, hoc ipso satis ostendit, non omnia indiscriminatim esse approbata. Unde colligit, quod ea quæ in doctrina S. Augustini connexionem habent cum prædictis capitulis, ut certa tenenda sunt eo gradu certitudinis quo habuerint connexionem.

Secundo, addit pro majori explicatione tria. Primum, quod quidquid S. Augustinus tradit, ut certum in hac materia, et pertinens ad dogma fidei, omnino defendendum est, et tenendum, licet ab Ecclesia non sit definitum, essetque magna temeritas id negare. Secundum est nihil esse in doctrina S. Augustini quod non possit sano modo intelligi, et saltem ut probabile defendi. Tertio, sententiam ejus esse præferendam etiam in his quæ simpliciter, tamquam vera et probabiliora constanter, et ubique affirmat, nisi communis patrum, et Ecclesiæ auctoritas obstat, quod raro vel nunquam contingit. Ita Pater Suarez de approbatione doctrinæ S. Augustini, idemque a simili videtur applicari posse doctrinæ D. Thomæ quæ similem habet approbationem ab Ecclesia, eo gradu, et veneratione servata quam S. Thomas, S. Augustino, ut magistro defert; loquitur enim de parte doctrinæ, quæ eadem prorsus videtur, cum vestigiis S. Augustini S. Thomas institerit, ut tradit

Urbanus V, in bulla supra relata.

Nihilominus ex his approbationibus Ecclesiæ multum doctrinæ D. Thomæ attribuendum esse nullus ambigere potest. Quod non obscure verba Clementis VIII in illa prima epistola ad Neapolitanos declarant: « Cujus christianæ doctrinæ tantum attributum fuit ut etiam illud divinum testimonium eruditionis suæ habeat: Bene scripsisti de me Thoma. » Multum ergo attribui debet ex tanta Ecclesiæ approbatione huic doctrinæ. Et cum constet nos nullo modo agere de approbatione definitiva, hæc enim præsentis non habet locum, ut jam supposuimus articulo præcedenti, alias omnia scripta Div. Thomæ essent de fide, infra illam inquirendum est, quis certitudinis gradus illi attribuendus sit.

Dico primo, quod stantibus Ecclesiæ approbationibus jam relatis, doctrina D. Thomæ nullo modo habet aliquid erroneum, vel indefensabile. Hæc conclusio evidenter probatur. Quia doctrina indefensabilis, aut erronea e diametro pugnat cum doctrina, quæ est prorsus sine ullo errore, cum doctrina quæ est certissima regula christianæ doctrinæ, quæ per cœlestem infusionem perfecta fuit, quam Ecclesia ipsa accepit ut approbatam ab ore Christi Domini, et per ipsam tamquam per clypeum, hæreticorum tela elidit, quam denique interpretem divinæ voluntatis vocat, et quam intellectu conspiciere a Deo postulat. Sed hæc omnia Ecclesia, et Sedes Apostolica docet generaliter, et indiscriminatim de libris, et doctrina D. Thomæ nullam exceptionem faciendo, ergo indiscriminatim, et sine ulla exceptione doctrina D. Thomæ pugnat cum omni errore, et indefensabilitate. Consequentia est legitima. Nam si aliquid, vel aliqua sint in doctrina D. Thomæ indefensabilia, vel erro-

nea, unum e duobus necessario sequitur, aut quod Ecclesia præcipitanter, et inconsiderate processit ita absolute et indiscriminatim proferendo illa elogia, circa totam doctrinam Div. Thomæ nihil excipiendo; si in singulari aliqua erronea, vel indefensabilia habet, aut quod scienter, et advertenter nobis commendet et laudet, ad sectandum proponat aliquid erroneum, et indefensabile, nam si aliquid tale est in doctrina ista, vel Ecclesia, et Sedes Apostolica, illud scivit, et advertit, vel non. Si non advertit, ergo inadvertenter tam indefinitam approbationem protulit de Sancti Thomæ doctrina, et tam universalibus verbis est usa, sicut cum dicit sine ullo prorsus errore conscripsit, et similia; si postea, aliqua, vel multæ propositiones proferri possunt cum errore, aut indefensabilitate. Si advertit, ergo advertenter nobis proposuit sectandas propositiones erroneas, et indefensabiles easque tot laudibus commendavit, et extulit. Quod omnino impie diceretur. Minor hujus syllogismi constat ex citatis verbis Pontificum articulo præcedenti. Major vero ex se nota est, nam contradictorie opponuntur istæ propositiones, libri D. Thomæ sine ullo prorsus errore scripti sunt quod dicit Clemens VIII, libri D. Thomæ cum aliquo errore scripti sunt. Item doctrina D. Thomæ qua universalem Ecclesiam illustravit est certissima regula christianæ doctrinæ, quod dicit Pius V, et in doctrina D. Thomæ est aliquid indefensabile: opera D. Thomæ non sine speciali Dei infusione perfecta sunt, et aliquid in operibus D. Thomæ vel est indefensabile, vel erroneum, nam ex speciali Dei infusione non potest provenire error, vel indefensabilitas. Ergo dicere quod aliquid in doctrina S. Thomæ est indefensabile, aut erroneum esse diametro oppositum

affirmationi Sedis Apostolicæ in præfatis testimoniis.

Denique, approbatio Christi Domini ab Ecclesia et Sede Apostolica acceptata, impossibile est, quod cadat super doctrinam erroneam, aut indefensabilem, quomodo enim summa veritas quæ nec falli potest, nec fallere, pronuntiare posset de aliqua doctrina, quod bene scripta sit indefinite, et generaliter, et nihil excipiendo, si in se aliquid erroneum, vel indefensabile contineret, etiam si per ignorantiam hoc esset ab ipso D. Thoma scriptum? Non enim in aliquo doctore præsertim tam insigni, et tam excellenti, et sancto posset vere, et prudenter a Christo Domino dici Bene scripsisti, si ignoranter scriberet, et admitteret aliqua erronea, vel indefensabilia; doctor enim qui ignoranter scribit, non bene scribit, et qui ex ignorantia propalat, et divulgat aliquid erroneum, et indefensabile non bene scribit, ignorantia enim est malum intellectus; ergo cui cum ignorantia scribit male ex parte intellectus scribit, quomodo ergo verificatur, quod bene scripsit? Si autem non ignoranter, sed scienter erronea scribit, ergo multo minus potest dici quod bene scribat, quia tunc non solum male se habet ex parte intellectus, sed etiam ex parte voluntatis, ex malitia enim erat. De hoc iterum dicemus conclusione sequenti.

Dices: Ecclesiæ approbationes solum dari in generali, et pro majori parte doctrinæ, non respiciendo singulas partes, et quæcumque in ea contenta. Et approbatio Christi intelligi potest sano modo sic, quod D. Thomas bene scripserit juxta modum humanum in hac vita, qui aliquos defectus, et ignorantias, et errores materiales compatitur. Alioquin si hæc non ita intelligantur, sed cum tanto rigore, dicetur D.



Thomam excedere omnes sanctos patres, de quibus tamen talia elogia non intelliguntur cum tanto rigore, nec omnia in singulari in eis ita sunt approbata, ut aliquem defectum, vel errorem, etsi materiam admittere non possint. Non caret autem gravi inconvenienti, et temeritate super omnes patres elevare doctrinam D. Thomæ.

Respondetur quod si Ecclesia solum laudaret doctrinam D. Thomæ elogiis communibus, et quæ ad magnam Ecclesiæ ipsius illustrationem significandam pertinerent, nihil attingendo de his quæ ad securitatem talis doctrinæ spectant, posset utcumque illa solutio tolerari. Cæterum in approbanda doctrina D. Thomæ specialiori modo Ecclesia loquitur, quia determinate ab ea errorem excludit, quod non potest solum in generali explicari, et pro majori parte doctrinæ, sed pro singulis in ea contentis. Ratio est primo, quia dicit esse sine ullo prorsus errore ubi non solum ponitur indefinita, sed universalis nullo errore, et ad majorem universalitatem exprimendam ponitur illud verbum prorsus. Illa autem universalis nullus super omnia, et singula contenta in tali doctrina discurrit, alias universalis non esset si loqueretur solum pro majori parte in communi, ergo explicare illam pro majori parte, est universalitatem ejus tollere; hoc autem magnum inconveniens est, quod in judicio Ecclesiæ circa aliquam doctrinam verba intelligantur non in proprietate significationis, sed in sensu minus proprio, et idoneo. Nam inde sequitur, quod si solum pro majori parte doctrina D. Thomæ liberatur ab errore, non autem quoad singula in ea contenta, de nulla veritate ejus in particulari potest certificari, quod est libera ab errore, sed de omnibus in particulari dubitare possemus. Ergo quoad

exercitium æque incerti, ac parum securi manemus de doctrina D. Thomæ facta ista approbatione, atque antea, quia illa exclusio universalis ab omni errore, super nullam veritatem in particulari cadit, et sic de omnibus de quibus ante poterat dubitari potest et postea. Ergo frustranea est illa approbatio, et quoad praxim, nullius utilitatis, quod est magnum inconveniens, si quidem verba sonant universalitatem, et consequenter securitatem doctrinæ in omnibus; jure autem nihil securitatis præstant, et sic periclitatur Ecclesiæ judicium.

Addo quod Cælestinus primus approbans doctrinam S. Augustini in epistola ad episcopos Galliæ, nihil aliud dixit, quam : « Quod illum nunquam false suspicionis rumor aspersit, quem tanta scientiæ olim, inquit, fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam a meis antecessoribus haberetur. Et tamen posset etiam aliquis dicere, quod in illa materia de gratia Dei, in qua Pontifex approbat S. Augustini doctrinam illa universalis nunquam rumor aspersit, etc. intelligitur pro majori parte non absolute; et sic in materia de gratia æque incerti maneremus circa approbationem doctrine S. Augustini loquendo in particulari. Et quidem de S. Gregorio Nazianzeno inquit Hieronymus : « Quod tanta est ejus in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpserit, » sicut nec S. Athanasii documentis, ut refert S. Thomas I p. quæstione Lxi, articulo iii. Sed auctoritas Ecclesiæ approbantis, in omnibus æmulanda est, et majorem auctoritatem conciliat, quam cujuslibet doctoris, imo quam collectio omnium doctorum, ut ex D. Thoma dicemus infra; ergo si Ecclesia dicit sine ullo prorsus errore scripsisse, oportet quod nul-



lis Div. Thomæ dictis possit inferri calumnia, alioquin ipsi Ecclesiæ inferretur, quæ sic absolute doctrinam ejus probavit.

Ut hoc amplius intelligi possit adverte, quod juxta relata articuli II diversa approbatio est Ecclesiæ quando approbat alicujus doctoris doctrinam etiam speciali modo, sicut approbavit doctrinam Augustini et quando approbat aliquam determinatam opinionem sicut ibi posuimus in quinto modo approbationis, et exemplis ostendimus. Non ergo nos dicimus singulas opiniones D. Thomæ sigillatim, et seorsum esse probatas, hoc enim manifestissimum est, cum non sint decreta apostolica pro singulis opinionibus individualiter expressis, sed dicimus illam generalem approbationem sic absolute, atque indefinite, et sine exceptione datam ab Ecclesia, et a Christo Domino, talem esse quod est sufficiens includere omnia contenta in D. Thoma. Et differt talis approbatio universalis ab approbatione singulorum opinionum cum examine, et discussionibus singularum, quod universalis approbatio tangit quidem singula contenta in tali doctrina quoad id præcise, quod ab illa, et a contentis in illa excludit, scilicet ut sint sine errore, sint sine falsi rumoris suspicione, etc. Sed non addit vel auget in singulis novam certitudinem peculiarem, sicut quando approbat sigillatim cum examine, et judicio illius veritatis in particulari, sed relinquit quodlibet in suo gradu certum, ut certum et probabile, ut sequenti assertionem dicemus, assecurat tamen nihil erroneum, et indefensabile ibi contineri, quando sic cum tanta universalitate dicitur esse sine ullo errore. Sane apud me magni momenti est, quod si Pontifex vidisset aliquam, vel aliquas propositiones D. Thomæ esse indefensabiles, aut er-

roneas, vel abstinuisset ab illo universali dicto, quod sine ullo prorsus errore omnia scripta sunt, vel aliter dixisset et se explicuisset, aliquid excepisset: cognita enim una propositione erronea, omnia indiscriminatim approbare tamquam sine errore scripta magnæ præcipationis esset. Ergo si approbavit universaliter, et tamen aliqua erronea ibi sunt, vel Pontifex illa non vidit, et ex ignorantia processit et imprudenter, vel nihil erroneum est, supposito, quod ita universaliter dixit sine errore ullo.

Quod attinet ad dictum Christi Domini sane si loqueretur modo nostro, qui procedimus sine individuali rerum cognitione, et distincta, sed solum confusa, bene dici posset, quod intelligitur ejus dictum humano more; sed cum procedat illa approbatio ab ipsa summa veritate, quæ omnia in particulari, et distinctissime cognoscit, quomodo potest intelligi quod absolute pronuntiet bene scripsisse, si videbat tunc quando hoc dicebat aliqua ibi esse indefensabilia, vel erronea, quæ consequenter judicabat non esse bene scripta? Semper enim apud me est argumentum magni ponderis, quod impossibile est ab aliquo proferri universale, aut absolutum, aut indefinitum judicium de pluribus propositionibus, quod bene sint dictæ aut sine errore, actualiter videndo ibi contineri aliquam vel aliquas propositiones quæ cum errore sint, vel non bene scriptæ; esset enim talis approbatio in se falsa, et imprudenter prolata, et occasione præbens aliis ut deciperentur. Et si hujusmodi interpretationes in illo dicto Christi admittuntur, etiam alius dicet, quod quando Christus Luc. VII dixit Simoni: *Recte judicasti, et Samaritanæ*, Joan. IV: *In hoc bene dixisti*, quod id intelligitur humano modo, et admittendo etiam

errorem aliquem, et sic quod bene compatitur cum illo dicto Christi, quod et Simon erronee dixerit, et Samaritana falso; quod inconueniens quantum sit nemo est, qui non videat. Cur ergo in approbatione D. Thomæ cum dixit Christus: Bene scripsisti, non debet intelligi in toto rigore, sed compatiendo aliquid erroneum? An quia hic plura approbat Christus, quam in dicto Simonis, vel Samaritanæ? Quasi non æque distincte, et individualiter Christus ista plura, quam illud unum cognoscat, et quomodo approbandum sit intelligat? An quia tolerari non potest, quod D. Thomas in aliquo non erraverit? Ipsi viderint.

Quod vero dicitur ex hoc sequi D. Thomas, esse super omnes patrem respondetur non esse supra, sed omnium discipulum; florem veritatis eorum in omnibus collegit, et ideo approbatio ejus approbata est omnium patrum, nam ab Urbano v approbatur ejus doctrina tamquam insistens vestigiis S. Augustini. Et Div. Thomas quantum omnes patres reueritus fuerit omnibus notissimum est, et sic in eo nihil Christus Dominus, et Ecclesia approbarunt, quod non in patres referatur, et ab eis derivetur. Unde Cajetanus 2-2, quæstione cXLVIII, art. iv in fine inquit: « Quod quia D. Thomas sacros doctores summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est. » Et ipse D. Thomas morti jam proximus socio suo F. Reginaldo dixit: « Licet plus potuissem proficere in scientia, et aliis prodesse in doctrina ex revelatione mihi facta, tamen placuit Deo mihi imponere silentium docendi, quando sicut nosti placuit superioris scientiæ revelare secretum. Unde mihi indigno Deus contulit plusquam aliis doctoribus, qui diutius manserunt in hac vita, ut citius aliis cederem præsentī vitæ mortali, et in æternam intrarem. »

Ita in historia supra relata Guillelmi de Thoco apud Porrectam. Quod testimonium utpote a viro sancto dictum, et ita modeste, et humiliter de se sentiente, et in tali circumstantia temporis scilicet circa mortem, grandis ponderis est. Ex eo autem constat nihilominus a cæteris doctoribus accepisse D. Thomam non se omnibus præponendo, sed omnibus se subjiciendo, et eorum vestigiis inhærendo, et quamvis præsumptuosum sit velle discernere, et comparare quis major sit inter illos, tamen nos de D. Thoma invenimus has approbationes a Christo, et Ecclesia factas, de aliis non dubitamus eas, vel majores mereri; sed quidquid sit, quæ pro D. Thoma datæ sunt summa veneratione habendæ sunt sine cæterorum tamen injuria.

Dico secundo: Non solum approbatio ista doctrinæ D. Thomæ negative accipienda est, scilicet quod nihil in ea sit indefensabile, vel erroneum, sed etiam positive, quod habeat conditiones, et requisita ut omni alii præferatur in certitudine, vel probabilitate, in methodo, et ordine, in convenientiori modo explicandi difficultates, et aptiori ad defendendum res fidei, et sic omnibus pensatis, est magis veridica, et sincerior, et conformior veritati. Non intendimus dicere alias doctrinas suam probabilitatem non habere, probabilitas enim non tam in veritate consistit, quam in apparentia probationum, sed hanc dicimus habere conditiones ut cæteris præferatur, et ut conformior veritati teneatur.

Pro hujus conclusionis explicatione duo præadverte. Primum, Ecclesiam non processisse in approbatione doctrinæ D. Thomæ discutendo singulos articulos, propositiones, et earum probabilitatem, vel veritatem augendo suo examine, et judi-



cio sicut fecit de aliquibus, quarum exempla posuimus articulo I, circa quintum modum approbationis, multo minus definiendo singula definitiva approbatione, quæ est fidei. Hoc non indiget probatione, cum constet talem approbationem non dari, nec talem de singulis propositionibus discussionem. Aliqua quidem, quæ apud D. Thomam sunt, definierunt Concilia. Posteriora aliqua etiam ut probabiliora receperunt, sed hæc suam habent, vel definitionem, vel approbationem, cui nefas est contraire, nec jam ut approbata in D. Thoma, sed ut definita ab Ecclesia creduntur, vel ut probabiliora præferuntur, nec oppositum est sine periculo erroris, vel temeritatis. Non loquimur de his, sed generaliter de approbatione doctrinæ ejus ut facta est ab Ecclesia. Secundum est, quod Christus Dominus, et Ecclesia non approbarunt hac sua probatione rem aliquam ad credendum, sed doctrinam, ut patet ex ipsis Pontificum decretis, ex Clemente VIII, in bulla I ad Neapolitanos : « Cujus doctrinæ, et eruditioni christianæ tantum tributum est, etc. » Et Pius V : « Certissima christianæ regula doctrinæ, qua doctor sanctus universalem Ecclesiam illuminavit, etc. » Et Urbanus V : « Volumus, ut B. Thomæ doctrinam tamquam veridicam, et catholicam sectemini, etc. » In doctrina autem non proponuntur res credendæ, sed probandæ, doctrina enim est cognitio probativa, non cognitio fidei. Et quia tam varia est, et complectitur scientiam ita amplam, non potest omnia tractare secundum æqualem certitudinem, sed quædam ut certa, plurima ut probabilia. Et approbatio cadit super omnia ista indiscriminatim. Quare cum non faciat omnia de fide, nec id quod probabile est reddat certum, restat ut videamus quid approbatio ista

ponat. Est autem considerare in doctrina, quæ probativo modo procedit duo, scilicet attingentiam ipsam veritatis in re, et modum ipsum probandi, et discurrendi ad attingendum illam. Ut ergo doctrina aliqua approbetur, non requiritur, quod ei attribuat infallibilitas aliqua in veritate, sed sufficit, quod in modo procedendi, et probandi vero similis, et convenientius procedat, ita ut non erret in quantum probativa, et doctrinalis, hoc est ex modo procedendi. Atque ita in singulis gradibus suis habeatur ut aptior et convenientior, in probabilibus ut probabilior, in certis ut certior, in omnibus ut convenientior. Et hoc operatur approbatio Ecclesiæ, quod a simili sentit p. Suarez de approbatione doctrinæ S. Augustini ubi supra, et idem proportionate sentiendum est de doctrina D. Thomæ quæ simili approbatione Ecclesiæ gaudet ut jam ostendimus.

Ratio ergo conclusionis ex eo sumitur, quia si tota collectio doctorum Ecclesiæ in hoc conspiraret, ut diceret doctrinam S. Thomæ esse perfectam speciali infusione Dei, esse regulam certissimam christianæ doctrinæ, esse sine ullo errore conscriptam, sine dubio illi singularem prærogativam tribueret, et præferret aliis etiam in ipso gradu certitudinis in genere doctrinæ, nullus enim auderet opponere se collectioni, et torrenti omnium doctorum in re gravi sine temeritate, est enim temeraria audacia, unius ingenium omnibus velle se opponere, aut præponere; sed judicium Ecclesiæ, et Sedis Apostolicæ expressum, toti collectioni doctorum præfertur, ergo etiam doctrina D. Thomæ cæteris in sua certitudine, et probabilitate præferenda est. Minor est constans, nam ut docet S. Thomas II-II, quæstione X, art. XII : « Consuetudo Ecclesiæ in omnibus æmulanda est,



et maximam auctoritatem habet, quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ, quam Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. » Ubi rationem ipsam D. Thomæ insinuat, quia Ecclesia habet auctoritatem, et magisterium supra omnes doctores, omnes enim potest corrigere, et docere, ergo iudicium Ecclesiæ, seu capitis ejus, qui est Romanus Pontifex, quando ut Pontifex loquitur, et pascendo Ecclesiam in re gravi, et ad doctrinæ discretionem spectante (sicut ostendimus loqui in præfatis decretis) debet præferri iudicio omnium doctorum, licet non definiendo de fide, sed approbando doctrinam, et eam toti Ecclesiæ proponendo procedat. Quod autem Ecclesia sic censeat de doctrina D. Thomæ sicut in majori proposuimus, constat ex dictis articuli præcedentis, tum quia universalis Ecclesia postulat a Deo intelligentiam doctrinæ D. Thomæ, tum quia testimonia Pontificum id dicunt aperte, præsertim Joannis xxii, Pii v, Clementis viii, etc. ergo dicendum est hanc approbationem singularem conferre excellentiam doctrinæ D. Thomæ et præferre eam aliis, de quibus similia non dicit nec explicat. Et addi potest hic dictum Innocentii vi, supra relatum, et approbatum articulo præcedenti : « Quod hæc doctrina habet præ cæteris proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum ita ut nunquam qui eam tenuit inveniatur a tramite veritatis deviasse. » Ubi Pontifex nostram conclusionem singulariter docet, præfert enim doctrinam S. Thomæ cæteris in proprietate verborum, in ordine, in veritate sententiarum, quod est approbare illam ut cæteris convenientiorem, et veritati magis consonam, et sine errore scriptam,

cum non erret, qui eam sequitur. Cui Clemens viii, consonat dicendo : « Quod absque ullo prorsus error conscripsit. » Similiter cum Urbanus v, injungit Tolosanæ sectari hanc doctrinam, ut veridicam et catholicam, plane confirmat nostram conclusionem, quia doctrinam D. Thomæ dum veridicam proponit Tolosanæ, et in illis omni Ecclesiæ, quia quod est veridicum uni, est veridicum omnibus, sine dubio oportet, quod talis doctrina saltem in quantum doctrina, id est, ut probativa et manifestativa veritatis (id enim est esse veridicam, id est, veri manifestativam) habeat ex modo suo manifestandi, et probandi unde ab omnibus sectari possit, et consequenter præferri, his quæ simili modo approbata non sunt.

Secundo, probatur conclusio, quia non solum negative, scilicet ut carens errore (quod tamen stare non potest sine positiva veritate) sed etiam positivo modo approbatur a Christo, et ab Ecclesia. Nam Christus Dominus dicit : Bene scripsisti : Ecclesia acceptat hanc traditionem, seu factum, et ulterius dicit, quod non sine speciali Dei infusione doctrinam suam perfecit (ut Joannes xii) et quod est certissima regula doctrinæ christianæ, ut Pius v; ergo positive præferenda est omnibus. Probatur consequens nam in illo testimonio Christi, magnum aliquid attributum esse doctrinæ D. Thomæ docet Clemens viii, in bulla i ad Neapolitanos : « Cujus doctrinæ tantum fuit tributum, ut eruditionis suæ christianæ etiam divinum illud testimonium habeat : « Bene scripsisti de me, etc. » Et constat, quia illis verbis significavit Christus Dominus rectum, et verum iudicium, saltem in ratione discursus, et doctrinæ, id est, probativæ cognitionis procedendo, sicut cum dixit Simoni : *Recte judicasti*, Luc. vii, et Sa-

maritanæ, Joan. IV : *Bene dixisti, quia non habeo virum*, significavit rectum, et verum iudicium, seu dictum, discursu tamen humano ab illis factum. Unde non potest hic responderi Christum solum dixisse, quod bene scripserit, non quod vere; nam in his, quæ ad ly bene significat perfecte, et convenienter dictum, non potest autem convenienter, et perfecte dici, quod falso dicitur, aut erronee, aut minus probabiliter, ergo oportet, quod sit convenienter, et vere dictum. Et præterea quia si bene scripsit D. Thomas, ergo oppositum, et contradictorium ejus non potest dici bene scriptum, ergo oportet quod sit ad minus certior et convenientior sua doctrina, quam ejus opposita. Et hoc solum nos volumus, nam respectu doctrinæ sibi non oppositæ, non est quod sit melior. Quod vero addit Christus : *Scriptisti de me*, universa quæ ad theologiam spectant comprehendit, omnia enim ordinantur ad Christum, sive ratione divinitatis tantum, sive ratione mysterii incarnationis. Unde Clemens VIII, doctrinam christianam Div. Thomæ dixit hoc habere testimonium, et in alia bulla dixit libros D. Thomæ expressa Christi Domini voce approbatos esse, ergo de omnibus intelligitur, quia omnia ad Christum referuntur, et ordinantur.

Reliqua vero testimonia Pontificum etiam prælationem, et excellentiam hujus doctrinæ præ reliquis, præsertim præ his, quæ illi sunt contrariæ satis manifeste probant; nam Pius V, dicit : « *Esse certissimam regulam christianæ doctrinæ*, » ergo inter christianas doctrinas est excellentior; ly enim certissima, et ly regula non potest nisi de suprema, et excellentiori verificari. Similiter cum Joannes XXII, dicat : « *Non sine divina infusione*

esse perfectam, » manifeste illam elevat super omnes alias doctrinas simili infusione cœlesti non suffultas, ergo præ illis necessario debet esse convenientior, et excellentior, aut hoc testimonium non subsistit. Quod si des mihi aliam doctrinam infusione cœlesti perfectam, de illa non loquor; sed talis non erit contraria Div. Thomæ sicut sunt plura ex sanctis patribus, quibus Div. Thomas nunquam contradixit, sed sensum submisit. Non potest autem esse excellentior, et convenientior doctrina, nisi in suo gradu sit certior pro veritatibus certis, et probabilior pro probabilibus, et pro omnibus convenientior, et veritati in hærentior.

Dices : Hanc rationem nimium probare, nam si ista omnia in rigore sumantur, doctrina D. Thomæ erit canonica, et quicumque ei contradixerint erunt vel hæretici, vel suspecti de errore, quod absurdissimum est, cum Ecclesia sustineat, imo et approbet plures alias doctrinas, quæ doctrinæ Div. Thomæ non conformantur, sicut S. Bonaventuræ, quæ a Sixto V, approbata est non minus, quam D. Thomæ et tamen non in omnibus sequitur D. Thomas. Et similiter Scotus, Durandus, alique plures auctores, tam hujus temporis, quam antiqui passim approbantur, nec tamen sequuntur semper doctrinam Div. Thomæ. Respondetur in primis non reddi canonicam doctrinam D. Thomæ ex eo quod a Christo Domino bene scripta dicatur. Nam ut esset canonica deberet a Spiritu Sancto dictari, non vero solum approbari postquam scripta est. Nam approbari potest, etiam quod sine Spiritu dictante, sed solum dirigente, vel auxiliante factum est, dummodo recte factum sit in suo ordine, id est, in ratione doctrinæ humanæ. Unde a Christo approbata est tamquam



humana doctrina, et discursu humano facta, licet quoad modum ex speciali Dei motione, aut infusione. Sicut cum Christus dixit Samaritanæ : *Bene dixisti*, non sequitur, quod Samaritana quando id dixit, Spiritu Sancto dictante dixerit, sed solum movente. Et cum Paulus approbavit dictum Epimenidis ad Titum 1 : *Cretenses semper mendaces*, et dixit : *Testimonium hoc verum est*, et iterum Actorum xvii citavit dictum Arati : *Ipsius enim et genus sumus*, non efficit hæc approbatio ut illi auctores, quando dixerunt canonici scriptores fuerint, sed approbata est illa veritas tamquam una ex veritatibus naturaliter dictis. Et licet qui modo diceret illud testimonium Epimenidis non esse verum non contradiceret Epimenidi tantum, sed Apostolo, ideoque ex hac parte esset hærereticus, tamen quia approbatio Christi Domini, et Apostolicæ Sedis non est circa aliquod dictum, vel propositionem in particulari, sed circa rationem generalem doctrinæ, non reddit canonicam quamlibet veritatem, seu dictum D. Thomæ, sed potest intelligi, quod commendat ipsam doctrinam quoad modum, probabilitatem, et certitudinem procedendi, in quo omnes complectitur propositiones, ut nulla sit erronea, vel indefensibilis, quia hoc contradiceret modo recte procedendi, non tamen ut omnes reddantur veritatis infallibilis. Secundo, addimus, quod licet sic approbaverit Christus, non tamen ipsa approbatio Christi est definita, ita quod sit de fide id dixisse Christum, licet historia illa ab Ecclesia sit recepta, ideoque non reddit de fide doctrinam approbatam ab eo, licet maxime commendabilem, sicut etiam Ecclesia aliquando suo examine approbat revelationes aliquas speciales, ut supponitur in Concilio Lateranensi sub Leone x, sess. xi, et tamen non defi-

nit, quod sunt revelatæ a Deo sed permittit illas, licet non definiat. Tercio, dicitur quod Christus non approbavit illam ut veritatem credendam, sed ut doctrinam, id est, ut cognitionem probativam, et discursu humano procedentem. Unde in genere probativæ cognitionis, et doctrinæ habet summum locum, non tamen in ratione veritatis simpliciter credendæ, sicut canonica Scriptura requirit, sed quantum illa ratiocinatio, et discursus patitur. In quo tamen propter suam profunditatem, licet non semper a nobis penetretur, intelligendum est veriore doctrinam latere, quia ut bona doctrina, et discursus a Christo approbatus est. Et quia doctrina ista constat ex divisis partibus, quædam enim habet ut opinativa, quædam ut certa, quædam ut conjecturalia, approbatio quæ cadit super illam, ut doctrina probativa est, et omnes istos modos probationis continet, omnes approbat in gradu, et ordine suo, ac proinde in quolibet gradu tamquam excellentior habenda est, et magis probata, qua ratione videtur potius dixisse Christum Dominum : *Bene scripsisti*, quam vere, ut omnem modum doctrinæ in ratione, et qualitate doctrinæ comprehenderet. Et approbationem Ecclesiæ non semper cadere super veritatem, sed super probabilitatem doctrinæ, constat ex Clementina unica de summa Trinitate ubi approbatur tamquam probabilior sententia, quæ virtutes docet infundi in baptismo. An vero alia doctrina ita sit approbata ab Ecclesia sicut doctrina Div. Thomæ dicemus in sequenti articulo solvendo argumenta.

Sed inquires, an saltem ex vi harum approbationum, censuram aliquam mereatur, contradicere doctrinæ Div. Thomæ? Respondetur rem hanc non esse nimis urgentem, quia censuræ, et comparatio-



nes semper odiosæ sunt. Ut tamen etiam in his lectori ex parte satisfaciamus.

Dico tertio : Qui ex contemptu D. Thomæ doctrinam dehonestaret conviciis, aut passim affirmaret ipsum habere propositiones erroneas, aut indefensabiles (quod non sine irreverentia tanti Magistri sit) non evaderet censuram aliquam, vel temeritatis, vel injuriæ in judicium et approbationem Ecclesiæ. Qui tamen sine irreverentia, vel contemptu, sed ex alio motivo D. Thomæ doctrinam deserit, et aliam sequitur etiam oppositam nullam censuram meretur, sed unusquisque in sensu suo potest abundare, sicut Scotus in multis D. Thomæ doctrinam impugnavit, sed hoc cum magna modestia, et nulla irreverentia, sola disputatione, nullis aliis verbis agens. Itaque contra irreverentiam cadere potest censura non contra disputationem, vel opinionem.

Prima pars constat, quia Ecclesia judicio suo, et approbatione magnam venerationem contulit doctrinæ Div. Thomæ, ergo quidquid irreverentiæ, illi irrogatur, contra Ecclesiæ judicium fit. Itaque contemptus, aut irrisio D. Thomæ quia sanctus, injuriosa est Ecclesiæ, quæ illum canonizavit, ut de se manifestum est, sed etiam irreverentia doctrinæ ejus, quia approbata est, in præjudicium cedit Ecclesiæ approbantis. Nam non potest injuriosum non esse, quod Ecclesia approbat, et tam singularibus encomiis attollit sicut videmus, contemnere, aut reprobare irreverenter, si quidem non acceptatur in hoc judicium Ecclesiæ, sed deseritur; deserere autem Ecclesiæ judicium in materia tangente doctrinam, quam ipsa proponit ut approbatam, injuria est Ecclesiæ, et parvipensio, seu vilis æstimatio tanti judicii, et approbationis, ut si dicente Ecclesia : Sine ullo prorsus er-

rore scripsit D. Thomas aliquis affirmaret, cum aliquo errore, vel aliquid indefensabile scripsit, hæc contradictio ad Ecclesiæ judicium, injuriosa est. Item per hoc datur hæreticis ansa insultandi nobis, et irridendi Ecclesiam, si doctorem, quem ipsa ut certissimam regulam doctrinæ christianæ proponit, ut clypeum contra tela hæreticorum prædicat, ut doctrinam mirabilem infusione cœlesti perfectam, Christi Domini voce expresse probatam, sine ullo prorsus errore conscriptam, etc. nos ipsi Ecclesiæ filii irreverenter, aut cum contemptu tractemus. Absit hoc a fidelium cordibus. Denique, Ecclesia universalis orat, ut Deus det illi intelligere, ea quæ docuit Div. Thomas, si ergo contemnimus, aut irreverenter loquimur de iis, quæ docuit Div. Thomas, et tamquam indefensabilia, aut erronea aliqua in eo contenta prædicamus, ergo irreverenter tractamus id quod tam anxie Ecclesia postulat a Deo. Ergo hoc in injuriam cedit Ecclesiæ, quæ sibi ut firmissimum propugnaculum contra hæreticos ponit doctrinam D. Thomæ, ideoque eam intelligere postulat a Deo.

Secunda pars conclusionis probatur, quia Ecclesia sic proposuit doctrinam Div. Thomæ sectandam, ut veridicam, et ita illam extollit, quod tamen supponit in ea multa esse, quæ solum ad opiniones scholæ pertinent, et ad disputationes philosophicas vel metaphysicas, ergo licet in his secundum gradum suum doctrina Div. Thomas sit magis probata præ aliis, quæ similem commendationem, et approbationem Ecclesiæ non habent (nulla enim doctrina tantam habet commendationem, ut sequenti articulo dicemus) tamen cum in linea probabilis, et opinativæ maneat, aut certe non definita sit in particulari, nullus obligatur eam sequi, sed sine ulla censura potest

sequi oppositam opinionem, dummodo absit irreverentia, vel contemptus, quia hoc redundat in Ecclesiam. Prætera Div. Thomæ doctrina est valde profunda, conatur enim radices veritatis penetrare, quod maxime occultum, et laboriosum est, ergo non possunt omnes eam intelligere, et consequenter nec sequi, et alias non tenentur credere, ergo ex hoc nihil mali faciunt. Similiter, et de ipsa intelligentia D. Thomæ sæpe controversum est, quo casu non est contra D. Thomam, si quilibet sequatur suam intelligentiam probabilem.

Dices ergo: Tota probatio Ecclesiæ non extrahit doctrinam Div. Thomæ a linea, et gradu probabilitatis, seu opinionis, et ita non magis approbata, seu certa manet ejus doctrina, quam aliorum doctorum, qui oppositum tenent etiam ut probabile. Respondetur sine dubio in doctrina Div. Thomæ non omnia æquali gradu certitudinis constare, sed quædam ut certa, quædam ut opinativa. Sed in his etiam opinativis datur latitudo, et diversitas, quædam enim sunt probabiliora aliis, et magis a periculo erroris remota, et convenientius tradita. Dicimus ergo, quod præ aliis doctrinis præsertim sibi oppositis, hoc amplius sortitur doctrina Div. Thomæ ex judicio, et approbatione Ecclesiæ, quod in suo gradu ut certior, vel melior, et ut convenientior pro doctrina christiana judicatur, et quasi regula aliarum doctrinarum (certissima regula doctrinæ christianæ nominatur a Pio v.) et ut sine erroris periculo sequenda proponitur, quia sine ullo prorsus errore scripta dicitur a Clemente VIII. Commendari autem in securitate doctrinæ, maxima commendatio est, licet aliæ non damnentur ex hoc, neque rejiciantur, sed hæc antefertur. Insanum enim videtur, quod si Ecclesia majoribus

titulis, ac pluribus modis extollit, et approbat S. Thomæ doctrinam, ex æquo admittat, et probet eam, quæ isti contradicit, sic enim destrueret quod ædificaret.

#### ARTICULUS IV.

##### *Objectiones contra prædicta.*

Primo objicitur: Ecclesia non definivit doctrinam D. Thomæ nec aliquem certitudinis gradum ei attribuit, sed solum opinativo modo processit, et laudando illam, ergo non excedit approbatio ista limites approbationis opinativæ. Hoc autem modo etiam multos Ecclesiæ patres, et doctores commendat Ecclesia, et laudat, nec nimis quam D. Thomæ doctrinam, ergo D. Thomæ doctrina non est prælata aliis doctoribus, multo minus patribus, quibus semper inferior est, et sic licet impune eam deserere, et impugnare. Major est certissima, et a nobis admissa, et a tota Ecclesia sic intellecta, alias si omnis doctrina Div. Thomæ esset definita, condemnandi essent tam illustres doctores, et theologi, qui oppositum sequuntur. Minor vero probatur, nam in cap. Gloriosus, de reliquiis, maxime commendatur doctrina sanctorum quatuor doctorum Ecclesiæ, et in bulla Sixti v, pro S. Bonaventura parificatur doctrina ejus doctrinæ D. Thomæ, nec minus quam ipse commendatur, ut constare potest textus ipsos intuenti. Addit Dermicius in sua Nitela, pag. 44. quod si ex approbatione pondus doctrinæ æstimandum est, solus Alexander Alensis omnes superavit, quia ut narrat Possevinus: « Jussu Innocentii iv, summam theologiæ composuit ea methodo qua nemo unquam attigerat, eam autem summam Alexander iv di-

plomate, ac septuaginta virorum syngraphis comprobavit, ut proinde merito irrefragabilis doctor inde salutetur. Quod si Divus Thomas pluribus titulis, modisque laudatur ab Ecclesia id totum per accidens, et materialiter solum multiplicatur, non majorem certitudinis gradum addit.

Secundo, arguitur ex communi usu, et praxi Ecclesiæ, quæ optime suas leges interpretatur. Sic autem doctrina D. Thomæ et S. Augustini approbata est, et acceptata in Ecclesia ut non sit illicitum in aliquo ab ea discedere, cum quotidie videamus multos deserere opiniones D. Thomæ sine ullo scrupulo talium approbationum, et sic tolerantur in Ecclesia, ergo signum est illam approbationem non excedere gradum probabilitatis opinative, et consequenter manere doctrinam in illis terminis quibus ante, et sic non confert approbatio illa quidquam ad certitudinem, sed ad commendationem, et laudem doctrinæ, et sic æque potest teneri sententia D. Thomæ<sup>1</sup> atque opposita. Idem videmus fieri in doctrina D. Bonaventuræ, quæ tamen approbata est a Sixto v, sicut doctrina D. Thomæ. Cum ergo isti s. doctores inter se oppositas opiniones habeant, et uterque sit approbatus ab Ecclesia, manifestissimum signum est tales approbationes non majorem certitudinem præbere, sed ad solam honorariam commendationem.

Tertio, Ecclesia in istis approbationibus non procedit ad aliquas propositiones, vel sententias in particulari, sed indiscriminatim, et in communi omnes libros, omnem doctrinam commendat. At in libris D. Thomæ multa philosophica continentur, multæ etiam quæstiones ad res fidei non necessariae, ut tam multa de habitibus, de passionibus, etc. quæ omnia impossibile est æque

esse approbata ab Ecclesia, præsertim cum non præcesserit singulorum discussio ad talem approbationem ferendam, ergo non videtur intentum Ecclesiæ esse, dare approbationem aliquam quantum ad majorem certitudinem, sed solum aliquid commendare in excellentia ordinis, methodi, aliisque similibus accidentibus, non in prælatione ad alias aut damnatione aliarum.

Confirmatur quia etiam in c. Sancta Romana xv distinctione plura sanctorum patrum opuscula sic indiscriminatim approbantur, et tamen non ita omnia in singulari dicta censentur approbata, quod non liceat ab eis in aliquo recedere, ut certiora reddantur præ reliquis doctrinis, sed in sua probabilitate manent. Et in v. Synodo generali, collatione iii, in fine dicitur: Sequimur per omnia sanctos patres, et doctores Ecclesiæ Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum et suscipimus omnia quæ de recta fide, et condemnatione hæreticorum exposuerunt. Numquid approbatio scriptorum D. Thomæ major est ista? Et tamen inquam, multum discedimus aliquando a sentiis istorum sanctorum in his quæ ad fidem non pertinent? Idem sumitur ex Concilio Lateranensi I, sub Martino Papa, consultatione v, ubi dicitur condemnatum esse verbo, et mente, qui non susceperit omnes sanctas Synodos, et venerabiles patres, cunctaque quæ ab eis pro orthodoxa fide exposita sunt in destructionem omnium hæresum. Et in Concilio Romano II, sule Zacharia, et in Valentino sub Leone IV. similis approbatio datur pro doctrina patrum ut supra articulo primo retulimus. Cur ergo in D. Thomæ doctrina amplius approbationes Ecclesiæ operabuntur, quam in approbationibus sanctorum patrum? Certe ca-



nonizatio sancti non omnes actus ejus in singulari approbat ergo nec approbatio doctrinæ omnes, et singulas propositiones.

Confirmatur secundo, quia ipsa Ecclesia approbat universitates in quibus sunt cathedræ Scoti, Durandi, Nominalium, etc. qui contraria doctrinæ D. Thomæ senserunt, et ab aliquibus magnis viris, et piissimis illæ opiniones approbantur easque sectantur; ergo signum manifestum est approbationem doctrinæ D. Thomæ non ad hoc esse ut certitudinem aliquam ei præbeat, sed in probabilitate relinquat, et solum commendet ipsam laude quadam honoraria.

Quarto, D. Thomas sibi ipsi aliquando est contrarius, et retractat suas sententias, ergo non potest tantam habere certitudinem, nec ex speciali infusione esse factum, quod eguit retractatione. Unde non est mirum, quod ab aliis deseratur, si ipse se deserit. Quid, quod excellentiores discipuli D. Thomæ aliquando ipsum deserunt, nec jurant in verbo Magistri, ut Cajetanus, Victoria, Cano, Oleaster, Petrus Soto, Dominicus Soto, Capreolus, quorum plures opiniones in quibus recedunt a D. Thomæ coacervat libellus supplex pro elucidario a natione Cantabrica a fol. 158, non ergo possunt omnes D. Thomæ sententiæ ex istis approbationibus Ecclesiæ accipere certitudinem.

Quinto, arguit Durandus, in prologo ad librum 1 sententiarum. Nul-  
 lus nisi temerarius audebit dicere, quod magis acquiescendum sit auctoritati cujuscumque doctoris, quam auctoritati doctorum quos Ecclesia celebrat, ut S. Augustini S. Hieronymi, etc. Sed in ipsis sacris doctoribus est aliquid, quod possit rejici, et displicere, ergo et in doctrina D. Thomæ. Minorem probat ex ipso Augustino tum in proemio, lib. III de

Trinitate, tum in libro II ad Vincen-  
 tium Victorem, qui est IV liber de anima, et ejus origine, et aliis locis, quæ ad verbum referemus in solutione hujus argumenti, quibus fate-  
 tur S. Augustinus multa esse in suis opusculis quæ merito sibi displiceant et errare eos, qui putant in omnibus esse dicta sua defendenda, ut patet in epistola VII ad Marcellinum.

#### SOLUTIONES OBJECTIONUM

Ad primum respondetur nos nequaquam dicere, quod Ecclesia suis approbationibus definivit doctrinam D. Thomæ sed tamen sic approbavit, quod ex vi approbationis nihil erroneum, aut indefensabile continere fateamur, eo quod expresse dicitur sine errore esse conscripta, et sic cæteris convenientior, et certior, vel probabilior haberi debet juxta gradum cujuscumque materiæ, eo quod speciali infusione perfecta dicitur, et ut certissima regula doctrinæ christianæ, et clypeus contra hæreticos commendatur. Neque hoc opinativo modo facit Ecclesia, licet non definitivo, et tamquam de fide; aliud est enim quod doctrinam, et opiniones in ea contentas approbet, aliud quod opinativo modo id faciat. Non procedit Pontifex opinativo modo, quia non ut particularis doctor, sed ut pastor Ecclesiæ ut jam supra probavimus articulo secundo, et licet non definiat de fide, tamen procedit ex sufficienti certitudine ad approbandam etiam opinativam doctrinam intra probabilitatis gradum eam approbando, et ab errore liberam declarando, sicut etiam approbat regulam religionis, et communes leges Ecclesiæ, non definiendo de fide, sed dirigendo ad mores, et pascendo sana doctrina. Et non est mirum hoc, quia de ipsa probabilitate doctrinæ po-

test dari certitudo, et sic non opinativo modo, sed certo potest Ecclesia probabilitatem doctrinæ approbare, et approbando addere sua auctoritate majorem probabilitatem, vel certitudinem in illa linea; sicut certo approbavit, ut probabiliorem opinionem de infusione virtutum in baptismo; ergo multo melius quando universaliter approbat doctrinam, et consequenter ea quæ sub tali universalitate continentur.

Quod vero dicitur eodem modo approbasse Ecclesiam aliorum patrum, et doctorum scripta, respondetur ex supra dictis specialiori modo approbasse Ecclesiam doctrinam D. Thomæ et S. Augustini quam aliorum doctorum quos commendat, et summopere laudat, sed non ita specialiter de eorum judicat sicut in quarto modo approbationis, articulo primo diximus v. g. dicendo, quod sine omni errore sit scripta, aut non sine speciali Dei infusione perfecta, aut quod sit certissima regula christianæ doctrinæ, sicut dicit de doctrina D. Thomæ, aut quod eam sequitur, et probat S. Romana Ecclesia, sicut dicit de doctrina S. Augustini. Nec in hoc fit injuria aliis doctoribus, et patribus, quia doctrina D. Thomæ tota est ex patribus, et in ipsius approbatione omnes honorantur. Hæc dicimus in generali de doctrina D. Thomæ et approbatione ejus ab Ecclesia. In particulari autem respondebimus sequenti argumento tertio ad primam confirmationem loquendo de approbatione S. Bonaventuræ et aliorum.

Ad id quod dicitur de Alexandro Halensi respondetur quod attinet ad laudem talis doctoris ejusque doctrinæ, fatemur impares nos esse. Quod vero attinet ad diploma pontificium quo approbata est ejus doctrina, certe bulla, seu edictum pontificium hodie desideratur apud auc-

tores, nec possumus videre quo genere approbationis a Pontifice proponatur. Videntur tamen verba Possevini non de aliqua speciali approbatione procedere; sed de illo generali modo approbandi libros aliorum auctorum, de quo articulo primo, vel in tertio modo approbationis diximus. Unde ex solis illis verbis non inspecto Pontificis edicto dicere, quod in approbatione superavit solus Alexander, est pronuntiare sententiam causa non inspecta. Nam ipse solum affert approbationem Pontificis factam ab Alexandro, qualis vero approbatio sit, non affert; constat autem multos alios esse approbatos, ut S. Augustinus, S. Bonaventura, S. Thomas, multi ex patribus; et de S. Augustini et S. Thomæ approbationibus specialibus constat. Unde ergo superavit solus Halensis in approbatione? Num approbatus est sicut Augustinus? Non ostenditur. Unde ergo constat, quod plusquam D. Thoma qui ad instar S. Augustini approbatus est. Nec tituli quibus approbatur D. Thomas sunt solum multiplicatione plures, sed certitudine, et qualitate, quia sine omni errore doctrina ejus esse dicitur, et cœlesti infusione perfecta, et similia, quæ ad certitudinem spectant.

Ad secundum respondetur, usum, et praxim Ecclesiæ ostendere id ipsum, quod nos concedimus, scilicet non ita approbasse Ecclesiam hanc doctrinam, quod eam definierit de fide, sed majorem ejus convenientiam, et præ cæteris excellentiam in certitudine, probabilitate, et aliis similibus respective juxta gradum cujuscumque materiæ, sive certæ, sive probabilis, ut explicatum est. Licet tamen ex vi approbationis Ecclesiæ non damnentur, aut prohibeantur aliqui sequi oppositum, quia etiam suam probabilitatem habere potest, dummodo sine contemptu, aut irreverentia fiat,

cæterum non parum in linea certitudinis, et probabilitatis confert Ecclesiæ approbatio, quatenus et securiorem reddidit doctrinam D. Thomæ de periculo erroris, dicendo sine errore prorsus esse conscriptam, et convenientiorem, conformiorem veritati, dum dicit fuisse perfectam ex infusione cœlesti, et esse certissimam regulam doctrinæ christianæ. Quod vero dicitur de approbatione doctrinæ S. Bonaventuræ dicimus esse quidem magnam, et omni veneratione suscipiendam, sed non ita specialem sicut approbatio doctrinæ D. Thomæ ut mox dicemus, unde stantibus contrariis sentiis inter hos sanctos doctores, illi potius favere videtur approbatio Ecclesiæ, cui plures magisque speciales approbationes tribuit circa ea quæ tangunt certitudinem, ut quia istam approbat de carentia erroris, de speciali infusione, et similibus, quæ ad certitudinem conducunt; illi autem minus favere videtur, cui non has approbationes tribuit, sed solum quæ pertinent ad commendationem, et laudem, et illustrationem Ecclesiæ in generali, ut facit circa S. Bonaventuram Sixtus v.

Ad tertium respondetur, non omnia D. Thomæ ex æquo esse approbata, sed unumquodque in genere suo, nam et ipse Deus vidit cuncta quæ fecerat, et erant valde bona non tamen æqualiter bona, sed unumquodque juxta genus suum. Et sic approbatio ista non transfert probabilia in evidentiam, vel in certitudinem de fide, sed in statu probabilitatis addit illis majorem securitatem ab errore, et declarat majorem convenientiam, seu conformitatem ad verum. Quod vero dicitur hoc factum fuisse indiscriminatum, et sine discussione, et examine singulorum, respondetur non esse factum examen, et discussionem, qualis requiritur ad definiendam rem de fide, vel quamli-

bet sententiam seorsim, sed esse factam discussionem, quæ requiritur ad approbationem majorem doctrinæ securioris, et probabilioris generaliter. Quæris, quæ discussio ista sit? Breviter dico, quod ex doctrina D. Thomæ Ecclesia, tam in Conciliis, quam extra, innumeras hæreses profligaverit, et devicerit, ut testatur Pius v, in edicto quo eum doctorem Ecclesiæ pronuntiavit; quod spatio plusquam trecentorum annorum disputationibus, controversiis, in scholis, in consistoriis, in Conciliis, in omni doctrinæ ventilatione versatur D. Thomas et semper ejus doctrina purior, lucidior admirabilior apparet. Cui hæc discussio non sufficit, quid sufficiet? Quod ab ipso hujus doctrinæ initio reputata sit ita admirabilis, quod ipso Christi Domini ore approbata sit, quod quinquaginta fere annis post ejus obitum felicissimum in bulla canonizationis ejus pronuntiatum est, opera doctrinæ suæ non perfecisse sine speciali Dei infusione. Super hæc omnia, nonne sufficiens fundamentum, et examen habuit Ecclesia, ut præferret ejus doctrinam, non solum in methodo, ordine, aliisque accidentalibus, sed in securitate, certitudine, et veritate solida? Nec tamen reliquas condemnavit, aliud est enim excellentiorem esse, aliud reliquas non esse bonas, sicut vita contemplativa est melior, sed activa non mala. Et Christus Dominus dixit D. Thomam bene scripsisse, sed non alios male. Absit, ut tantum doctorem et tam sublimem doctrinam sola aliarum damnatione bonam esse velimus. Inter bonas est melior, et inter catholicas approbatio, et ab Apostolica Sede de securitate commendatio, quia ab omni errore declarata libera.

Ad primam confirmationem, respondetur, approbationes patrum vel doctorum in argumento relatas non



ita speciales esse, sicut quæ factæ sunt ab Ecclesia pro D. Thoma et S. Augustino. Nam in c. Sancta Romana approbantur opuscula quorundam patrum, et eorum doctorum, qui ab Ecclesia Romana non deviaverunt, et in ejus communione gratia usque ad mortem manserunt, quantum ad hoc quod est eorum libros non esse apocryphos, nec rejiciendos ab Ecclesia, sed in eis legi posse. In quinta Synodo recipiuntur omnia, quæ Sancti patres de recta fide et condemnatione hæresum posuerunt, et in aliis Conciliis etiam probantur ea quæ sancti patres contra hæreticos docuerunt. Ubi et illa quæ ad expositionem fidei, et condemnationem hæresum pertinent, id est, quæ dogmatica sunt, omnia acceptantur, et auctoritas patrum sic absolute sumpta omnibus aliis præfertur, quod nemini dubium est. Et tamen receditur aliquando a doctrina alicujus ex patribus, non in his quæ dogmatica sunt, aut ad communem sensum interpretandi Scripturam pertinent (in his enim recedere non licet ex præscripto Concilii Tridentini, sess. iv, et Lateranensi sub Leone x, sess. xi) sicut etiam in multis recedi potest a D. Thoma quæ solum, ut magis probabilia sunt apud ipsum. Similiter in c. Gloriosus, de reliquiis, et veneratione sanctorum commendatur valde doctrina sacrorum doctorum Ecclesiæ, quod ipsam valde illustraverit tamquam sidus matutinum, tamquam luminosæ, ardentisque lucernæ, etc. Et in decreto Sixti v pro S. Bonaventura similia multa de illustratione, et pietate, eruditioneque doctrinæ ejus proponuntur. Hæc omnia licet multum commendent tam illustrem doctrinam, nec parum sit D. Thomæ ac talium doctorum excellentiam attingere, dicimus tamen has omnes commendationes pertinere tantum

ad laudem doctrinæ, et de ea dici quasi in generali, id est, non descendendo ad speciales rationes unde sumitur certitudo, et major securitas, vel probabilitas doctrinæ. Et in hoc dicimus Ecclesiam speciali modo commendasse, et approbasse doctrinam S. Augustini et D. Thomæ quod non fecit in aliis, et licet facere potuerit, vel non facere (de quo non disputo) tamen non fecit adhuc. De S. Augustini doctrina, quia Cœlestinus: « In pietate librorum laudata, quid oporteret de eorum auctoritate sentiri sancto manifestavit eloquio, » ut inquit S. Prosper in fine libri contra Collatorem. Unde securitatem doctrinæ ejus ab errore asseruit Pontifex illis verbis: « Neque hunc (S. Augustinum) sinistrae suspicionis saltem rumor unquam aspersit. » Similiter Joannes II, in epistola ad Abienum senatorem, et alios quæ extat apud Baronium, anno Christi 534, n. xxiv, dicit quod S. Augustini doctrinam Romana sequitur, et probat Ecclesia, et alia quæ supra articulo primo retulimus, quæ ostendunt speciali modo esse approbatam doctrinam Augustini et auctoritatem habere specialem. Similiter dicit Apostolica Sedes de libris D. Thomæ esse sine ullo prorsus errore, esse perfectos ex speciali infusione Dei, esse certissimam regulam doctrinæ christianæ. Quæ omnia ad certitudinem, et substantiam doctrinæ præ aliis spectant, ergo specialius de illa doctrina censuit Ecclesia, eamque approbavit, quam in aliis sanctis doctoribus, de quibus nihil ita expressit ad certitudinem, probabilitatem, vel majorem, aut minorem carentiam ab omni errore sicut expressit de his duobus sanctis doctoribus. Nec per hoc omnibus patribus præfertur D. Thomas sed potius, ut eorum vestigia sequens laudatur, et sic omnium patrum sancta doctrina in eo appro-

batur. Quod dicitur de canonizatione sanctorum non est ad rem, ibi enim tantum determinatur de persona, quod sit sancta; de ejus vero actibus solum quæ ibi narrantur probata monstrantur, non alia. Doctrina autem D. Thomæ absolute approbatur, ergo et illa ex quibus talis doctrina constat.

Ad secundam confirmationem, respondetur non esse idem approbare universitates in quibus leguntur diversorum auctorum libri, et sententiæ, dummodo catholici sint, aliud approbare alicujus auctoris doctrinam determinate, et in particulari. Alioquin si confirmatio, et approbatio erectionis alicujus universitatis, esset approbatio doctrinæ eorum auctorum, qui ibi leguntur, ergo et Aristoteles pro philosophis, et Avicenna, aut Galenus vel Hippocrates pro medicis et Euclides pro mathematicis et alii similiter pro aliis facultatibus, qui in erectione universitatis continentur essent approbati per Sedem Apostolicam, non enim est major ratio de his, quam de theologis, seu auctoribus theologicæ facultatis. Ergo cum erectio universitatis approbatur a Sede Apostolica, fundatio illa pro doctrinis honestis legendis commendatur, et instituitur, auctores vero qui ibi leguntur nihil auctoritativæ approbationis ex vi erectionis illius habent a Sede Apostolica, sed tantum permissive, quia in scholis legi permittuntur, non vero sine errore scripsisse, aut ex cœlesti infusione dicuntur, sicut de D. Thoma in speciali docet Ecclesia. Ergo ad approbationem auctoritativam doctrinæ, seu librorum alicujus auctoris a Sede Apostolica, parum conducit erectæ universitatis approbatio in qua diversorum auctorum cathedræ instituuntur.

Ad quartum, respondetur retractasse D. Thomam aliqua ex his quæ junior scripserat, ut manifeste cons-

tat in aliquibus loci summæ, de quo articulo sequenti. Nec mirum quia D. Thomas canonicus scriptor non fuit, et ideo ita fecit. Si autem ipse retractat, utique non contradicit sibi, sed sententiam mutat, et ita ad ultimum judicium ejus respiciendum est, illudque tenendum, nec inde potest sumi exemplum, ut nos illum emendemus, aut deseramus, quia potius si hæc pauca retractavit, quæ in suis operibus vidit tam accurate esse dicta, reliqua quæ non retractavit, firmavit. Et S. Augustinus quam multa ex prioribus suis opusculis retractaverit, docent duo libri retractariorum ejus, nec tamen propterea contradicit sibi, aut deserendus est in his quæ non retractat.

Dices: Quomodo ergo salvatur S. Thomas cœlesti infusione opera sua perfecisse, ut dicitur in bulla canonizationis ejus, si aliqua dixit, quæ retractavit, quæ enim infusione divina dicuntur, nunquam veritate carent, atque adeo, nec retractatione indigent. Respondetur in verbis Joannis xxii, ponderandum esse, quod dixit non sine divina infusione perfecisse scripta sua, non autem absolute ea scripsisse, aut dixisse. Perficere autem est consummare, et ita consummatum, et ultimum judicium, vel in quo semper perseveravit D. Thomas intelligendum est non sine speciali infusione fuisse non quidquid unquam docuit, aut dixit. Et in his quæ habentur ex divina infusione est latitudo, nam aliquando habentur per expressam revelationem, aliquando ex instinctu occulto: « Quem etiam nescientes humanæ mentes patiuntur, » ut ex S. Augustino super Genesim ad litteram c. xxvii, docet S. Thomas 2-2, q. clxxi, art. v. Et quando fit per expressam revelationem, maximam habet certitudinem ut ibi inquit D. Thomas. De his vero quæ divino ins-



inctu cognoscuntur, subdit ibi: « Non omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur, talis enim instinctus est quoddam imperfectum in genere prophetiæ, et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii, quod ne error ex hoc possit accidere, per Spiritum Sanctum citius correcti, ea quæ vera sunt audiunt, et semetipsos, quia falsa dixerunt, reprehendunt. » Sic Div. Thomas. Unde patet, quod quando interiori instinctu fit divina directio, permittitur quandoque mens labi, ac deseritur, sed tamen ne error accidat, corrigitur citius per Spiritum Sanctum et datur locus retractationi. Sic ergo potuit non sine speciali infusione ab instinctu Spiritus Sancti regi Divus Thomas, et ab eodem corrigi per retractationem in aliquibus, ne error accideret, sed omnia remanerent sine ullo prorsus errore.

Ad id vero, quod dicitur de multis, et magnis discipulis D. Thomæ, qui ipsum deserunt, quod argumentum aliqui granditer urgent in solatium suum, ne videantur discipuli D. Thomæ non esse, etsi in multis ipsum deserant, respondetur hoc nihil efficere contra nos. Et in primis non facile est credendum passim accumulantis tam multas opiniones insignium Thomistarum in quibus a D. Thoma recedunt, sed ipsi eorum libri consulendi sunt, in quibus apparebit pauciora fortasse esse, aut non magni momenti, in quibus recedunt ab eo, et fortasse licet in re recedunt, non tamen ex sententia, sed potius interpretando sensum doctoris sancti et putantes se legitimum eligere. Ad hæc, exempla ista Thomistarum ad duplicem finem adduci possunt. Primo, ad persuadendum, non esse omnes D. Thomæ assertiones approbatas, ut certas, et infallibiles præ aliis doctrinis, si quidem assertiones D. Tho-

mæ etiam a suis discipulis deseruntur. Et ad hoc parum refert quod deseratur, vel non deseratur a suis discipulis, constat enim non esse approbatam ejus doctrinam per modum approbationis definitivæ de fide, et sic potest impune deseri hæc vel illa opinio a quolibet sive non Thomista. Unde quoad hoc punctum impertinens est illa probatio; imo etiam si a nullo Thomista in aliqua sententia desereretur, adhuc per hoc non poterat reddi certior doctrina D. Thomæ; ergo quod ab aliquo, vel aliquibus deserantur aliquæ opiniones D. Thomæ sive a Thomistis, sive non Thomistis, nihil amplius probat, quam nullum obligari sequi omnes opiniones D. Thomæ quia opiniones sunt, hoc tamen non tollit esse probabiliores, et meliores ex tanta Ecclesiæ approbatione.

Secundo, potest hoc adduci ad persuadendum posse multos esse veros, et legitimos Thomistas onere, et obligatione sequendi D. Thomam in omnibus. Et res ista aliquantum puerilis videtur, et magis contemnenda, quam ventilanda, licet aliquid de hoc attingemus sequenti disputatione. Solum adverto habendam esse in hoc rationem temporis, nam quod aliqui ex Thomistis olim aliquas opiniones D. Thomæ deseruerint, non est mirandum, cum nondum ita ventilatæ, et disputationibus essent ad vivum depuratæ, et sic ex defectu disputationum, et profunditate difficultatum forte in aliquibus D. Thomæ mentem non sunt assecuti, sed recesserunt ab ipso; neque decretales istæ Sedis Apostolicæ, quæ ita abundanter nos securos reddunt de doctrina D. Thomæ illo tempore prodierant sicut a temporibus sanctæ memoriæ Pii v, usque nunc, et ideo sicut a Pio v, celebritas doctoris sancti et commendatio ejus valde aucta est, et



deinde amplius per Clementem viii, et Paulum v, ejusque doctrina prolixioribus disputationibus est eventitata, sic ab eo tempore strictius observatum est, ne in aliquo contraveniretur doctrinæ ipsius a D. Thoma et intra ordinem Prædicatorum ea de re lege sanctiori cautum est, ideoque a temporibus Pii v, scriptores, et magistri, qui ex hoc ordine prodierunt non inveniuntur in aliquo aperte discedere a doctrina, quam constat esse D. Thomæ; si quid vero affertur de auctoribus ante illud tempus (nam hi solum in exemplum adducuntur ab his qui id scrutati sunt) in paucis, aut parvi momenti a D. Thoma recesserunt, aut certe putaverunt intelligendum sensum D. Thomæ, aut ob rei difficultatem, et nondum disputationibus deputatam veritatem, sic cesserunt. Nec est mirum crevisse successu temporum hanc S. Thomæ venerationem, sicut et in aliis illustribus viris accidit. Aristotelica doctrina nunquam in tanto pretio est habita, sicut istis postremis quadringentis annis. Hieronymi versiones in Scripturam, quæ suo tempore non omnibus placebant, felicius postea toti Ecclesiæ placuerunt. Unaquæque res, non statim cum tota sua dignitate, et æstimatione nascitur, sed augetur. Et hæc est magnæ virtutis infelicitas (an potius felicitas) alio sæculo nasci, alio æstimari.

Ad quintum, quod est Durandi, et a multis obvia mente excipitur, respondetur non esse comptæ urbanitatis sic velle tractare, et honorare virum aliquem magnum, sicut ipse loquitur de se, aut tractat se præsertim cum humilis sit, et modestus. Numquid, quia aliquis juxta Christi Domini consilium recumbit in novissimo loco, non est invitandus, ut ascendat superius, ut sit ei gloria coram discumbentibus. In

hoc ergo sapientiæ convivio S. Augustinus et S. Thomas (id etiam multi alii sacri doctores) elegerunt ex sua humilitate in novissimo loco sedere, et suam doctrinam non tam magnifice prædicare, sed non sic a patrefamilias permissi sunt sedere in loco convivii, sed ad primos accubitus sublimati sunt. Nunc autem cum Ecclesia catholica ipsorum doctrinas ita cumulate prædicaverit, et approbaverit, insipienter ex verbis humilitatis eorum æstimare debemus doctrinam, magis autem respicere ad verba Ecclesiæ eam nobis commendantis unde omnium catholicorum doctorum auctoritas præsto est.

Cæterum non sumus hac solutione (etsi sufficientissima) contenti, sed magis volumus rem hanc ad plenam deducere justitiam, nec soli urbanitati remittere. Et in primis, qui ex S. Augustini libris aliquid tamquam minus verum vellicare præsumpserit, moneo duo. Primum, nos non defendere S. Augustinum quomodocumque sed a se correctum, et emendatum, sicut ipse correxit et retractavit opuscula omnia sua in libris retractationum, et ita qui loca S. Augustini citant in quibus dicit aliqua se habere, quæ merito displicere possunt, vellem mihi assignarent locum S. Augustini qui post opuscula sua retractata, et emendata id dixerit, sed non invenient. Secundo, moneo ut potius regulam ipisus S. Augustini sequantur qui in libro de bono perseverantiæ, cap. xxiv, quem in ultima fere ætate edidit, ideoque de ipso in retractationibus non meminit, sic inquit: « Qui errare me existimant, etiam atque etiam diligenter, quæ sunt dicta considerent, ne fortassis ipsi errent. » O vocem magnificam, vocem cœlestis magisterii, plenam judicii, et veritatis! Quam multi in sanctorum doctorum

etiam S. Augustini et S. Thomæ doctrinam impingunt, quia non etiam atque etiam considerant, sed leviter transeunt, et errores accumulunt ex levitate, cum fortassis ipsi errent.

Igitur S. Augustinus in lib. II ad Vincentium Victorem, qui est IV de anima et ejus origine, cap. I sic inquit: « O si illa reprehenderes quæ ista reprehensione sunt digna. Neque enim negare debeo, sicut in ipsis moribus, ita multa esse in tam multis opusculis meis, quæ possint justo judicio, et nulla temeritate culpari. » Hic est locus, qui a Durando citatur, et hæc sunt verba S. Augustini, ubi si non aliter culpanda est Augustini doctrina, quam mores ejus, quis non videat etiam confessionem hanc magna veneratione dignam, nec ex ea nævum aliquem contraxisse doctrinam, sed addidisse gratiam. Ille ergo in opusculis S. Augustini (præsertim jam ab ipsis retractatione emendatis, et ab Ecclesia commendatis) aliquid reprehensione dignum proferat, qui in sanctissimis ejus moribus aliquid indignum invenerit, et cui sine peccato est, primus in illum lapidem mittat. Omnia post retractationes, in S. Augustinum defendi possunt si pium, et attentum habeant lectorem.

Circa deinde S. Augustinum in præmio, lib. III de Trinitate cujus verba sic se habent: « Verumtamen sicut lectorem meum nolo esse mihi deditum ita correctorem nolo sibi. Ille me non amet amplius, quam catholicam veritatem. Sicut illi dico: Noli meis litteris quasi canonicis Scripturis inservire, sed in illis, et quod non credebas cum inveneris incunctanter crede, in istis autem quod certum non habebas, nisi certum intellexeris: Noli firmiter retinere; ita illi dico: noli meas litteras ex tua opinione, vel conventionem

ex divina lectione, vel inconcussa ratione corrigere. Si quid in eis veri comprehenderis existendo non est meum, ac intelligendo, et amando, et tuum sit et meum. Si quid autem falsi conviceris, errando fuerit meum, sed jam cavendo, nec tuum sit, nec meum. » Sic S. Augustinus. In qua auctoritate illud vellem ponderari ab omnibus, quod si locus iste citatur, ut qui S. Augustinum legunt non ei credunt quasi canonico libro, sed juxta rationum monumenta, et certitudinis fundamenta, cur non etiam citatur ad hoc ut qui contradicunt sive ipsi, sive D. Thomæ non contradicant neque deserant, nisi ex auctoritate divina, aut inconcussa ratione aliquid probent (quo solum casu permittit se corrigi S. Augustinus) non ex sua opinione, aut ex contentione? Et hoc est quod unice optamus, ut S. Augustinus vel D. Thomas deseratur, non præ aliis opinionibus, non pro contentione, aut æmulatione impugnatur, sed si aliqua inconcussa ratione, id est, manifesta, aut ex auctoritate divina aliquid contra eorum doctrinam evincitur tunc jure optimo deserantur, aut corrigantur, et non aliter.

Denique, citatur locus S. Augustini, ex epistola XIX ad D. Hieronymum ubi inquit: « Ego fateor charitati tuæ, solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo, aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi, vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. » Sed hæc auctoritas nihil nobis obstat, quis enim libros S. Augustini vel S. Thomæ ut



canonicos proponit? Quis eorum dicta, ut credenda solum, non ut probantia, et ratione, discursuque persuadentia acceptari cogit? Accipiat ergo Div. Thomas quod vel auctoritate divina, vel probabili ratione persuadet, et inter probabiles discursus, et probatiores, quia ita ab Ecclesia commendantur, et approbantur, ut vidimus.

Locus S. Augustini ex epistola VII ad Marcellinum non cogit, dicitenim sic : « Vos qui me multum diligitis, si talem me asseritis adversus eos quorum malitia, vel imperitia, vel intelligentia reprehendor, ut me nusquam scriptorum meorum errasse dicatis, frustra laboratis, non bonam causam suscepistis; facile in ea me ipso iudice superamini, quoniam non mihi placet quando a charissimis meis talis esse existimor, qualis non sum. » Nos ergo, qui pro summa felicitate optaremus inter S. Augustini non dico charissimos, sed vel minimos servos reputari, in primis tam insignem sanctissimi doctoris modestiam quam multum instruimur, admirantes, dicimus S. Augustinum loqui in illa epistola ante quam suas ederet retractationes, ut aperte paulo ante illa verba dixerat; tunc autem post S. Augustinum ab S. Augustino correctum, et retractatum, post librorum ejus a Cœlestino I laudatam pietatem, post commendatam doctrinam ab Hormisda, a Joanne II, ab universa Ecclesia, defendendo ipsum ab omni errore, non jam existimamus ipsum esse qualis ipse non est, sed qualem illum nobis exhibet Ecclesia : Quem nunquam falsæ suspicionis rumor aspersit. Idem de fideiissimo ejus discipulo S. Thoma asserimus : Qui sine ullo prorsus errore scripsit, Sede Apostolica testificante.

## ARTICULUS V.

*Quem inter cæteros libros summa D. Thomæ locum dignitatis habeat.*

Vix de hac re dubium aliquod esse posset, si sola traditione communiter acceptata vellemus esse contenti. Etenim communis traditio est D. Thomam summam theologiæ, ultimo vitæ suæ tempore composuisse, eamque quasi ultimum doctrinæ suæ testamentum delegasse, libros vero sententiarum illustrasse commentariis cum ad magisterii lauream Parisiis legeret, sicque doctorem se ipso factum, in aliquibus summæ locis meliorasse sententias. Ut Cajetanus notat multis in locis præsertim III p. qu. VI, artic. VI, in calce commentarii Ferrariensis, III contra gentiles, cap. CII §. Ad argumentum autem, Petrus Bergomensis in concordantiis tabulæ aureæ, Possevinus in apparatu D. Thomæ de Aquino, et constat ex ipsa historia vitæ ipsius affixa in initio operum ejus, et ex omnibus fere commentatoribus, ac discipulis. Denique, quidquid sit de ordine temporum in disponendis, et edendis libris, tamen hunc librum summæ theologicæ, primas sibi vindicasse, et maximam conciliasse inter omnia opera D. Thomæ auctoritatem apud sapientes, et insipientes ita notissimum est, ut otiosum sit in probationem id deducere, ut proinde oleum, et operam manifeste perdant, quicumque tam fundatam in omnium animis sententiam revellere nituntur. Ut autem eorum dubiis, seu scrupulis satisfaciamus, et veritatem firmemus.

Sciendum est, huic dubitationi ansam præbuisse Vincentii Bellovacensis scriptum, quod speculum mortale inscribitur, in quo omnia fere, quæ de virtutibus, et vitiis tractat D. Thomas 1-2 et 2-2 et eodem ordi-



ne, ac stylo inveniuntur, etsi magis in compendium articuli sint redacti, Vincentius autem præcessit tempore D. Thomam et sic videtur D. Thomas ab eo mutuasse illam partem. Quod si hoc durum videtur, et potius asserendum est Vincentium mutuasse a D. Thoma necessario inferitur D. Thomam nimis juvenem composuisse suam summam, ut posset a Vincentio videri. Vidit hanc difficultatem primus, ut opinor, Fr. Franciscus Garcia in correctione partium S. Thomæ ad finem, ubi affirmat apertissimum esse, D. Thomam a Vincentio mutuasse fere omnia, quæ ad illas partes spectant, eo quod ut ipse existimat, Vincentius obierit anno 1240, D. Thomas autem triginta quatuor annis post scilicet 1274. Non potuit autem D. Thomas cum obierit quinquagenarius edere suam summam ante obitum Vincentii. Eandem excitavit dubitationem cardinalis Bellarminus, libro de scriptoribus ecclesiasticis in D. Thoma, cumque adduci non possit, ut credat D. Thomam a Vincentio mutuasse, sentit non illud speculi moralis a Vincentio Bellovacensi, sed ab alio Vincentio juniori fuisse editum. Et consentire videtur Bzovius, anno Christi 1250, ubi agit de obitu Vincentii. Alii vero dixerunt absolute D. Thomam prius composuisse suam summam, deinde senem in quatuor libros sententiarum scripsisse. Ita insinuat auctor elucidarii Deiparæ in defensione Cantabrica oblata sanctissimo domino nostro, fol. 162, licet ipse id non sequatur, sed tamquam aliorum opinionem referat. At pro ista opinione stat Shirlogius in anteloquiis Canticorum, anteloquio II, sect. III, n. XIV.

Nihilominus duo in hac parte mihi dicenda videntur. Primum, non scripsisse D. Thomam suam summam priusquam commentaria in

libros sententiarum. Secundum, potuisse optime Bellovacensem speculum suum morale conficere ex his quæ D. Thomas posuit in 1-2 et 2-2 suæ summæ, eamque vidisse.

Prima pars constat argumento evidenti, et ut tale iudicatum est ab ipso auctore elucidarii in defensione illa supra relata, pag. 164, § Tandem manifeste. D. Thomas in summa expresse affirmat se retractare id quod alibi scripserat, et senserat loquens de præterito, et hoc invenitur scriptum in sententiis, et non alibi, ergo scriptum sententiarum prius tempore fuit, quam summa. Consequentia est manifesta, quomodo enim potuit retractare rem jam scriptam de præterito, si illam scripsit postea. Antecedens manifestum est, nam in primis III p. qu. IX, art. IV loquens de scientia acquisita animæ Christi, dicit doctor sanctus: «Et ideo quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam.» Hoc autem alibi ita scriptum, extat in III sentent. dist. XIV, quæst. III, artic. III nec alibi ita reperitur. Item III par. quæst. LXX, art. ubi refert opinionem dicentem quod gratia collata in circumcisione non valebat ad resistendum omni concupiscentiæ: Quod etiam, inquit, aliquando mihi visum est, sed diligenter consideranti apparet hoc non esse verum, etc.» Hoc autem sibi visum est in quarto dist. I, quæst. II, art. IV. Item I p. quæst. XXXVI, art. IV, ad VII relata opinione, quam secutus fuit in primo dist. XI: quod Pater, et Filius sunt duo spiratores, et non solum duo spirantes, rejicit illam, dicens: «Sed melius videtur dicendum, quod sunt duo spirantes, sed non duo spiratores.» Item in tertio dist. XXXIV, quæst. I, art. II distinguit inter dona Spiritus Sancti quæ sunt in intellectu, quod alia perficiunt partem speculativam, ut

intellectus, et sapientia, alia partem practicam, ut consilium, et scientia, quod etiam docuit 1-2, q. LXVIII. At vero 2-2, quæst. VIII, art. VI id retractat, dicens : « Sed diligenter intuenti, donum intellectus, non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere, etc. » Unde patet, quod secunda secundæ, non solum post sententias, sed etiam post primam secundæ fuit scripta.

Ad hæc, libros sententiarum interpretatus est D. Thomas, cum pro gradu magisterii legeret in universitate Parisiensi, cum esset baccalaureus, et pro forma, et gradu magisterii legeret. Antequam vero Parisiis legeret sententias, non potuit summam componere quia missus est Parisios e Colonia, ubi erat Alberti Magni auditor ex ipsius Alberti præscripto, et Hugonis cardinalis, ut videri potest in historia vitæ ejus præfixa in operibus Romæ impressis jussu Pii V et in historia Guillelmi de Thoco, apud Porrecta super III p. Tunc autem erat adhuc discipulus Alberti, et valde juvenis, nam magisterium accepit anno ætatis viginti quinque et ante magisterium jam legerat in baccalaureatu super quatuor libros sententiarum, ut in prædictis historiis dicitur. Hæc autem probatio, quæ in historiis antiquis nititur, magnam habet vim, nec potest tam levi fundamento elevari sicut habent auctores oppositi, qui solum nituntur illo argumento deducto ex speculo morali Bellocensis, quod quam infirmum sit, statim ostendemus. Nam quod alii ad hoc moventur, ut possint dicere D. Thomam retractasse in primodist. XLIV quod circa contractionem peccati originalis in B. Virgine dixerat III p. quæst. XXVII, est valde pueriliter fundare gravissimam sententiam de immaculato conceptu,

et a re incertissima tantæ molis fundamenta exigere. Sequenti tamen disputatione D. Thomam sensui Ecclesiæ in hac parte non obviasse ostendemus.

Denique, ipse stylus, gravitas, maturitas methodusque admirabilis summæ theologiæ aperte clamant eam fuisse maturioris mentis partum, qui tam solide, graviter, ac resolutorie de omnibus judicium ferat. Totum ipsum opus adeo augustioris styli est, ut cum sententiaris collatum videatur sol inter medias stellas emicare. Nec minus ponderat, quod si D. Thomas in juniore ætate summam confecisset, non ita relinqueret imperfectam in ultima sui parte, quam tamen morte præventus perficere non potuit. Quod enim dicunt aliqui D. Thomam licet juvenis cœpisset summam componere, tamen postea ob gravissima munia impeditus, absolvere non potuit, sicut alia multa imperfecta reliquit, ut in Psalmis, in libris perihermen. etc. Sed tamen mirum est quod illa gravissima munia, non impedierunt commentaria in quatuor libros sententiarum, quos dicunt elaborasse post summam, nec impedierunt libros contra gentiles, et expositionem in epistolas Pauli, et catenam auream, quam Urbano IV dicavit et solum impedierunt gravissimi operis, et toto mundo celeberrimi ultimam manum in paucis quæstionibus quæ defuerant. Quis hoc credat? Denique, supplementum pro III p. confectum est ex scripto super quartum sententiarum a Petro de Alvernia discipulo s. doctoris, ut refert Bartholomæus de Luca in historia, quæ habetur in bibliotheca Vaticana, lib. XXIII, c. XI, et licet eisdem verbis constet quibus quæstiones, et articuli super sententias, non tamen parem auctoritatem habet cum summa. Si autem super sententias scripsisset jam senex, et



post scriptam summam, sine dubio majoris auctoritatis esset supplementum, quam summa ipsa. Quare hoc ex prædicta opinione non modici periculi damnum sequitur, quod cum in communi omnium scholarum, ac doctorum acceptatione minoris auctoritatis sint libri sententiarum quam summa, si modo divulgaretur summam esse scriptam ante sententias, inferioris auctoritatis maneret summa, ac per hoc valde imminueretur in omnium opinione D. Thomæ dignitas, et auctoritas.

Dices: Durandus citans aliquando, et refutans opinionem D. Thomæ citat ipsum in sententiis, et non in summa, ut patet in quarto dist. XLIX, qu. II, quod non esset si ipsa summa majoris esset auctoritatis, et non liber sententiarum, debuisset enim Durandus ex illo loco citare, ubi majus esset robur, et auctoritas. Respondetur hoc nihil convincere, quia fortasse id quod refutabat Durandus expressius, aut latius in loco sententiarum posuerat Div. Thomas quam in summa, et ideo inde citat ipsum; aut si eodem modo tractaverat in uno loco atque in alio, ut sæpe accidit, perinde fuit Durando citare ipsum ex uno loco, quam ex alio: aut quod verius puto, licet summa esset majoris auctoritatis, tamen tunc nondum legebatur in scholis, nec pro textu theologico recepta erat, sicut postea processu temporis; solum autem in scholis legebatur Magister sententiarum; unde ex commentariis in ipsum desumebat auctoritates quas citabat Durandus, potius quam ex summa, licet eadem in summa continerentur.

#### DE VINCENTIO BELLOVACENSI.

Pendet fere tota difficultas ex determinatione temporis quo obiit Bel-

lovacensis. In quo facilius est scire quando non obierit, quam præcisum articulum temporis mortis ejus designare, in quo vix aliquid certi potest ex auctoribus colligi, tamen fere certo videtur mihi colligi posse, ipsum vidisse scripta D. Thomæ ita ut ex illis potuerit suum morale speculum elaborare.

Primo igitur certum est ipsum non obiisse triginta quatuor annis ante Div. Thomam, id est, anno 1230, in quo valde lapsus est ille Franciscus Garcia forte errore ducto ex eo quod Trithemius dicit in libro de ecclesiasticis scriptoribus agens de Vincentio: « Claruit sub Frederico II, anno 1240. » Sed aliud est claruisse, aliud obiisse. Similiter certum est non obiisse anno 1250, ut ponit Bzovius. Utrumque contra Garciam, et Bzovium evinco ex ipsa historia Bellovacensis, nam in speculo naturali, lib. xxxii, cap. ci refert canonizationem S. Petri martyris, anno 10 Innocenti IV. Is annus est 1253, quomodo ergo potuit mori Bellovacensis anno 1250 et multo minus decem retro annis? Similiter in lib. xxxi, capit. cii mentionem facit pacti S. Ludovici regis cum Sarraценis, ut liber ab oriente dimitteretur, quod contigit anno 1250 ut ibi dicitur, et statim etiam narrat canonizationem S. Petri martyris: ergo non obiit illo anno quo ponunt Garcia et Bzovius. Nec potest dici hoc fuisse adjectum ipsi speculo naturali, non ab ipso Vincentio factum: contra enim est, quod licet speculum historiale sit prorogatum longe ultra tempora Bellovacensis ab aliquo alio auctore, tamen speculum naturale non constat ab aliquo esse auctum; hæc autem quæ diximus ex naturali speculo citata sunt, non ex historiali.

Jam vero quo anno obierit, mirum quantum auctores variant. Cardinalis Bellarminus ex Antonio Sen-



nensi, et Vasæo ad annum 1256 assignat. Alii ad annum 1261 ut historia pontificalis Hispana in Urbano iv. Alii existimant obiisse anno 1263, ut Ferdinandus Castellus, i p. historiæ ordinis Prædicatorum, lib. ii, cap. xcvi; Albertus Castellanus in chronico, cap. vii; Jacobus de Susato in chronico, quos citat Fr. Alphonsus Baptista in sua apologia, fol. 114 et videri potest Fr. Alphonsus de Ribera, in historia sacra eucharistiæ, tractatu ultimo § xv. Alii etiam D. Thomæ supervixisse putant, id est, ultra annum 1274 quo doctor sanctus obiit. Quod referunt, nec improbabili- ter dici suspicantur theologi Vedastini in nova impressione Bellovacensis, Duaci 1624, in examine sententiæ Bellarmini. Sane Bellovacensem ad minus pervenisse ad annum 1260 illud argumento est, quod ipse ad Ludovicum regem scripsit consolatoriam epistolam super morte primogeniti sui, quam inter ejus opera recenset breve chronicon magistrorum generalium ordinis Prædicatorum, quod habetur post constitutiones ejusdem ordinis, et Fr. Ferdinandus de Castillo ubi supra. Mortuus est autem primogenitus S. Ludovici anno 1260, id est, anno 5. Alexandri iv ut constat ex ipsius Pontificis epistola xxv i ad prædictum regem super eadem morte, ut refert Bzovius anno 1260, num. xii. Pervenit ergo ad annum 1260, et probabile satis est ad annum 1264 pervenisse, aut etiam ultra.

Ex his deducitur potuisse optime Bellovacensem accipere ex scriptis D. Thomæ super 1-2 et 2-2 quod in suo morali speculo inservit, cum inveniamus ipsum virum decem annis ante obitum s. doctoris, vel quatuordecim. At ipses doctor non statim ultima consummatione perfecit totam summam, sed potuit disponere, et præparare diu etiam ante obitum suum; et præsertim illa quæ pertinent

ad 1-2 et 2-2 quæ omnem tractatum moralem comprehendunt, et singulari ordine a D. Thoma contexta, etiam longo ante mortem suam tempore præparasse videtur. Unde potuit ea obtinere Vincentius, etiam antequam ultima manu consummarentur, et sic transferre ad suum morale speculum, cujus rei indicium est, quia licet aliqua in Bellovacensi eodem ordine apud D. Thomam inveniantur scripta, tamen non eadem perfectione; desunt enim argumenta, et multum etiam de ordine transmutat, nam de virtutibus agit post tractatum de gratia, D. Thomas autem egit ante. De donis etiam tam in communi, quam in particulari non eo loco, et ordine agit quo D. Thomas et denique magis compendiando doctrinam articulorum refert quam plene deducendo, et resolvendo. Sane Vincentius in speculo naturali, lib. xxvi in multis capitibus citat ipsum Thomam Aquinatem suo proprio nomine, et transcribit ea quæ doctor sanctus habet in quæstione xi de veritate, et quæstione xii et quæstione xiii de raptu, quæ quæstiones videntur a Div. Thoma, elaboratæ cum jam maturioris esset ætatis, ut ipsius styli gravitas, et plena resolutio demonstrant. Cum ergo videatur probabile, Vincentium prius edidisse speculum naturale, quam morale, quia eo ordine opera ipsa Vincentii disposita sunt, ut prius sit naturale speculum quam morale, quod est ultimum inter ejus opera, habuit utique Bellovacensis ipse tempus ad videndam 1-2 D. Thomæ et 2-2 saltem in sui prima contextura, et dispositione, sicut ad componendum speculum naturale, quod fuit ante morale, habuit scripta D. Thomæ ex illis quætionibus de veritate citatis, quæ etiam videntur scripta posteriori ætate D. Thomæ sicut summa, præsertim in 1-2 et 2-2. Itaque datur

sufficiens tempus, ut decem annis ante obitum D. Thomas sic dispositam haberet hanc partem suæ summæ ut posset videri a Bellovacensi in ea forma, et modo imperfecto quo ab ipso in speculum redacta est, licet non in ea perfectione, quo postea a s. doctore consummata est. Denique, fortissimum mihi iudicium est Bellovacensem ex D. Thomæ sumpsisse, non e contra, quia cum D. Thomas 2-2, quæstio. viii, artic. vi retractet id quod dixerat 1-2, quæst. lxxviii de distinctione donorum Spiritus Sancti quod donum intellectus pertinet ad partem speculativam et practicam non ad speculativam tantum, ut dixerat in 1-2, eodem modo apud Vincentium ponitur in lib. i, tract. iv, nam dist. i loquitur sicut D. Thomas in 1-2 et distinct. vi agens de dono intellectus, eodem modo id retractat sicut apud D. Thomam 2-2. Non est autem verisimile, quod si D. Thomas hoc accepisset a Vincentio, videns retractatum id quod paulo ante dixerat circa donum intellectus non id emendasset quando scripsit primam secundæ. Ergo Vincentius qui pure transcribat, ita accepit ex Div. Thomæ, ut apud ipsum est, quia ipse non ut doctor sicut D. Thomas, iudicando de doctrina, sed ut compilator, et transcriptor sicut D. Thomas invenit transcripsit.

Unde non est necessarium dicere, speculum istud morale ab alio Vincentio posteriori, et non ab ipso Bellovacensi fuisse confectum, ut putarunt Bellarminus, et Bzovius supra relati, cum ostensum sit, ipsum potuisse adhuc suo tempore videre partem hanc D. Thomæ licet non perfectam, et plene consummatam. Videri possunt, quæ afferunt theologi collegii Vedastini in novissima impressione Bellovacensis Duaci 1724 in initio operum, seu in i tomo.

Solet etiam in dubium revocari de certitudine ipsius summæ theologicæ, eo quod sæpius emendata, correctæ et restituta sit, nec tamen adhuc omnibus mendis sit expurgata. Ubi autem tot emendationes, additiones, detractationes, circumciisiones fiunt, nutat fides exemplarium quæ habemus: unde enim nobis constare potest, quæ sint legitima exemplaria, cum non potuerit tanta diligentia omnia in integrum castigare? Quod vero multa loca sint variæ, et dubiæ lectionis auctore lucidarii accumulat præsertim 916 et 918 et 922.

Nihilominus, hæc objectio omnino inutilis est, cum potius nullum sit majus iudicium certæ et exploratæ doctrinæ, et commendationis librorum, quam periculo tot depravationum subjacere, communiter enim illi libri pluribus depravationibus patent, qui plurium manibus teruntur, et pluries prælo mandantur. Quot loco restituta, emendata, et correctæ sunt in Tertulliano per Pamelium, per Rhenanum et alios; in Cypriano per Pamelium; in Hieronymo per Marianum Victorem; in Augustino a theologis Lovaniensibus; in Damasceno per Jacobum Billium, et aliis multis per alios? Et fere nullus antiquorum scriptorum est, qui hac locorum castigatione, et emendatione non indiguerit. Quam multa in ipsis bibliis emendata, restituta, correctæ in ipsa vulgata editione jussu Sixti v, et Clementis viii, reformata, quæ loca diligenter annotavit Franciscus Lucas, præter multa alia, quæ a temporibus antiquis in versione septuaginta irrepserant, et a Sixto v emendata sunt? Si hæc omnia a sua excidunt auctoritate ex erratis et mendis quibus vel temporum, vel hominum malitia libri etiam sacri depravantur, ergo et patres, et scriptura ipsa ad hæc usque tempora

quando correctæ sunt, auctoritate caruerunt. Et tamen huic posse subjacere periculo etiam Scripturas ipsas Apostolus Petrus nos admonet in sua II canonica, capite ultimo dum dicit: *Quædam esse in epistolis Pauli, quæ instabiles et indocti depravant ad suam ipsorum perditionem sicut et cæteras Scripturas.* Nec tamen ex istis depravationibus perit, aut diminuitur Scripturæ auctoritas, quia ubi errata, vel mendosæ depravationes subrepunt, diligentia humana supplet per collationem exemplarium correctorum, quæ semper in Ecclesia manent. Et idem est de libris patrum, et sacrorum doctorum, nam licit diversis erratis aut mendis depraventur, semper manet unde a doctoribus id corrigi possit per collationem exemplarium probatorum, aut ex discursu, et sic nihil restat periculi. Hoc idem in summa D. Thomæ contigit, quæ vel incuria amanuensium, aut negligentia, vel malitia typographorum, aut hæreticorum non paucis mendis respersa est, sed a piis, et doctis viris semper procuratum est, ut suæ fidei redderetur. Qua de re Hieronymus Uvielmus, lib. II, de doctrina D. Thomæ testatur se auctore, generalem ordinis Prædicatorum Stephanum Ususmaris convénisse Venetiis typographum coram nuntio apostolico super impressione D. Thomæ quæ pluribus mendis depravata ab ipso erat. Nec tamen adhuc affirmare possumus omnibus numeris absolutam emendationem D. Thomæ factam esse. Tanta est humanæ providentiæ infirmitas, et incertitudo. Nam et ipsam vulgatam Scripturæ editionem, quæ a Romanæ Sedis Pontificibus summa diligentia procurata est, nec omnibus numeris absolutam prodiisse, ipsa ejus præfatio in initio affixa declarat. Hoc tamen nihil de auctoritate

diminuit, cum ea quæ oculos emendantium effugiunt, ab aliorum discursu, et collatione adverti, et corrigi possint.

## DISPUTATIO.

DE PROPOSITIONIBUS ERRONEIS,  
QUÆ IN D. THOMA OBJICIUNTUR.

Sine ullo prorsus errore scripsisse Div. Thomam Apostolica Sedes per os Clementis Papæ VIII, nos securos, ac certos reddit, ideoque in ejus defensionem acrius excitat, et inflammat, cum pro veritate nos pugnare, et justam causam tueri suprema illius sedis auctoritate patrocinante discamus. Accedit enim D. Thomæ doctrinæ, quod et doctrinæ S. Augustini, cujus ille fidelissimus sectator fuit, et discipulus, de qua S. Prosper in præfatione ad capitula Gallorum sic inquit: « Doctrinam quam sanctæ memoriæ Augustinus episcopus contra Pelagianos inimicos gratiæ Christi, et liberi arbitrii decomptores per multos annos apostolice asseruit, litterisque mandavit, quibusdam visum est, aut non intelligendo aut intelligi eam nolendo, reprehendere. Et hoc quasi compendium cognitionis, his qui iudicio eorum ducebantur afferre, ut quæ in libris prædicti viri damnabilia reperisse jactabant, brevium capitulorum indiculis prædicarent, talique commento, et detestationem ejus quem impeterent, obtinerent et ab his quæ infamassent, curam exterriti lectoris averterent. Ne ergo hanc persuasionem temere quis recipiat, et talem putet sensum scriptis catholici inesse doctoris, qualem eum qui frustra calumniantur, ostentant, singulis capitulis, quæ rationis titulo prænotantur, brevi et absoluta professione respondeo in



nullo recedens a tramite earum definitionum quæ in sancti viri disputationibus continentur, ut facile vel tenuis diligentiae advertat inspector, quam injustis opprobriis catholici prædicatoris memoria carpatur, et in quod peccatum cadant, qui aliena instigatione commoti scriptorem celeberrimi nominis promptius habeant culpæ quam nosse. » Ita Prosper. Hæc ergo tota nostra causa est; pulsatus enim ab his quæ in D. Thoma catholici doctoris, ac scriptoris doctrinam, et jactari audimus, et ab aliquibus jactari legimus, ne hanc persuasionem temere quis recipiat, et talem putet sensum scriptis ejus inesse, qualem istæ ostentant calumniæ, illis hac disputatione respondere conabor, et in quo auctore ea legerim insinuabo.

### ARTICULUS PRIMUS.

*Proponuntur, quæ in Div. Thoma obijciuntur.*

Duplex propositionum genus in Div. Thoma jactatur. Quædam ut erroneæ, aut indefensabiles, aliæ ut dignæ quæ deserantur, ut minus commodiores explicandæ fidei, et theologiæ, aut in scholis minus bene visæ.

#### CIRCA PRIMUM GENUS.

Primo, obijcitur quia in materia de conceptione Beatissimæ Virginis duo protulit D. Thomas quæ hodie sustineri non possunt. Alterum, quia affirmat esse erroneum dicere, quod aliquis præter Christum sit sine originali peccato conceptus. Quæ censura est expresse contra determinationem Sixti IV, Pii V, Concilii Tridentini et aliorum summorum Pontificum, qui declarant non esse e

roneum dicere B. Virginem esse præservatam ab originali, et prohibent quamecumque censuram in oppositum. Quod autem id dixerit D. Thomas, constat ex 1-2, quæst. LXXXI, art. III. « Dicendum quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines (præter Christum solum) ex Adam derivati peccatum originale contrahunt, alioquin non indigerent redemptione per Christum, quod est erroneum. » Alterum quod protulit D. Thomas. est: « Quod quia ignoratur quo tempore B. V. fuerit sanctificata, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis. » Ita III p. quæst. XXVII, art. II. Hoc autem reprobatur a Greg. XV, in peculiari decreto, quo prohibet nullo modo in officio divino utendum esse nomine sanctificationis, sed conceptionis.

Has duas propositiones ex D. Thoma affert auctor elucidarii Deiparæ, lib. IV, tract. V, pag. 969, quasi ab aliis objectas. Et proferens judicium de his pag. 973, dicit quod si doctor sanctus has propositiones docuisset, ejus auctoritas in hac parte esset debilitata per Sedem Apostolicam; sed auctoritatem relatam ex III p. dicit ex fraude, et corruptela irrepisse in textum D. Thomæ. In 1-2 vero illam censuram non esse D. Thomæ sed a nonnullis inique declaratam. Et D. Thomam solum damnare, id quod infert tamquam inconveniens scilicet aliquem non indigere redemptione per Christum, non vero errore notare quod aliquis sine peccato sit conceptus.

Secundo, obijciunt s. doctorem dixisse: « Quod vota simplicia non faciunt religiosum: » 2-2, qu. CLXXXIX, art. II, ad I. Nec censi potest aliquis religiosus per vota simplicia, absque professione solemnī, nec censendus apostata, qui recidit, quod tamquam mentem D. Thomæ

nonnulli crediderunt. Rejicitur autem, et damnatur a Greg. XIII, in bulla Ascendente Domino. Item quod votum simplex castitatis in religione irritum non reddat matrimonium contrahendum, nec irritari possit, nisi per solemnem professionem. Refert has propositiones idem auctor elucidarii, pag. 77, col. 1. Eam autem propositionem docet S. Thomas in additionibus, q. LIII, art. 1 et 2.

Tertio, opponitur quod dixit in primum dist. XI, quæst. 1, art. IV : « Quod Pater et Filius possunt dici duo spiratores, sicut et duo spirantes, cujus oppositum docet 1 par. quæstione XXXVI, articulo ultimo, ad VII, quod etiam in Concilio Lugdunensi sub Greg. X definitum est dicendo quod unica spiratione procedit a Patre et Filio Spiritus Sanctus. Refertur hæc propositio ab eodem auctore ibidem.

Quarto, D. Thomas in tertio dist. VI, quæst. II, dicit quod illa propositio Magistri sententiarum : Filius Dei assumpsit hominem, et illa propositio : Ille homo cœpit esse Deus, et Deus cœpit esse homo, licet sit falsa non tamen hæretica. Et tamen ipse D. Thomas III p. quæst. II, art. IV, in fine, dicit esse propositionem hæreticam, et damnatam in Concilio ; latuerat enim, inquit, D. Thomam determinatio illa Concilii. Refertur ibidem ab eodem auctore.

Quinto, Deus de potentia absoluta non potest creare aliam terram præter istam quam inhabitamus. Ita habet 1 p. q. XLVII, articulo ultimo, ad ultimum. Refertur ibidem ab eodem auctore.

Sexto, quod sit possibilis creatura absoluta necessitate existens ; quæ proinde non possit non esse, essetque Deus cujus solius esse est necessarium. Ex D. Thoma II contra gentiles, capite XXX. Refertur ab illo auctore ibidem.

Septimo, quod cum voto simplici paupertatis in religione non potest cohærere dominium bonorum. Non designatur locus ubi id dicat D. Thomas sed videtur esse 2-2, quæst. CLXXXVI, artic. III, ubi tamen solum agit de solemni voto. Illa autem propositio damnata est a Greg. XIII, in bulla : Ascendente Domino. Refertur ab eodem auctore ibidem.

Octavo, Christum Dominum benedixisse panem, et vinum non aliis verbis, aut alio modo quam consecratione, et ita benedictio non est distinguenda a consecratione. Ita Div. Thomas III p. quæst. LXXVIII, art. 1, ad primum. Cujus oppositum significatur in Tridentino, sessione XIII, capite 1, et sic explosa est hæc sententia a scholis. Refertur ibidem.

Nono, episcopatum non esse ordinem, neque Sacramentum. Ita D. Thomas in quarto dist. XXIV, quæst. III, artic. II, quæst. II. Et licet plures eandem sententiam sequantur, quos refert Vazquez III, tomo, III p. disp. CXXI, c. II, tamen aliicenses hoc tempore esse sententiam periculosam, ob locum Concilii Tridentini session. cap. Refertur ibidem.

Has propositiones refert ex aliis auctor elucidarii, et subjiciens judicium suum, statuit, nullam propositionem damnatam, a calamo et et mente Div. Thomæ profectam : si qua est, a tempore, ab amanuensibus, a typographis irrepsit. Nolle se judicium ferre, an omnes istæ propositiones mereantur censuram, et quam : se tamen nihil sinistrum in operibus D. Thomæ nisi ex depravatione codicum admittere. Qua tam bella urbanitate, et modesto judicio, hoc agitur, ut qui tot propositiones (ut putantur) censurabiles in illo libro, aut viderunt, aut exceperunt, et ex alia parte, ridicula evasio est dicere quod in omnibus illis accidit mendosus error



in codicibus D. Thomæ, cum hodie præ manibus omnium, sine alia emendatione versentur, quid tandem judicare possunt, nisi actum esse auctoritate D. Thomæ in libris, quos ut legitimos habemus, neque enim alii emendatiores extant; sicque judicium Sedis Apostolicæ: Quod sine ullo prorsus errore conscripsit, tot evulgatis erroribus, hæreticis exsibilandum, excreandumque relinquitur.

Addamus alias propositiones, quæ a pluribus auctoribus circumferuntur extractæ ex quodam libello supplici anonymo ad iudices veritatis. Plures quæ ibi continentur, sunt ex jam relatis, sed supersunt aliæ.

Decimo, opponitur Div. Thomas quod dixerit in p. quæst. xxv, art. iii, ad iii. imaginem Christi non adorandam adoratione latriæ. Quod videtur oppositum determinationi vii Synodi. In alia impressione ejusdem libelli habetur, humanitatem Christi non esse adorandam adoratione latriæ, quod constat esse contra eandem Synodum, sed hoc non habet D. Thomas.

Undecimo, affirmat clericum, etsi defendendo se interficiat alium, manere irregularem, 2-2, quæst. lxi, art. vii, ad iii, quamvis non intendat interficere alium, sed se defendere. Oppositum definitum est in Clementina unica de homicidio.

Decimo secundo, dicit 1-2, q. cii, art. iv, ad vi, propitiatorium fuisse tabulam lapideam. Constat fuisse ex auro mundissimo, Exodi lvi et xxxvii.

Decimo tertio, voti solemnitate consistere in quadam consecratione, seu formula spirituali ad Deum pertinente quæ ex apostolica institutione, et jure divino vim habeat obligandi, 2-2, quæstione lxxxviii, artic. vii. Oppositum determinat Bonifacius viii, in capite unico de voto et voti redemptione, et Gregorius

xiii, in bulla: Ascendente Domino, quod sit ex institutione sola Ecclesiæ.

Decimo quarto, quod ex sponsalibus irritis non oritur impedimentum publicæ honestatis, in quarto dist. xli, quæstione unica, artic. i, quæstione iv, ad iii. Oppositum determinat Alexander iii, in cap. Ad audientiam, de sponsalibus, et idem habetur in capite unico, eodem titulo in vi.

#### SECUNDUM GENUS PROPOSITIONUM.

Multæ in hoc genere numerantur, quæ ad philosophiam spectant, et tamen dicuntur esse indefensabiles, aut a scholis exulare. Referemus quas refert auctor elucidarii libro iv tractat v, pagina 975. Primo, Divus Thomas in secundo dist. ii, quæst. ii, art. ii, ad v ait: Esse corpus divisibile, et spatium inter cælos, neque alios aliis esse continuos. Secundo: Decem dumtaxat cælos agnoscit in secundo dist. xiv, art. iv, quibus undecimum addendum astrologicis rationibus convincitur, et Thomistæ fatentur. Tertio: Quod unum corpus non possit esse localiter in duobus locis dicit in primo dist. xxxvii, quæst. iii, art. ii et in iv dist. x, art. i, ad i. Opposita sententia est commodior pro explicando mysterio eucharistiæ, et sic a multis Thomistis deseritur. Quarto, ait probabilius esse: Zonam æquinoctialem esse inhabitabilem, i p., q. cii, artic. ii, ad iv. Cui hodie refragatur manifesta experientia. Quinto, ait: Duo accidentia ejusdem speciei non esse in eodem subjecto, i p., qu. xciv, art. iii, et 1-2, qu. xciii, art. iv. Quod plures ex Thomistis non admittunt. Sexto: Quod intensio qualitatis fit per majorem radicationem in subjecto nullo gradu addito, ut dicit in secundo dist. xxxiv,



art. v, dist. XLII, quæst. i, art. i, quod a pluribus Thomistis describitur. Septimo : Non posse dari instrumentum creationis, affirmat i p. q. XLV, art. v et ii, contra gentiles, cap. XXI, contra id quod dixerat in secundo dist. i, qu. i, art. iii, ubi tamen non loquitur de instrumento expresse, nec ex propria sententia, sed Magistri. Hoc tamen a pluribus Thomistis non probatur, qui ponunt instrumentum iteratæ creationis in transubstantiatione. Octavo, negat sæpe : Materiam primam habere propriam existentiam, quod plerique Thomistæ non admittunt. Nono, cum ex speciebus sacramentalibus aliquid generatur, docet : Ibi manere quantitatem loco materiæ cum forma substantiali, et consequenter vermes sic generatos distingui specie ab aliis, qui veram materiam habent, iii p. quæst. LXXVII, art. v et in quarto dist. XII, q. i, art. ii et iv, contra gentiles, c. LXVI, a qua sententia discedunt illustres Thomistæ. Denique, insarcinantur aliæ opiniones, ut quod individuatio sumatur a materia, quod essentia, et existentia realiter distinguantur ; quod quatuor interni sensus realiter distinguantur, quod cessante motu cœlorum omnia sublunaria cessabunt ; quod habitus scientiæ sit simplex qualitas, et tamen extendatur. Quas tamen propositiones libenter fate-  
mur.

Ex theologia plures alias subinfert quibus plures Thomistæ censent non esse standum. Primo, Angelum non esse, in loco, ut in loco, sed ut in operato. Secundo, non esse possibile produci duos Angelos ejusdem speciei. Non posse Angelum peccare in primo instanti, Angelos solum conjecturaliter cognoscere futura contingentia non libera. Quod semel Angelus apprehendit, non potest unquam omittere. Quod Deus

prædeterminat physice actus nostros liberos. Quod Deus futura libera solum conjecturaliter cognoscit. Quod Deus non cognoscat futura conditionata, nisi per conjecturam. Quod merita non reviviscunt. Quod ad meritum debet actus fieri ex motivo charitatis. Quod primum peccatum rationalis creaturæ necessario debet esse mortale. Quod perveniens ad usum rationis, tenetur sub mortali actum facere quo se convertat ad Deum. Quod habitus supernaturales non augentur, nisi per actus intensiores. Quod unus character extenditur in diversis ordinibus. Quod in Christo non fuerunt habitus per accidens infusi. Quod ultima dispositio in justificatione elicitur ab habitu charitatis. Quod non pertinet ad articulos fidei Deum esse. Quod virtutes morales solum sunt in appetitu sensitivo excepta justitia et prudentia. Quod Christus non existat nisi per existentiam increatam. Quod formale unionis hypostaticæ sit quædam fictio. Quod in consecratione calicis illa verba sint essentialia novi, et æterni Testamenti, etc. non minus quam prima : Hic est calix sanguinis mei.

De his propositionibus subdit auctor elucidarii, plures in iis contineri, aut extra, aut contra mentem doctoris Angelici : nullam esse propositionem sancti doctoris, quæ non optime explicari, ac defendi possit.

Aliæ opiniones enumerantur in defensione Cantabrica a fol. 167, in quibus dissident Thomistæ, et quænam sit eligenda docet etiam si plures Thomistæ stent pro alia. De quibus in præsentī non est tractandum, sed suis locis in theologia de illis agemus, in præsentī enim solum vindicamus D. Thomam, non omnes Thomistas.

Plures ex præfatis opinionibus,

seu propositionibus translatae sunt ex his, quae affert Dermicius Thaddaeus, in sua Nitela, pagina 46. Præter illas autem solum restant apud ipsum istae paucae. Prima, quod existens in peccato mortali etiam occulto, peccat si ex officio fraternaliter corrigat. Secunda, quod in homine sit unica forma substantialis, inde enim sequitur corpus Christi vivum et mortuum non fuisse idem, nec reliquias sanctorum fuisse aliquid in ipsis cum vivebant. Tertia, quod in canonizatione sanctorum non errare Ecclesiam, solum pie creditur. Quarta, quod non possit commisceri aliquid calici consecrato, contra praxim Græcorum.

## ARTICULUS II.

*Quis sensus D. Thomæ circa ea quæ Ecclesia docet de immaculata Virginis conceptione?*

Hæc est apud oppositos auctores fortior machina, quæ in solidissimum doctrinæ D. Thomæ murum arietat, et plures ad classicum excitavit, nec modicam utriusque partis bilem accendit in afferenda, vel profliganda alterutra sententia. Unde coacti sunt Romani Pontifices iteratis edictis publicas disputationes in hac re inhibere, et tandem indictum est silentium parti affirmativæ, et cautum ne qui piam opinionem sequuntur, aliam impugnent, aut de ea quomodolibet agant, aut tractent. Ita Paulus v et Gregorius xv, in suis constitutionibus pro immaculata conceptione. Excipit tamen ab hoc silentio ipse Gregorius xv, fratres ordinis Prædicatorum, ut licite possint inter se, et non cum aliis de ipsa tractare, ut constat ex bulla, quæ incipit: Eximii et singulares fructus, 28 Julii, anno 1622.

Quare nobis non licet quidquam tractare, vel agere de opinione affirmante contractionem peccati; licet tamen Ecclesiæ sensum, quem omnibus Apostolica Sedes proponit, hic etiam exhibere, et quid senserit D. Thomas explicare, et sicut ab aliis auctoribus in suum sensum adducitur, ita nobis licebit verum illius sensum indagare, nihil de ipsa opinione tangentes.

## QUAM SOBRIE ECCLESIA IN HOC MYSTERIO LOQUATUR.

Arcanum hoc mysterium Ecclesia a Spiritu Sancto gubernata, et instructa, sic summa pietate veneratur ut tamen magna cum moderatione in re tanti momenti procedat, et loquatur, et a suis fidelibus sic sentiri velit.

Primo igitur docent, et testantur Pontifices articulum hunc nondum esse ab Apostolicas Sede definitum, seu declaratum. Ita Sixtus iii, in extravaganti: Grave mentis, Pius v, in constitutione, quæ incipit: Super speculum, Gregorius xv, infra citandus. Unde quod aliqui afferunt ex decreto quodam Concilii Basiliensis, sessione xxxvi, in quo definitur probabiliorem esse sententiam piam de immaculato conceptu Virginis, constat omni auctoritate carere, tum quia Concilium illud jam in ea sessione erat acephalum, et a vero et legitimo Pontifice Eugenio iv, segregatum, tum quia Sixtus iv, qui fuit post illud Concilium, alique ejus successores expresse docent articulum hunc nondum esse a Sede Apostolica declaratum. Ergo quantum ad hoc nunquam illud decretum Basiliense admissum est neque confirmatum.

Secundo, quanta sollicitudine, attentione, et cautela in hac parte Apostolica Sedes processerit, et pro-

cedat, non aliunde, quam ex ipsis litteris Gregorii xv, constare poterit, in cujus pontificatus initio diligentissime procuratum est, ut res ista tandem ad optatam definitionem perduceretur. Is enim Pontifex in litteris ad catholicum regem Philippum iv, pro hac re sollicitè pro sua avita pietate urgentem, sic rescripsit: « Ne quid tamen novi in tanta re decernatur, monet tum negotii magnitudo, tum Romanorum Pontificum prædecessorum exemplum. Spiritus Sancti enim vocem auscultare, non humanarum rationum ponderibus rem examinare debemus, qui in divinæ sapientiæ cathedra christiano orbi a Deo præ-

fecti sumus. Quare cum nondum æterna sapientia Ecclesia suæ tanti mysterii penetralia patefecerit, in Deo Romanorum que Pontificum auctoritate debent fideles conquiescere. » Ita habetur ex libro legationis episcopi de Carthagena, et refert Gravina in apologetico pro sacro deposito, c. xii, in fine. Sed præstat integras litteras auscultari ejusdem Pontificis ad serenissimam infantem Margaritam de Cruce (rarum hujus sæculi, et superiorum exemplum) in regio discalceatarum cœnobio Matricensi olim sanctimonialem. Cui de hac materia sic Pontifex scripsit, brevi, sed pleno majesticis stylo rem tantam ponderans.

## A T E R G O

# DILECTÆ IN CHRISTO

filiae nobili mulieri, sorori Margaritæ a Cruce sanctimoniali, regis  
catholici amitæ,

## INTUS VERO

# GREGORIUS PAPA XV.

Dilecta in Christo filia nobilis mulier, salutem et apostolicam benedictionem. Angelicis choris interesse, et beatorum gaudia antecapere videntur illæ animæ, quæ a mortalium rerum contagione secretæ, se ipsas Beatissimæ Virgini devoverunt: ejusmodi felicitatis compotem esse speramus Nobilitatem tuam, quæ in religiosis claustris delitescens, animo quotidie in cœlestem patriam demigrare studet. Cognovimus enim ex litteris tuis, et sermone dilecti filii nobilis viri comitis Monteregii, quanto studio Deiparæ laudibus inservias. Ita

enim scribis, ut tibi gloriæ principatum adipisci videreris, si dissidentes theologorum, populorumque disputationes, in unam aliquando purissimæ conceptionis sententiam convenirent. Verum cum ipsi Beatissimæ Mariæ obedientia gratior sit, quam sacrificium, ii tum demum eam pie, ac sapienter colunt, qui apostolicæ auctoritatis legibus se ipsos, suasque opinionationes subjiciunt. Spiritus Sanctus accuratissimis precibus exoratus, nondum tanti mysterii arcanum Ecclesiæ suæ patefecit. Nos autem non nisi eo præeunte, æternitatis volumen in chris-



tianæ sapientiæ cathedra legere debemus. Quare in tam gravi deliberatione a Pontificum maximorum qui nos antecesserunt sententia, recedendum non esse hoc tempore arbitramur. Obviam quidem eundum censemus pervicaci cuidam ingeniorum altercationibus, ne discordiarum pater simulatione pietatis animas decipiens, in nimis istis disputationibus aliquando triumphet. Pontificio decreto ejusmodi periculum propellimus. Ex eo cognosceat Majestas tua, quam propensa tibi voluntate gratificemur. Te enim paternâ charitate prosequimur, quæ e regnatrice domo in sacrum istud sodalitium, christianorum virtutum exemplar transtulisti, ut religiosas istas virgines Nobilitatis tuæ imitatione ad currendas divinorum mandatorum semitas acrius incitares. Iis omnibus, tibi que cœlestium consolationum ubertatem precamur, atque apostolicam benedictionem peramenter impartimur. Datum Romæ apud S. Mariam majorem sub annulo piscatoris, die 4 Julii 1622, pontificatus nostri anno secundo.

JOANNES CIAMPOLUS.

His plane litteris edocemur quantum sobrietate, gravitate, et circumspectione in hac materia loqui nos decet, quantum a proprii judicii pervicacia, aut tenacitate, et ab opinionum propriarum adhæsione avelli, et sola mentis atque opinionum resignatione ipsi gloriosissimæ, ac purissimæ Virgini ad pedes Romani apostolatus deservire debeamus, hoc enim ipsi vere, et super omnia gratissimum fore Ecclesia ipsa nos docet. Satagamus ergo hoc diligenter exequi quicumque in vera humilitate tantæ reginæ pure fideliterque obsequi profitemur. Hanc modestiam plane secutus est Divus

Thomas, et hanc nos docuit, et ita in hac parte sensit, ut semper locum dederit illi sensui, qui modo ab Ecclesia admittitur, nec illi unquam contradixit. Quid Scotus ipse subtilissimus, ita et modestissimus doctor, adeo sobrie, et caute rem istam tractavit, ut mirandum posteritati de hac re exemplum reliquerit? Cum enim in tertio distinct. III, quæst. I difficultatem hanc ventilasset, et quibus modis possibile Deo fuisset suæ purissimæ matris animam in primo instanti animationis gratam sanctamque efficere, descendens ad quæstionem de facto, et quid in illo occultissimo, atque cœlesti mysterio ineffabilis Dei misericordia executâ sit, hæc verba subjicit: « Quod autem horum trium, quæ ostensa sunt esse probabilia, factum sit, Deus novit, si auctoritati Ecclesiæ, vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribuere Mariæ. » Nihil plus in hac quæstione de facto, Scotus determinavit, et multum in brevibus istis verbis nos docuit.

AD DIV. THOMÆ SENSUM DECLARANDUM QUÆDAM PRÆNOTANTUR.

Nihil mihi videtur ita commendare cœlestem D. Thomæ doctrinam quam si attente inspiciamus, quanta vigilantia sancti doctoris calamum in hac re divina providentia temperavit, ne in particulari aliquid scriberet, quod præsentī Ecclesiæ statui, et sensui quem habet circa virgineum conceptum contradicere posset.

Duo ergo oportet diligenter prænotare in D. Thomæ doctrina pro hujus determinationis luce. Primum, longe aliter locutum fuisse D. Thomam cum in generali, et in communi ageret de universalitate peccati originalis quantum est ex vi le-

gis, et omni in privilegio secluso, aliter cum in particulari de B. Virgine tractavit, ubi de ipsius præservatione ex vi privilegii agebatur. Nam loquendo ex vi legis, ita universalitatem originalis peccati extendit, ut nulli exceptioni dederit locum et oppositum censura inusserit, ut statim ostendamus: ubi autem in singulari agit D. Thomas de ipsa B. V. an sit excepta a peccato originali, nusquam censuram aliquam apposuit. Secundum quod advertimus est, quod D. Thomas nunquam posuit quæstionem directe: An B. V. contraxerit peccatum originale, an vero fuerit præservata, sed utrum fuerit sanctificata ante animationem, quia cum in conceptione B. Virginis attendantur duo scilicet et persona concepta, ut terminus, et actio ipsa generandi seu concipiendi, et utrumque conceptionis nomine significari soleat, et possit, non fuit sollicitus D. Thomas, quærere de persona, an fuerit præservatione privilegiata, sed de actione, et de principiis ex quibus generata est persona scilicet anima, vel carne ante animationem, an ex vi sua induxerint sanctitatem in persona, et curæ fuit ipsi excludere ab actione privilegium, et carentiam debiti contrahendi peccatum, hæc enim carentia ex ipsa actionis generativæ sanctitate, seu privilegio sequebatur. De persona vero concepta, an fuerit privilegiata non obstante actione ipsa, seu activa conceptione, quæ de se in peccatum ruebat, D. Thomas, non multum tractavit, etsi loquendo de opinionibus, quæ suo tempore jam currebant, de utraque locutus sit probabiliter, sicut in illo tempore debebat loqui propter Romanæ Ecclesiæ auctoritatem, nondum tunc positive faventis, sed solum permittentis opinionem piam, et ita ad Ecclesiæ auctoritatem se remittit, sicut et Scotus fecit, cum

judiciū de hac re protulit quantum ad quæstionem de facto.

Igitur circa primum hoc punctum quod notamus, advertendum est quod fuit necessarium D. Thomam tractare illam quæstionem cum ageret de peccato originali, an universaliter in omnes homines pertransseat ex vi legis, et secluso privilegio, quia hæresis Pelagiana, licet a principio negaret peccatum originale in parvulis, sed peccatum Adæ sibi soli nocuisse affirmaret, tamen postea ita peccatum originale confessi sunt, quod tamen asserebant non in omnes homines pertransire nullo excepto (ex vi legis loquebantur non ratione privilegii.) Et cum dicit Rom. v: *In omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt*, ly omnes dicebant idem esse quod multos, non autem omnes nullo excepto, quod in eodem capite dicebant Apostolum indicasse dum dicit: *Per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi*, et sic ly omnes, idem est quod multi. Et dicendo de Christo: *Per unius justitiam in omnes homines in justificationem*, ly omnes non intelligitur de omnibus nemine excepto, sed de multis qui justificantur.

Hoc ergo advertens Augustinus in Pelagio, et Juliano ejus discipulo, non solum contra fidem esse asseruit negare peccatum originale in parvulis, sicut primo negavit Pelagius, sed etiam affirmare quod non omnes tangit, nemine excepto ex vi legis ordinariæ, sicut secundo Pelagius dixit. Videndus est Augustinus, libro de natura et gratia, c. xli, ubi inquit: « Illud commemoravi, per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt, et antiquos, et recentiores, et nos, et posteriores nostros sententiâ ista complectitur. Ponit etiam Pelagius



testimonium unde probet, cum dicitur omnes, non semper omnes nullo prætermisso debere intelligi, sicut inquit per unius hominis delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ, cum per Christi inquit justitiam non omnes homines, sed eos tantum qui illi obedire voluerunt, sanctificatos esse non dubium sit. Non plane testimonio isto probat quod vult; nam sicut dictum est sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, ut nullus prætermittetur, sic in eo quod dictum est per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ nullus prætermisus est, non quia omnes in eum credunt, sed quia nemo justificatur nisi in eum credat. » Ad hæc in libro VI, contra Julianum, cap. XII, alias XXIV, postquam probavit Augustinus illud verbum omnes significare omnes nullo prætermisso, subdit: « Vos autem dum non omnes, sed multos per Adam condemnatos sive per Christum liberatos vultis intelligi, horrenda perversitate christianæ religioni resistitis. » Denique, in libro de perfectione justitiæ, cap. XXI, tomo VII, eisdem fere verbis, et sub eadem censura loquitur Augustinus ac D. Thomas in 1-2, q. LXXXI, jam citata, dicit enim Augustinus. « Quisquis esse, vel fuisse in hac vita aliquem hominem, vel aliquos homines putat uno excepto mediatore Dei, et hominum, quibus non fuerit necessaria remissio peccatorum contrarius est divinæ Scripturæ, ubi Apostolus ait: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt. Et necesse est, ut impia contentione asserat, esse posse homines, qui sine mediatore Christo liberante, atque salvante sint

liberi salvique a peccato. » Hæc Augustinus. Illatio aperte sequitur in Pelagii sententia, si ex vi legis, et secluso privilegio non in omnes homines nullo prætermisso peccatum transiret, sed aliquis sine ullo generaretur, tunc enim ille non indigeret redemptione per Christum, quia ex ipsa lege ordinaria careret peccato.

Ex his ergo manifeste deducitur, quod cum D. Thomas tractavit de natura peccati originalis, ejusque universalitate, et amplitudine in totum genus humanum, oportuit determinare contra Pelagium, et secundum fidem catholicam non solum contrahi peccatum originale a parvulis, sed etiam in omnes nullo prætermisso, peccatum hoc transire, excepto Christo, ex vi legis loquendo, cum etiam hoc secundum fuerit a Pelagio assertum, et tamquam distinctus articulus in Concilio Palæstino fuerit ei propositus ad jurandum. Nam primo dictum est, ut abjuraret, quod peccatum Adam ipsum solum læserit, et non genus humanum. Secundo, quod per mortem, et prævaricationem Adam non omne genus humanum moriatur, et quod non per resurrectionem Christi omne genus humanum resurgeret. Igitur D. Thomas debuit explicare hoc specialiter quod secundum fidem catholicam contra Pelagium fatendum est, omnes homines nullo excepto, nisi uno, mediatore Christo, loquendo ex vi legis, et secluso privilegio (ut loquitur D. Thomas et Augustinus utpote contra Pelagium) contrahere peccatum originale, et sic posuit D. Thomas, 1-2, q. LXXXI, art. III, et q. IV, de malo, art. VI, et in IV dist. XLIII, qu. I, art. IV, ad III, et sub censura id debuit affirmare, quia est dogma catholicum contra Pelagii hæresim, et sic eadem censura notatur ab Augustino locis citatis et ob eandem rationem qua uti-



tur D. Thomas scilicet quia alias non indigeret aliquis redemptione per Christum, de quo etiam videndus est Augustinus VI contra Julianum, c. III, et V contra Julianum, c. II, et XX, de civit. cap. VI, et libro de fide ad Petrum, c. XXVI.

Neque verba Divi Thomæ, et Augustini ita universalialia, et sub censura posita in aliquo lædunt, aut tangunt singulare Beatissimæ Virginis privilegium, quia quando lex aliqua fertur universaliter pro omnibus, in toto rigore veritatis dicitur quod lex illa omnia nullo prætermisso comprehendit, etiam si aliquis per privilegium excipiat, non enim hæc duo inter se pugnant, quod ex vi legis omnes sint comprehensi, et ex vi privilegii aliquis sit exemptus, imo potius natura privilegii supponit, ex vi legis oppositum deberi, alioquin privilegium non esset si ab universalitate legis non exciperet, hoc enim sensu dixit optime Augustinus, epist. L. « Quod dispensatio est vulnus contra integritatem severitatis. » Non ergo privilegium tollit universalitatem ex vi legis, sed supponit, excipit autem ex vi privilegii. Unde Hester XV dixit Assuerus rex: *Non pro te, sed pro omnibus hæc lex lata est.* Ubi convenientius videbatur dicendum, non pro te, sed pro reliquis, non autem dixit sic, sed pro omnibus, ut daretur intelligi optime stare, quod lex sit pro omnibus universaliter, licet non sit pro aliquo; ex vi legis ordinariæ omnes incurrunt peccatum solo Christo excepto, et tamen in nullo læditur singulare privilegium Virginis.

Scio Cajetanum et Medinam super illum locum ex prima secundæ, propositionem Div. Thomæ, in hoc sensu accipere, quod solum sit de fide omnes homines contrahere peccatum originale quoad debitum, non de facto; sicut est de fide omnes ho-

mines habere debitum moriendi, non tamen est de fide, sed in opinione, an aliqui de facto non sint morituri, illi videlicet qui in ultimo fine mundi invenientur. Cæterum communior Div. Thomæ interpretatio est quod loquitur Div. Thomæ in illa universali propositione ex vi legis ordinariæ, relinquendo semper locum privilegio. Ita censent Ferrariensis, IV contragentiles, capitul. I; Zumel, prima secundæ, quæstione LXXXI, artic. III, quæstione unica; Lorca et Alvarez, ibidem; pater Azor, tomo I, instit. lib. IV, capite XXXIV; Salas, tomo II, in 1-2, tractat. XIII, disputat. XI, sect. V, quæstion. XI; Valentia, 1-2, disputat. VI, quæstion. XI, puncto II; Montesinos, 1-2, quæstion. LXXXI, artic. III, disputat. XI, quæstion. VIII, numer. CLXXXIV; Cornelius a Lapide, super epist. ad Roman. capitul. V. Eodem modo explicant propositiones universales sanctorum, quod loquantur ex vi legis, non ex vi privilegii, Paramo, lib. III de edicto fidei, quæstion. V; Bellarminus, lib. IV de amissione gratiæ, cap. XVI; Ægidius a Præsentatione, de immaculata conceptione, lib. III, quæst. IV, præsertim artic. II, et quæst. V, seq. Suarez, II tomo, III part. disput. III, sect. V; Vazquez, II tomo ad III part. disputat. CXVII, capit. X, et sequentibus. Quare ex illa universali propositione D. Thomas et ejus censura, quæ solum respicit id quod ex vi legis ordinariæ comprehenditur, nullum præjudicium, nec censura resultat in eam opinionem, quæ ex privilegio concedit B. Virgini præservationem a peccato, non ex vi legis: prohibitio autem Sedis Apostolicæ in censurando, solum est circa opinionem piam, quæ ex privilegio dicit B. Virginem esse præservatam, non ex vi legis ordinariæ, quæ est pro omnibus, unde quando D. Thomas agit de B. Virgine in particulari non censurat, licet utatur ea-

dem ratione, quia alias non egeret redemptione Christi, ut patet III p. qu. XXVII, art. II, et in III dist. III, quæst. I, art. I, et aliis locis infra adducendis. .

Circa secundum, quod in D. Thoma notandum diximus, illud est præ oculis habendum ipsum bene advertisse omnes modos, quibus poterat contingere ista sanctificatio Virginis non solummodo ordinato sicut fit in aliis hominibus ex peccato, sed etiam præservatione ne in illud incideret, aut etiam per gratiam aliquam ante animationem, vel collatam animæ vel purificantem materiam seminalem, aut embryonem. Quod bene advertit Seraphinus a Porrecta super III par. qu. XXVII, art. II. Fuit autem sollicitus D. Thomas excludere non tam ipsam præservationem personæ Virginis in instanti reali suæ productionis, quam præservationem carnis vel animæ, ita quod ex vi conceptionis activæ, seu generationis redderetur sancta illa persona, in se autem in quantum persona singularis, et producta non egisset gratia liberationis, nec debitum haberet incurrendi, sed tota grata fieret, vel parentibus, vel actioni, seu principiis ipsis, unde persona illa resultare debebat, id est, carni, vel animæ ante animationem. Hoc fuit intentum D. Thomæ et ideo semper inquisivit, an fuerit ante animationem sanctificata. Quod vero ipsa persona jam producta, quæ ex vi et modo suæ conceptionis habebat debitum incurrendi, de facto non incurrerit peccatum, D. Thomas non fuit multum sollicitus, sed utrique sententiæ dedit locum Ecclesiæ, ad quem solum pertinet judicare hanc quæestionem de facto.

Hoc autem evidens fiet ex ipsis locis D. Thomæ ubi ex professo hanc quæestionem tractat, in quibus videmus eum agnovisse etiam præser-

vativam redemptionem, et præci-que intendisse negare, quod gratia ista non fieret parentibus vel naturæ, sed si fieret, deberet fieri personæ ipsi Virginis in singulari; an ipsa vero persona producta requirit solum, vel debitum, vel peccatum, ut dicatur redimi et liberari non vero solum peccatum. Et in primis occurrit ad hoc insignis locus D. Thomæ in quarto dist. sent. XLII, q. I, art. IV, ad III, et habetur in additionibus ad III part. q. LXXVIII, artic. I, ad III. Proposuerat D. Thomas argumentum, quod aliquando Deus hoc Ecclesiæ præstabit ut nascantur homines absque peccato originali, eo quod Ecclesia petit sibi debita relaxari, et sic ut plenarie assequatur hanc petitionem, oportet quod plenarie aliquando assequatur relaxationem debitorum, quod non erit nisi aliquis homo sine peccato originali concipiatur. Respondetur D. Thomas: « Quod hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine originali peccato concipiatur (præter Christum) quia sic non indigeret redemptione per Christum. » Et subdit: « Nec potest dici quod non hac redemptione indiguerunt, quia præstitum fuit eis, ut sine peccato conciperentur (ecce gratia, seu redemptio præservativa) quia illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturæ sanaretur, quo manente sine originali peccato generare non possent, vel ipsi naturæ quæ sanata est. Oportet autem ponere quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturæ: liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus est (ecce distinguit contrahere malum, vel debitum tantum) et ita non possent omnes fructum Dominicæ redemptionis in se ipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur et malo subjecti, unde dimissio debitorum,



et liberatio a malo non potest intelligi quin aliquis sine debito, vel immunis a malo nascatur, etc. » Ita D. Thomas ubi ponderandum est D. Thomam negare illam gratiam præservativam quæ fieret parentibus tantum, vel naturæ, non ipsi personæ, eo quod reputat ut magnum inconueniens, quod aliqua persona in se personaliter non egeat redemptione, sed gratia quæ illi fit, sit in parentibus, vel ipsi naturæ, aut principiis naturæ, puta animæ, vel carni ante constitutam personam, et ante animationem. Secundo, ponderat quod ad liberationem per Christum disjunctive postulat D. Thomas vel debitum, vel culpam in eo qui redimendus est, ergo si efficienter saluat D. Thomas redemptionem per Christum in aliquo qui solum nasceretur cum debito, non amplius requirit quando loquitur de Virgine, et infert pro inconuenienti, quia alias non indigeret redemptione per Christum, intelligit enim quod non indigeret si conciperetur sine debito, aut sine peccato, non tamen si conciperetur sine peccato, dummodo conciperetur cum debito in persona. Et quoties D. Thomas infert quod non indigeret redemptione, ly non indigeret, est quia includitur etiam debitum, hoc enim si datur sufficit ad indigentiam liberationis, ut ex isto loco colligitur. Et ita locus hic maxime præluet menti D. Thomæ introspectiendæ in aliis locis.

Deinde, oportet conferre inter se loca D. Thomæ ex III sententiarum, et ex III p. ut constet quomodo ipse distinxerit gratiam istam præservativam, et quomodo negaverit. Nam in III distinctione, quæstio I, artic. I, inquit in prima quæstiuncula an B. Virgo fuerit sanctificata ante quam conceptio carnis finiretur, id est, dum caro illa erat sub forma embryonis, vel in seminali materia. Et respondet negative. In quæstiun-

cula secunda inquit an sanctificata fuerit ante infusionem animæ : et respondens huic quæstioni dicit : « Ad secundum quod sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animæ, quia gratiæ capax nondum erat, sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurreret. » Ecce manifestissime agnoscit D. Thomas gratiam præservativam ne incurratur macula in illo instanti infusionis animæ, et distinguit illam ab ea gratia, quæ fieret Virgini ante animationem, et constitutionem personæ sive in suis parentibus, sive in materia sui corporis, aut in anima, cum tamquam distinctas difficultates ista pertractet. Et idem colligitur ex III ad Anibaldum, distinctione III, quæstione I, artic. I, ubi dicit : « Quod nec ante conceptionem nec in conceptione ante animationem, nec in ipso instanti infusionis animæ, sanctificata est, » distinguit ergo omnes istos modos sanctificationis, tum ante instans animationis, tum in ipso instanti in quo jam præservaretur, seu conservaretur persona ne incurreret in peccatum, et non solum ipsa actio, seu materia corporis, aut parentis præservarentur ne generarent prolem in peccato. Licet D. Thomas in istis locis tertii sententiarum omnes istos modos sanctificationis excluserit, tamen postea, id est, in IV sententiarum citato et in III p. quæstione XXVII, art. II, istum ultimum modum de sanctificatione præservativa in eodem instanti infusionis animæ, vel suppressit, et omisit, vel explicavit. Suppressit quidem in III parte citata ubi inquit : « Quod sanctificatio B. Virginis non potest intelligi ante ejus animationem, » et concludit : « Et sic quocumque modo B. Virgo ante animationem sanctificata fuisset, nun-

quam incurrisset maculam originalis culpæ, et itæ non indigeret redemptione per Christum. » Ubi s. doctor per ly incurrisset maculam, intelligit etiam debitum, tum ex explicatione supra relata ex quarto sententiarum, tum quia loquitur in casu sanctificationis ante animationem, in quo casu ipsa personaliter non esset obnoxia, sed in sua persona careret omni debito, tum ex ratione adjuncta, quia non indigisset redemptione, verbum autem indigere semper refertur ad debitum, ut ostendimus ex D. Thoma. Qui autem habet debitum, etsi non peccatum, indiget redimi, seu indiget liberatore periculi in quo est, quod D. Thomas negat. Quare in hoc loco in partis omnino omisit illum modum sanctificationis præservativæ pro eodem instanti, et sic solum loquitur in casu ante animationem dicens : « Et sic quocumque modo ante animationem, etc. » Explicavit autem iv sentent. dist. XLIII, citato quod ad liberationem, et redemptionem sufficit, vel debitum in persona, vel culpa, et ita si B. Virgo præservata est a culpa, dummodo in persona habuerit debitum, nihil contra D. Thomam, sicque ista duo loca, quia sunt posteriora illis ex iii sententiarum citatis, plenius explicant mentem s. doctoris ut jam facimus.

CONFORMAT SE D. THOMAS SENSUI  
ECCLESIE.

Ex his prænotatis liquido constabit de mente doctoris sancti, quæ si attente fuisset considerata, et collatis diversis suis locis inspecta, nihil sinistrum unquam de illo fuisset suspicatum in hac parte. Itaque invenit D. Thomas jam suo tempore controverti hanc difficultatem, et multos inclinare in immaculatum con-

ceptum Virginis, Ecclesiasque non paucas celebrare hoc festum ex tolerantia Romanæ Ecclesiæ, ipsam tamen Ecclesiam Romanam nondum illud celebrare. Unde permixte sollicitus fuit de uno puncto, quod in hac materia gravius, et considerabilius est, et ad doctrinam christianam præcipue spectans, videlicet ne gratia sanctificationis, quæ tribuebatur conceptioni Virginis, ita sinistre intelligeretur ab aliquibus, quod non ipsi personæ Virginis diceretur fieri hæc gratia, sed quæcumque gratia, seu beneficium hoc sit, ipsi personæ Virginis debet fieri, non parentibus sanando vitium naturæ, non conceptioni activæ seu præparativæ, et commixtioni seminum, non embryoni, postremo non animæ, neque carni ante animationem, et constitutionem personæ. Hoc voluit maxime observari D. Thomas et in hoc totum suum studium posuit, quia videbat, si in hoc sinistra aliqua intelligentia inoleceret, et semel admitteretur non ipsi personæ Virginis fieri hoc beneficium, destrui grande principium in fide, quod daretur aliqua persona inter homines, quæ in se personaliter, seu ratione suæ personæ non indigeret redemptione Christi. Ad hoc autem necesse erat ponere debitum aliquod, seu periculum in ipsa persona, a quo si non teneretur, non liberaretur. Propter quod in his duobus locis, quæ videntur esse postremæ determinationes in D. Thoma scilicet dist. XLIII citata et iii p. quæstione xxvii, art. ii, solum fuit sollicitus ne gratia ista et beneficium sanctificationis fieret Virgini ante animationem, ita quod non ipsi personæ fieret, sed antecedenter ad existentiam personæ vel ipsis parentibus, vel conceptioni activæ vel carni dum generabatur, vel animæ ante infusionem, hæc enim nondum sunt persona.



Hoc puncto stabilito, quod præcipue fuit curæ D. Thomæ et in quod totum pondus rationis suæ libravit, scilicet quia alias non indigeret redemptione in sua persona, si debitum saltem non haberet, in quo et Scotus convenit, dum ponit solum in instanti reali potuisse Virginem liberari, et in instanti naturæ esse cum debito, ut patet in tertio dist. III quæstione I §. Si autem, respondendo ad secundam replicam : hoc inquam stabilito, de reliquo an scilicet habendo debitum in sua persona, de facto non contraxit culpam, sed præservata fuerit B. Virgo in instanti reali suæ animationis, utrique opinioni locum dedit Div. Thomas quia erat quæstio de facto. Sed quia videbat Ecclesiam nondum celebrare, sed tantum tolerare illud festum, voluit adhærendo Romanæ Ecclesiæ, ejus salvare rationem. Ratio autem qua Romana Ecclesia tunc ducebatur ea erat quam affert doctor sanctus quodlib. VI, quæstione V, art. II, quia Romana Ecclesia inquit, et aliæ plurimæ considerantes conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum conceptionis non celebrant. Si ergo Ecclesia hoc tunc considerabat, et sentiebat, quomodo poterat doctor sanctus non magis inclinare in hanc partem quia sic sentiebat tunc Romana Ecclesia cujus sensum debebat s. doctor defendere, tum in determinando quæstionem de facto qualis ista erat, oportebat expectare judicium Ecclesiæ, et non rationum humanarum ponderibus duci, ut in suis litteris docet Gregorius XV supra relatus. Nolumus ergo in quæstione de facto D. Thomas aliud sequi quam id quod judicabat, et sentiebat tunc Ecclesia Romana, in cujus auctoritate debent fideles conquiescere. Sed tamen ut locum etiam alteri opinioni daret quantum Ecclesia tunc permittebat, addidit III p. quæstione XXVII, art.

II et III : « Quod quia Ecclesia Romana tolerabat illius festi celebrationem, non erat totaliter reprobanda. » Ecce quomodo semper D. Thomas inhæret sensui Romanæ Ecclesiæ, semper eam honorat, semper salvat. Unde cum modo Romana Ecclesia, non solum tolerat, sed etiam positive præcipiat celebrari tale festum, illudque magnis favoribus prosequatur, loquendo in apparenti, vi doctrinæ D. Thomæ et pia opinione oportet vice versa de his sententiis censere, et D. Thomas sic pie censeret; si enim ex sola tolerantia Romanæ Ecclesiæ, illa festivitas tunc non erat spernenda, ex positivo præcepto, et favore quanto magis diceret venerandam? Præsertim cum in argumento sed contra quo solum tamquam probabili utitur D. Thomas, ex hoc probet B. Virginem sine peccato fuisse natam, quia ejus nativitas celebratur ab Ecclesia, ut patet eadem quæstione XXVII, artic. I, ergo idem de conceptione diceret, si tunc eodem modo celebraretur sicut nativitas. Pro illo ergo tempore sic censuit D. Thomas sicut Ecclesia Romana sentiebat, pro isto vero sentiret id quod illa sentit, et eo modo quo sentit, in his enim quæstionibus de facto juxta diversa tempora, variatur judicium, et crescit rerum notitia paulatim.

Quod vero aliqui afferunt ex primo sententiarum, dist. XLIV, q. I. art. I, ad III, ubi D. Thomas inquit : « Talis fuit puritas B. Virginis quæ peccato originali et actuali immunis fuit, ibi sicut ly immunis cadens super actuale peccatum, omnem ejus contagionem excludit, ita cadens super originale, omnem ejus contractionem excludere debet. Respondetur quod dicit D. Thomas vel quia utriusque opinioni favit, quæ tunc currebat in Ecclesia, una ut tolerata ab Ecclesia Romana, alia ut asserta, licet propter illius Ecclesiæ honorem

et obedientiam magis et pluries inclinaverit Div. Thomas in assertam, quam in toleratam. Vel illud verbum immunis sumitur generali modo pro immunitate, vel præservante, vel liberante atque adeo verbum illud non est omnino expressum, nec plene declarat mentem s. doctoris, præsertim quia ibi solum obiter et per transennam rem istam tangebatur, mens autem alicujus auctoris ex locis in quibus ex professo rem aliquam tractat indaganda est.

Et ita hanc nostram sententiam tenet Porreeta, in p. quæstione xxvii, artic. ii, et videndus est m. Medina super eumdem locum defendens etiam opinionem piam probabiliter, et Cajetanus ut probabilem reputat, tom. ii opusc. tract. i, cap. v et m. Soto, in cap. v epist. ad Rom. loquens juxta consuetudinem celebritatis hujus, quæ modo est in Ecclesia, inquit: «Quod exceptio B. Virginis ab hac universali sententia Pauli est usque adeo celebris non modo inter plebeios, sed inter bonos doctores quales præcipue sunt illustrissimi Parisienses, ut si qui hanc sibi exceptionem persuadere non possunt, ut cui Paulus refragari videatur, haud tamen debeant publicitus talem prodere disputationem. » Ita Soto; quæ ideo dixerim, ut constet illustres Thomistas sequentes D. Thomam non multum hære in hac quæstione de facto, nec in illa magis radicari, quam Ecclesiæ sensus postulat.

Dices: In quodlibeto vi citato expresse dicit S. Thomas B. Virginem fuisse inclusam in illa universali in qua omnes peccaverunt: «A quo solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem, alioquin si hoc alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione; » ergo utitur illa consequentia non indigendi redemp-

tione, non solum ad probandum quod habeat debitum, sed etiam peccatum. Respondetur attendenda esse verba Div. Thomæ, dicit enim, ab illa universali solum Christum excipi, qui non fuit in Adam secundum seminalem rationem alioquin si hoc alteri conveniret, id est, si conveniret non esse in Adam secundum seminalem rationem (id enim refert, et demonstrat pronomen hoc) et ita non contraheret peccatum, non indigeret Christi redemptione, quod manifestissimum est, qui enim per seminalem rationem ab Adam non descenderet, nullum debitum incurrendi peccatum haberet nec indigentiam redemptionis, cum ex vi legis non deberet contrahere peccatum. Unde directe non solum probavit D. Thomas non indigere redemptione, non qui de facto non contrahit peccatum in persona sua, sed qui non contrahit, quia in Adam non est secundum seminalem rationem, atque adeo nec debitum contrahendi habet, et ita negatio indigentiae redemptionis semper excludit debitum apud D. Thomam. Quia tamen ut in illo quodlibeto refert Ecclesia Romana, et aliæ Ecclesiæ tunc sentiebant de facto contraxisse B. Virginem peccatum, ideoque non celebrant illud festum, ideo non redemptionem præservativam ibi posuit, sed ordinariam, sicut aliis locis; non tamen in hoc multum fuit sollicitus, quin etiam alii opinioni locum aliis locis non dederit ut vidimus.

#### RESPONSIO AD OBJECTA CIRCA HANC PROPOSITIONEM.

Ex his relinquuntur exposita, quæ contra D. Thomam in hac parte objecta sunt articulo præcedenti dum referebamus ea quæ in D. Thoma notantur. Itaque ad primam objec-



tionem dicimus D. Thomam in illis verbis non censurare aliquo modo assertionem opinionis piæ, sed solum asserto illi Pelagii se opponit, quod dicebat loquendo ex vi legis quod non omnes peccaverunt in Adam nullo prætermisso, sed solum multi. Contra hos dirigit censuram D. Thomas ut vidimus, hæc autem censura non est contra eos qui dicunt ex privilegio B. Virginem esse præservatam, non ex vi legis ut satis ostensum est.

Ad secundum in quo objicitur D. Thomas dum dicit celebrari potius festum sanctificationis quam conceptionis contrariari decreto Gregorii xv jubentis ubique sub nomine conceptionis celebrari, respondetur omnino insulse et insipienter id obijci. Primo quidem, quia D. Thomas non reddit ibi rationem celebrationis hujus festi eo modo quo nunc facit Ecclesia Romana, sed reddit rationem quare tunc tolerabat Romana Ecclesia illam celebrationem in aliis Ecclesiis, ipsa tamen non celebrabat. Et dicit hoc fecisse tunc, quia attendebat magis ad sanctificationem quam ad conceptionem. Quæ ratio optima est respectu illius tolerantiae, quæ tempore D. Thomæ erat, pro quo casu non loquitur decretum Gregorii. Nunc vero jam Ecclesia non solum tolerat, sed et præcipit illud festum in quo casu non loquitur S. Thomas. Unde ergo contrarietas est inter dictum S. Thomæ et decretum Gregorii? Secundo, quia aliud est agere de nomine, seu titulo sub quo celebrari debet hoc festum, aliud de ratione celebrandi. De nomine non negat D. Thomas, quin potius admittit non esse reprobendam festivitatem de conceptione (ecce titulus, seu nomen sub quo celebratur) de ratione vero celebrationis dixit, potius esse sanctificationis festum quam conceptionis. Et hoc verum est, quia non celebrat

Ecclesia de aliquo nisi ratione sanctitatis. Et Gregorius xv jubet sub nomine conceptionis celebrari, de ratione vero celebrandi nil dicit. Tertio, illa restrictiva : Potius celebrat festum sanctificationis quam conceptionis, non negat conceptionem celebrandam, imo ly potius, supponit etiam de illa celebrari, sed quia potiore rationem celebrationis obtineat, ostendit, aliud est enim potius sanctificationem attendi, aliud est conceptionem excludi. Et cardinalis Bellarminus, in ii tom. iii, de cultu sanctorum, capit. xvi dicit quod præcipuum fundamentum hujus festi non est conceptio immaculata, sed simpliciter conceptio Matris Dei futuræ, qualiscumque enim fuerit illa conceptio, eo ipso quo conceptio fuit Matris Dei singulare gaudium affert mundo. Si ergo hoc est præcipuum fundamentum qualiscumque fuerit conceptio, cur D. Thomas quia dixerit potius sanctificationem quam conceptionem celebrari, id est, præcipuum fundamentum esse sanctificationem? Denique, hoc solum pertinet ad quæstionem de facto, in quo mutatio accidere potest juxta diversa Ecclesiæ statuta. Tunc Ecclesia Romana non illud decreverat celebrari sub nomine conceptionis, nec celebrabat ipsa. Modo et celebrat et decernit D. Thomas rationem et narrationem reddidit ejus quod suo tempore currebat. Non contrariatur ei, quod alio tempore, id est, nunc Ecclesia decernit. Nec Gregorius iv determinat quod tempore D. Thomæ celebrabatur. Unde ergo contrariantur.

### ARTICULUS III.

*Satisfit aliis propositionibus D. Thomæ, objectis in primo genere.*

Secunda probatio in D. Thomæ objecta, est : Non facere religiosum

vota simplicia, nec absque professione solemnī censendus est aliquis religiosus. Verba S. Thomæ ita se habent 2-2, quæst. CLXXXVI, art. II, ad 1: « Ad primum dicendum, quod duplex est votum: unum solemnē quod hominem facit monachum, vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio, et tale votum debet præcedere annus probationis, ut probat obiectio. Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus, vel religiosus, sed solum obligatur ad religionis ingressum, et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum. » Item in 2-2, quæst. CLXXXIV, art. IV dicit: « Quod in statu perfectionis dicitur aliquis esse proprie ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ perfectionis sunt. » Et quolibeto I, art. XIV, ad 1: « Non dicuntur habere statum perfectionis nisi qui se ex solemnī professione ad hujusmodi obligant. » Et idem docet opusc. XVIII, cap. XVI in fine.

Difficultas modo consistit, quomodo cum hac doctrina stet, quod aliqua vota simplicia faciunt vere, et proprie religiosum sicut faciunt vere in sacra societatis Jesu religione constet ex decisione Gregorio XIII, in bulla: *Ascendente Domino*, et ex aliis Pontificibus.

Respondetur S. Thomam locutum esse de voto simplici considerato ex sua pura natura non ex adjecto apostolico decreto, seu acceptatione Ecclesiæ speciali, qua illud acceptat ad constituendum religiosum, nondum autem acceptaverat tempore D. Thomæ. Et secundo loquitur de religione, seu statu religioso prout suo tempore erat in usu et in decretis Ecclesiæ a cujus auctoritate derivatur omnis religio. Quod votum simplex ex natura sua religiosum non faciat probatione non eget, alias omni voto simplici id conve-

niret, cum tamen constet manifeste extra societatem Jesu vota simplicia non reddere religiosum. Unde cum D. Thomas loquatur de voto simplici in sensu formali, et ex natura sua, non ex adjuncta extrinseca acceptatione Ecclesiæ, quæ adhuc suo tempore non erat, optime dixit tale votum simplex non facere religiosum. Addo vero non potuisse aliter sentire D. Thomam de votis simplicibus in ordine ad constituendum religiosum, quam sensit, et dixit. Nam cum religio constituatur auctoritate, et ordinatione Ecclesiæ, tunc in tempore D. Thomæ Ecclesia solum censebat esse religiosos cum effectu, qui essent professi, ut constat ex cap. Religioso, §. Quamvis de sententia excommunicationis in VI ubi dicitur: « Quamvis autem is qui religionem ingreditur, religiosus cum effectu censeri non possit, donec sit tacite, vel expresse professus; » ergo ex Ecclesiæ determinatione tunc non erat aliquis religiosus ante professionem: professio autem neque tunc, neque modo etiam in societate Jesu fit per vota simplicia, qui enim in societate post biennium emittunt vota simplicia, licet sint vere religiosi, non tamen professi; olim autem in Ecclesia nondum erat de facto ista species religiosorum ante professionem, ut constat ex præfato decreto. Unde Div. Thomas loquens pro illo tempore non potuit ponere quod de facto esset tunc religio per vota simplicia, et ante professionem. Imo mitius locutus est Div. Thomas quam jus ipsum canonicum. Nam jus canonicum dixit: Non potest cum effectu religiosus censeri. At D. Thomas abstinuit a verbo potest, et solum dixit quod non fit aliquis religiosus per votum simplex, sed per professionem, quia solum locutus est de facto, et prout religiosus status erat tunc in Ecclesia.

At vero loquendo de possibili, et



secundum quod postea in temporibus decrevit Ecclesia esse religionem, et fieri vere religiosos per quædam vota simplicia in societate, D. Thomas non solum id non negavit, sed potius admisit, et viam ad id aperuit, docens posse ex Ecclesiæ statuto simplex votum dirimere matrimonium; constat autem paris rationis esse quod votum simplex matrimonium dirimat ex Ecclesiæ statuto, et quod possit religiosum constituere, ob hoc enim maxime religiosum constituit, quia inhabilitat ad matrimonium, dum tale votum durat. Id autem admisisse D. Thomam constat ex his quæ tradit in additionibus qu. LIII, art. II; nam in argumento tertio sic inquit D. Thomam: «Votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex quia posset habere scandalum cum possit esse in publico sicut solemne, similiter Ecclesia posset et deberet statuere, quod votum simplex dirimat matrimonium contractum, ut multa peccata vitentur, ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, neque solemne dirimere debet.» Respondet s. doctor: «Ad tertium dicendum quod votum solemne habet exhibitionem proprii corporis quam non habet votum simplex ut ex dictis patet, et ideo ratio ex insufficienti procedit.» Ubi D. Thomas non negat posse ex statuto Ecclesiæ votum simplex dirimere matrimonium, sed dicit adhuc esse differentiam inter votum simplex et solemne, quod hoc habet actuale exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, licet ex statuto Ecclesiæ habeat dirimere. Si ergo non negat posse id Ecclesiam statuere, etiam non negabit posse ex eodem statuto Ecclesiæ religiosum constituere, etiam sine professione. Qui locus valde singularis est et notandus pro hac materia in qua sic indiscriminatim solet sugil-

lari doctor sanctus sine causa. Locus iste ex additionibus correspondet in quarto distinct. XXXVIII, q. I, art. III, q. III.

Similiter quod D. Thomas tempore non fieret aliquis religiosus nisi professione et voto solemniconstat ex textu citato, et ita est concors sententia jurisperitorum et Summistarum qui omnino tenent eandem sententiam cum D. Thoma, quia loquuntur secundum jus antiquum, ut advertit Azor, lib. XI institutio-num, c. XXIV, q. III, ubi citat plures ex interpretibus juris canonici super rubricam tituli de regularibus, et Summistis v. religio, aut religiosus, aut v. votum agendo de voti solemnitate. Quando ergo D. Thomas dicit requiri votum solemne ut aliquis sit religiosus, loquitur secundum jus antiquum non cognoscens aliquos esse religiosos ante professionem, professio autem non fit nisi voto solemnini, ut patet ex capite unico de voto et voti redemptione in VI. Quomodo autem votum solemne ex natura sua faciat religiosum, cum tota solemnitas voti ex auctoritate Ecclesiæ descendat ut dicitur in capite unico de voto et voti redemptione, dicemus infra circa propositionem XXXI. Non enim hoc tollit quod etiam votum solemnitis natura petat illam approbationem Ecclesiæ tamquam mutuum contractum, et stipulationem, seu potius traditionem quæ sine acceptance Ecclesiæ non consummatur, et ea stante ex sua natura religiosum facit.

Ex his solvitur alia propositio quæ cum hac in D. Thoma objiciebatur, scilicet simplex votum castitatis in religione irritum non facere matrimonium. Respondetur D. Thomam nunquam locutum esse de voto simplici in religione facto, quod ex apostolico statuto constituit religiosum, cum usque ad tempora id non decreverit Ecclesia,

sed loquitur de voto simplici ex natura sua, et ut fit extra religionem, et si non irritat matrimonium; posse autem ex statuto Ecclesiæ votum simplex irritare matrimonium docet D. Thomas loco supra citato.

TERTIA PROPOSITIO : QUOD PATER, ET FILIUS POSSUNT DICI DUO SPIRATO-RES.

Sunt duo valde distincta inquirere, an Pater, et Filius sint unicum principium Spiritus Sancti, et unica spiratione ipsum spirent, et inquirere an possint dici duo spiratores. De primo semper docuit D. Thomas esse unicum principium spirandi, et unicam spirationem, etiam ubi docuit esse duos spiratores, ut patet in primo distinction. XI, quæst. I, artic. II et distinctione XXIX, quæstione unica, artic. IV, ubi id secundum omnes esse dicendum expresse docuit. Et hoc est quod definivit Concilium Lugdunense, ut habetur in capite unico de Summa Trinitate, in VI scilicet : « Spiritum Sanctum procedere a Patre, et Filio non tamquam ex duobus principiis sed tamquam ex uno, non duabus spirationibus, sed unica. » Atque ita quantum ad id quod definivit Concilium pari modo sentit D. Thomas.

De secundo, an sit dicendus unus spirator Pater, et Filius, vel duo spiratores Concilium nihil definivit, sed id per consequentiam et discursum a theologis deducitur, dependet enim ex propositione opinabili, an ly spirator habeat modum nominis adjectivi, vel substantivi, et ex regula dialectica, an substantiva significantia operationem sumant suam unitatem ab unitate operationis, quæ est quasi forma significata, vel ab unitate operantis, seu suppositi. Et Div. Thomas in primo dist. XI, quæst. I, artic. IV, secutus est opi-

nionem, quæ etiam est multorum, ut fatetur I p. quæst. XXXVI, art. IV, quod spirator habet se sicut nomen adjectivum, et ita sunt plures spiratores, quia sunt plures Personæ sicut et plures spirantes. Cui favet Hilarius in II de Trinitate dicens : « Spiritum Sanctum a Patre, et Filio auctoribus procedere, » idem autem est auctor, et spirator. Hoc tamen retractavit postea D. Thomas in loco citato I p. melius existimans, quod nomen spirator est substantivum, sicut ly principium, et ly Deus, et sicut Pater, et Filius non sunt plura principia, sic nec plures spiratores. Nec retractavit D. Thomas oppositam tamquam censurabilem, sed ut minus veram, et auctores, qui in hoc D. Thomam sequuntur, nihil censuræ in oppositam sententiam obijciunt, ut Molina, I p. q. XXXVI, art. IV; Suarez, lib. X de Trinitate, c. VI, num. III. Quare salva definitione Concilii Lugdunensis manet sine censura disputabile, an spirator sit adjectivum, vel substantivum, et multiplicetur ad solam multiplicationem suppositorum. Et in hoc si aliquid minus probabile prius tenuit D. Thomas se ipsum correxit, unde ultimæ ejus determinationi standum est.

QUARTA PROPOSITIO: FILIUS DEI ASSUMPSIT HOMINEM, ET ILLA PROPOSITIO : ILLE HOMO CÆPIT ESSE DEUS, LICET SIT FALSA NON TAMEN HÆRETICA.

Hæc censura duas propositiones involvit. Prima, quod illam propositionem (Filius Dei assumpsit hominem) ut falsam non ut hæreticam D. Thomas rejecerit in tertio sententiarum distinctio. VI, quod tamen rejecit postea III p. q. IV (nam si velint dicere, quod D. Thomas eam propositionem tenuerit est mera, et falsa calumnia, nam ibidem in ter-



tio dist. vi, q. i, art. ii, expresse concludit nullo modo esse tenendum quod homo sit assumptus) et hoc quia D. Thomas vidit determinationem Concilii, quam antea non viderat. Cæterum D. Thomas in tertio sent. dist. vi, q. ii, art. vi, ubi inquit, an Filius Dei assumpsit hominem (non in q. ii, art. iv ut male citatur ab auctore elucidarii, pag. 977) sic dicit: « Unde et prima opinio quæ ponitur in tertio dist. vi sententiarum, concedit hominem esse assumptum sed illa opinio erronea est, ut supra dictum est, » scilicet q. ii, art. vi ubi Div. Thomas nullam mentionem facit alicujus determinationis Concilii circa hanc propositionem Filius Dei assumpsit hominem, atque adeo falso illi imponitur, quod dixerit esse damnatum in Concilio, sed D. Thomas dixit illam opinionem esse erroneam, quia duas hypostases ponebat in Christo, et ex consequenti asserebat hominem esse assumptum.

Dices: In tertio sententiarum dist. vi, q. i, art. ii D. Thomas dixit hanc opinionem non esse hæreticam, et tamen nunc dicit esse erroneam in iii p. ergo jam sibi contrariatur in hac parte. Respondetur etiam si totum daremus nihil inconueniens sequitur, quia aliquam emendat, vel addit D. Thomas aliquid in summa theologiæ, quod non dixerat, vel aliter dixerat in sententiis. Et sic ad ultimum ejus judicium in summa standum est. Secundo, addimus, quod in citato loco ex tertio sententiarum docet illam opinionem non esse hæreticam non absolute, sed quantum ad unum punctum, quod ibi tractabat, scilicet quia ista opinio non ponebat aliquam unionem accidentalem sicut Nestorius, et Dioscorus inter Deum, et humanam naturam, ut patet in illis verbis: « Sciendum tamen, quod prima opinio nullum prædictorum

modorum unionis ponebat; unde non est hæretica, etc. » scilicet ex hac parte qua non ponit unionem accidentalem. An vero aliunde sit erronea non discussit, quia ibi non tractabat de omni eo, quod asserebat illa opinio, multa enim alia dicebat ut refert S. Thomas in initio illius distinctionis. At vero in iii p. q. ii, art. vi dicit illam opinionem esse erroneam, et incidere in opinionem Nestorii, quia ponebat duas hypostases in Christo, et quia ponit assumpsisse hominem, ut dicit q. iii, art. iii. Ut autem negabat unionem hypostaticam esse accidentalem, nihil de illa in iii p. dicit, dixerat vero in tertio, sententiarum quia sic non est hæretica.

De alia vero propositione, scilicet: Ille homo incipit esse Deus, non facit mentionem D. Thomas in iii dist. vi citata, sed solum dicit, quod illa prima opinio dicebat, quod Persona Verbi incoepit esse eilla substantia scilicet homo, quod non erat intelligibile, non tamen ponit ibi propositionem illam oppositam, scilicet: Ille homo incoepit esse Deus. At vero dist. vii, q. ii, art. ii, docet quod hæc propositio: Homo factus est Deus, secundum diversos sensus aliquando est falsa, aliquando vera, non tamen dicit aliquid de censura, an sit hæretica, vel erronea, an non. In distinctione autem xii, q. i, articulo unico ad vii, docet idem judicium esse de ista propositione: Homo incoepit esse Deus, atque de ista: Homo factus est Deus, et ideo requirendum esse in distinctione vii. Postea in iii p. q. xvi, art. ix, ubi inquit, an sit vera hæc propositio: Iste homo incipit esse, non tractat de censura illius, sed solum docet propter locutionem hæresis Arii esse vitandam, nec affert determinationem Concilii, nullius enim Concilii neminit. Unde nescio qua occasione hæc propositio, seu objectio est imposita D. Thomæ.

QUINTA PROPOSITIO : DEUS NON POTEST  
CREARE ALIQUAM TERRAM PRÆTER  
ISTAM, QUAM HABEMUS.

Hæc propositio est mera calumnia. Verba D. Thomæ sunt i p. q. XLVII, articulo ultimo ad ultimum : « Dicendum quod mundus constat ex tota sua materia, non est enim possibile esse aliam terram, quam istam quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium ubicumque esset et idem est de aliis corporibus, quæ sunt partes mundi. » Ita D. Thomas ubi non habetur verbum quo significetur Deum non posse creare aliam terram. Quod enim dicit non est possibile, etc. loquitur naturaliter, ut patet ex subjecta probatione : Quia ferretur naturaliter ad medium, dicendo enim naturaliter, latis iudicat quod supernaturaliter aliud posset fieri, nec ibi D. Thomas inquit in ordine ad potentiam Dei absolutam, sed de facto, an sit tantum unus mundus, aut una terra, de potentia enim absoluta non est dubitabile posse esse alios mundos.

SEXTA PROPOSITIO : QUOD SIT POSSIBILIS  
CREATURA EXISTENS ABSOLUTA  
NECESSITATE.

Est mera calumnia, solum enim loquitur D. Thomas de creaturis habentibus necessitatem participatam et dependentem ab influxu Dei, sine contingentia tamen quæ provenit ex materia habente possibilitatem ad multas formas. Verba D. Thomæ sunt in II contra gentes, cap. xxx, in principio : « Sunt quædam in rebus creatis, quæ simpliciter, et absolute necesse est esse, illas enim res simpliciter, et absolute necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse; quædam autem res sic sunt a Deo in esse productæ, quod in earum natura sit potentia ad non

esse : quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam; illæ igitur res in quibus non est materia, vel si est possibilis, ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse, eas igitur simpliciter, et absolute necesse est esse. » Ubi loquitur s. doctor de potentia materiali ad non esse, et ex principiis naturalibus. Cæterum in ordine ad Deum, subdit : « Si autem dicatur quod ea quæ sunt ex nihilo, quantum de se in nihilum tendunt et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse, manifestum est hoc non sequi; dicuntur enim res creatæ in nihilum tendere eo modo quo sunt ex nihilo, quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur in rebus creatis non est in potentia ad non esse, sed Creatori inest potentia ut eis det esse, vel eis desinat esse influere, cum non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem. » Sic D. Thomas, ubi clarissime fateatur non esse creaturam necessario existentem respectu agentis a quo sibi datur esse, sed solum per respectum ad materiam potentem mutare formam et esse, quod est dicere dari creaturas incorruptibiles, licet annihilabiles, seu secundum potentiam logicam non esse entia necessaria, bene tamen secundum physicam, quod in calumniam vertere, et in propositionem erroneam, magnæ insipientiæ est, ut optime de quibusdam Parisiensibus, qui hanc propositionem D. Thomæ suspectam habebant dicit Cajetanus i p. q. IX, art. II, in fine.

SEPTIMA PROPOSITIO : QUOD IN RELIGIONE  
CUM VOTO SIMPLICI PAUPERTATIS  
NON POSSIT COHÆRERE DOMINIUM.

Sic refertur ista propositio, nec designatur locus ubi id S. Thomas affirmet, sed dicitur plures ex Tho-



mistis eam defendere, ut ex principiis D. Thomæ deductam. Qui sint isti Thomistæ, non citantur. Certe ipsa propositio manifeste se prodit non esse D. Thomæ nusquam enim doctores sanctus locutus est de voto simplici in religione facto, cum ejus tempore nondum ab Ecclesia tale quid fuisset statutum. Et licet aliqui putent fuisse olim aliquas religiones solis votis simplicibus constantes, ut docuit Michael de Medina, lib. iv de sacrorum hominum continentia, cap. xxxi, et Henriquez, lib. xii de matrimonio, cap. v, num. iv, docet tempore Augustini fuisse religionem clericorum cum certis votis simplicibus, et Vazquez 1-2, disput. clxv, cap. ix, testatur aliquos viros doctos societatis sensisse antiquitus fuisse religiones veras cum solis votis simplicibus : sed tamen quidquid de hoc sit, certe non constat nobis fuisse olim religionem approbatam expresse a Sede Apostolica cum solis votis simplicibus usque ad hæc tempora. Et sic D. Thomas nusquam agnovit talem religionem de facto in Ecclesia dari, sed solum locutus est de religionibus per solemnia vota institutis.

Igitur S. Thomas quando loquitur de voto paupertatis, solum loquitur de voto solemni, et non solum ad religionem, sed etiam ad professionem pertinente. Verba autem ejus de hoc voto loquendo sunt in 2-2, q. clxxxvi, art. iii, ubi inquit : « Ad perfectionem charitatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat. » Item in quæstione cxcviii, art. vii, dicit : « Quod habere aliquid proprium perfectioni religionis repugnat. » Quæ loca videntur determinationi Gregorii xiii, in bulla : Ascendente Domino, dicentis quod in religiosis votorum simplicium in societate remanet do-

minium etsi non usus bonorum.

Sed respondetur primo, quod D. Thomas loquitur de religione per professionem suscepta, quæ solum suo tempore erat in usu : licet autem religioni in genere non repugnet dominium, bene tamen professioni religionis etiam in societate, in qua professi dominio omnino careant. Secundo, quando dicit D. Thomas ut absque proprio vivat, ly absque proprio, non restringitur ad hoc ut absque dominio sit, sed indifferenter, et distinctively se habet ut intelligatur, vel absque proprio, carendo dominio, vel absque usu, et administratione bonorum etiam dominio retento, hoc enim ad minus requiritur ad voluntariam paupertatem, quam etiam servare in societate religiosos simplicium votorum nulli potest dubium esse, non per abdicationem dominii, sed per carentiam usus, et administrationis. Et exempla quibus illo primo loco ostendit D. Thomas requiri ad perfectionem voluntariam paupertatem non procedunt de abdicatione dominii, sed usus, sicut illud quod affert ex Hieronymo, de Crate Thebano, qui abiecit magnum pondus auri, et de illo divite cui Dominus dixit : *Vade, vende omnia quæ habes, etc.* nec enim obligamur intelligere, quod dixerit fac te incapacem dominii, sed solum, usu te priva. Utrumque ergo in illo verbo absque proprio vivat, potest intelligi sive de abdicatione dominii, sive de abdicatione usus. Tertio, D. Thomas in priori loco non dixit, quod absque proprio vivere (etiam si intelligatur absque dominio) est de necessitate, et essentia religionis, sed quod ad perfectionem charitatis est primum fundamentum, id est, principale, et maximum, quod nemo negare potest, cum multum ad perfectionem charitatis illa abdicatio conducat. Inde vero inferre quod cum voto simplici

paupertatis in aliqua vera religione non cohæret dominium, non apparet, quæ illatio, vel consequentia sit. In posteriori autem loco loquitur expresse de modo vivendi cum proprio quando habet sollicitudinem circa proprias divitias, quod valde impedit perfectionem. Proprium autem cum sollicitudine dicit dominium cum usu, seu administratione bonorum, quæ administratio non est etiam in religiosis simplicium votutum, in quibus etsi decernat Pontifex manere dominium, non tamen usum. Ubi ergo decrevit Pontifex quod habere proprium cum sollicitudine circa divitias non repugnat perfectioni religionis?

OCTAVA PROPOSITIO : CHRISTUM DOMINUM BENEDIXISSE PANEM NON ALIIS VERBIS, VEL MODO QUAM CONSECRATIONE.

Constat de hoc varias fuisse opiniones, quas refert S. Thomas III p. q. LXXVIII, art. I ad 1 et in IV dist. VIII, q. I, art. I ad 1, hodieque tota hæc, materia est opinabilis. D. Thomas elegit illam opinionem, quod benedictio illa Christi non fuerit alia, quam consecratio; id ipsum secuti sunt multi, et graves auctores, Alexander, Marsilius, Durandus, Gabriel Hugo, cardinalis Lyra, imo et catechismus Pii V, tit. de eucharistia, quos citat Vazquez III tom. in III p. disp. CLXIX, c. I. Idem ex recentioribus sequuntur Valentia, tomo IV, disp. VI, qu. VI, puncto I, Henriquez, lib. VIII de eucharistia, c. XVI, Petrus a Soto; de instructione sacerdotum, lect. II de eucharistia; Nusio, III p. q. LXXVIII, art. I, circa finem dubii ultimi, qui dicit utrumque esse probabile etiam inter Thomistas. Unde miramur qua ratione dicere potuit Vazquez ubi supra, hanc opinionem esse in scholis relictam,

cum tot habet assertores, et tantos.

Præter auctores vero, habet etiam magnum, et probabilissimum fundamentum; opposita vero sententia nihil affert, quod ullius momenti sit contra illam. Unde ergo indefensabilis censi potest? Quod habeat magnum fundamentum, inde colligitur, quia consecratio etiam benedictio appellari solet, ut I ad Corinthios X: *Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est?* Et eodem modo appellatur ab Ambrosio in libro de his qui initiantur, c. IX: «Hic est panis quem benedictio consecravit;» auctor libri de cardinalibus Christi operibus, tit. de cœna Domini; Cyrillus, epist. X ad Nestorium; Justinus, in II apologia, et alii patres. Consecratio ergo benedictio est. Ex alia vero parte si ponatur alia benedictio non consecrativa prolata a Christo, non potest explicari, quænam fuerit, nam verbalis, non constat quibus verbis fuerit facta, et ad quid Christus bis benedixisset panem, et calicem per verba. Per signa autem non apparet, quæ benedictio fuerit, nam per signum crucis, quo utuntur modo sacerdotes quando benedicunt non ad significandam benedictionem Christi ante consecrationem, sed ad exprimendam virtutem crucis ejus, ut dicit S. Thomas, III p. q. LXXXIII art. V ad III, sed tali signo non est usus Christus, quia adhuc tunc non sanctificaverat crucem sua morte. Ergo manet inexplicabile, quæ fuerit illa benedictio non consecrativa. Ne ergo in re incerta præcipitur sententia, convenientius elegit D. Thomas dicere, quod illa benedictio, quam ponunt evangelistæ, non est aliud, quam consecratio. Neque obstat, quod prius referatur benedictio, deinde consecrationis prolatio dicendo: Benedixit ac fregit, deditque discipu-



lis, etc. nam littera optime construi potest dicendo : Benedixit dicens : Hoc est corpus meum, ly vero fregit, ac dedit intelliguntur interposita, et quasi inter parenthesim, faciuntque hunc sensum, dum frangeret, et daret, benedixit dicendo : Hoc est corpus meum. Certe in Marco necessario debemus aliqua per anticipationem explicare cum dicit : *Et accepto calice gratias agens dedit eis, et biberunt ex eo omnes, et ait illis : Hic est sanguis meus, etc.* Ubi manifeste ponitur, quod biberunt, et postea narrantur verba consecrationis, quod stare non potest nisi loquendo per anticipationem, alias si bibissent ante consecrationem, bibissent ex calice non consecrato. Quid ergo prohibet similiter intelligere anticipative benedictionem, quod licet interponatur ly fregit et dedit, tamen benedictio conjungi debeat cum ly dicens : Hoc est corpus meum et ita illa benedictio sit consecrativa?

Quod vero opposita sententia nihil momenti in contrarium afferat, constabit ex solutione eorum quæ objicit. Primum quia Concilium Tridentinum, sess. XIII, c. I, dicit : « Hoc Sacramentum in ultima cœna Redemptorem nostrum instituisse cum post panis, vinique benedictionem se suum corpus illis præbere, ac suum sanguinem, disertis verbis testatus est. » Sed verba quibus testatus est se illi dare suum corpus, sunt verba quibus fit consecratio, ergo si post benedictionem, illa dixit, benedictio illa non fuit consecratio. Respondetur, quod stando in præcisa constructione grammaticali, duplicem sensum possunt facere illa verba. Primo sic, quod ly post benedictionem referatur, et construat cum ly testatus et tunc est sensus, prius dedit benedictionem, et post illam testatus est se dare corpus suum. Et in hoc sensu

procedit objectio. Secundo, quod ly post benedictionem referatur, et construat cum ly corpus suum, et tunc facit sensum quod testatus est illis dare corpus suum, id est, id quod post benedictionem, seu consecrationem est corpus suum. Et in hoc sensu procedit objectio. Secundo, quod ly post benedictionem referatur, et construat cum ly corpus suum, et tunc facit sensum quod testatus est illis dare corpus suum, id est, id quod post benedictionem, seu consecrationem est corpus suum. Et in hoc sensu benedictio et consecratio, et hunc sensum nos accipimus, qui etiam legitimus est, sicut si quis diceret : Post baptismum regeneratus homo accipit characterem, et fidem, sensus enim est, quod regeneratus post baptismum, seu per ipsum baptismum, et non ante, accipit fidem, etc. sic testatus est Christus se dare illis corpus post benedictionem, id est, id quod corpus suum est post benedictionem, et non ante.

Secundo, arguitur quia Christus prius benedixit, quam fregit, ut verba evangelistarum manifestant, sed non consecravimus nisi post fractionem ne particulæ per fractionem caderent, ergo a fortiori quando benedixit nondum consecravimus, si quidem quando benedixit nondum fregit. Hoc etiam consentaneum est verbis Scripturæ, quæ hoc ordine narrant rem gestam, nec est ibi aliqua figura, vel necessitas intelligendi per anticipationem : præsertim quia consentaneum erat, ut Christus aliqua oratione præparasset discipulorum animos ad talem consecrationem, et mysterium, et aliquam invocationem faceret super panem, sicut fecit quando Lazarum suscitavit, ergo conveniens erat talem benedictionem non consecrativam præmittere.

Respondetur nullo sufficienti fun-

damento dici posse, quod Christus prius fregit, quam consecravit. Nec illud de periculo particularum quidquam obest, tum quia modo sine tali periculo sacerdos frangit hostiam post consecrationem, quanto magis Christus, qui summa advenientia, et omnipotentia rem illam peragebat; tum quia a tempore Apostolorum semper videtur hoc fuisse in usu, ut panis jam consecratus frangeretur, unde dicit Apostolus, I ad Corinth. x : *Panis quem frangimus nonne participatio corporis Christi est ?* Et Act. II : *Erant perseverantes in doctrina Apostolorum, et communicatione fractionis panis.* Et infra : *Frangentes circa domos panem sumebant cibum, etc.* Et ipse Dominus in Emmaus, ut dicitur Lucæ XXIV : *Accipit panem, et benedixit, ac fregit, et porrigebat illis.* Ubi secundum expositionem valde communem dedit illis corpus suum, quod significat Theophylactus super eundem locum : « Quia sumentibus, inquit, sacrum panem aperiuntur oculi ut eum agnoscant, magnam enim vim habebat Domini caro. » Sic ergo Dominus tunc prius benedixit, quam fregit, nec alio modo consecravit, quam illa benedictione, ergo similiter in die cœnæ consecravit benedictione. Imo ex hoc roboratur nostra sententia, quia non solet frangi hostia nisi post consecrationem, ergo neque verisimile est Christum aliter fecisse, sed ante fractionem præcessit benedictio ut dicunt evangelistæ : Benedixit, ac fregit, ergo illa benedictio fuit consecratio, alias frangeret ante consecrationem. Quod vero dicitur debuisse Christum præparare animos discipulorum, et invocare Patrem aliqua oratione, respondeamus, præparasse quidem tum loquendo de institutione Sacramenti cum dixit : *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, etc.* tum eorum pedes lavando, et dispo-

nendo ad tanti mysterii perceptionem, tum ad Patrem elevando oculis sicut in canone missæ dicit Ecclesia, tum etiam gratias agendo, ut evangelistæ narrant; non tamen requiritur, quod præter omnia ista, benedictionem aliquam non consecrativam super panem protulerit. Elevatio quippe oculorum, et gratiarum actio ad potestatem respiciebat, pro cuius tunc exercitio ita arduo, et excelso ad Deum se convertebat, benedictio vero solum respiciebat materiam consecrandam, quæ sufficienter ipsa consecratione respiciebatur, quæ etiam erat benedictio.

NONA PROPOSITIO : EPISCOPATUS NON  
EST SACRAMENTUM.

Antiqua est ista quæstio, et valde agitata præsertim inter theologos, et canonistas, et utraque opinio habet pro se graves auctores, qui sine ulla censura de alterutra opinione tractant. Navarrus, in manuali, c. XXII, num. XVIII, dicit canonistas existimare, quod dantur novem ordines, theologi vero quod septem, eo quod canonistæ etiam inter ordines numerant primam tonsuram, et episcopatum, in c. Cum contingat, de ætate, et qualitate et in c. Cleros, XXI distinctione : theologi vero numerant septem, excludunt enim primam tonsuram, quia non est gradus, seu ordo, sed dispositio ad ordines, episcopatum vero, quia solum est dignitas quædam, et extensio sacerdotii, non Sacramentum ipsum sacerdotii, seu ordinis. Et ita sentit Magister in IV distinction. XXIV, numerans solum septem ordines, episcopatum vero non ad ordinem, sed ad dignitatem, officiumque reducit. Atque ita sequuntur sentiantque gravissimi auctores, qui episcopatum solum dicunt esse potestatem, dignitatemque consum-



mativam sacerdotii, non Sacramentum ordinis, Div. Thomas, in iv distinction. xxiv, quæstione iii, art. ii, quæst. ii; Richardus ibidem, art. v, q. ii; Albertus ibi, artic. xxxix; Bonaventura, in ii p. illius distinctionis, art. ii, quæst. xxiii, Scotus, quæst. i, §. De secundo art. licet non rejiciat; Capreolus, distinctione xv, quæstione i, concl. ii; Abulensis, in c. xvi. Matth. q. lxxiv; Turrecremata, distinctione xxi, c. i, §. Ad iii; Ferrariensis, iv contra gentiles, c. lxxvi §. Ad hujus evidentiam; Soto, in iv, distinction. xxiv, quæstione i, art. iii; Ledesma, in iv, ii p. quæstion. xxxvi; Azor, ii p. instit. lib. iii, c. xxvii, qui plures citat ex Summistis. Et cum retulisset ibi dictum Hugonis apud archidiaconum, c. Diaconos, xcxi dist. quod, episcopatum ordinem esse, nullus nisi cæcus, et inordinatus dubitat, cum specialis ordinatio habeatur in episcopo post sacerdotium, subdit Azor: « Certe miror cur sic contra theologos linguam laxaverit. Cæcus ergo ipsius judicio erit S. Thomas, cæcus S. Bonaventura, cæcus Scotus, Richardus, Albertus, qui sentiunt episcopatum non esse ordinem, etc. » Ergo ipse Azor sit judex in hac causa in quo sugillatur D. Thomas quod tenuerit opinionem quæ ita communis est apud theologos. Imo etiam si S. Thomas eam non teneret propter auctoritatem tantorum virorum ab omni censura a nobis liberari deberet. Et D. Thomas non negat episcopatum non esse ordinem si ordo sumatur pro potestate, et officio dignitatis ad aliquas actiones hierarchicas. Si autem sumatur ordo pro Sacramento ordinis, negat id convenire episcopatu, quia Sacramentum ordinis ordinatur ad sacrificium, et eucharistiam, circa quam episcopatus nihil magis habet, quam sacerdotium, sed solum circa populum. Et licet aliqui velint distingue-

re apud Div. Thomam, duo Sacramenta ordinis, unum ordinatum ad eucharistiam, aliud non, tamen hoc nullum habet fundamentum in Div. Thoma cum ideo absolute neget episcopatum esse Sacramentum, quia non ordinatur ad eucharistiam.

Certe fundamentum hujus opinionis, ita firmum est, ut mirum sit potuisse a Vazquez iii tom. in iii p. disp. cxxl, c. iii, et ab aliis quos citat, notam inuri huic opinioni. Nam in primis ut fatetur Vazquez ibidem c. v, num. xlvii, ita est firmum, quod solum sint septem ordines in Sacramento ordinis, quod non est liberum de eorum numero sentire, cum jam communis scholæ sententia sit. Illos numerat Concilium Tridentinum, sessione xxiii, c. ii, et inter illos episcopatum non numerat, sed solum quatuor ordines minores, et tres majores subdiaconatum, diaconatum, sacerdotium. Episcopatus autem ad majores deberet pertinere, ut de se patet, ergo si non sunt nisi septem illi ordines, episcopatus non potest in Sacramento ordinis numerari, sed est dignitas, et officium in ordine sacerdotii. Et præterea urgetur hoc, quia si aliquis consecratur in episcopum ante sacerdotium, est irrita consecratio, quia summum sacerdotium (quod est episcopatus) sine sacerdotio non potest intelligi, ergo signum est potestatem episcopatus non se habere ad sacerdotium sicut ordo superior ad inferiorem, sicut sacerdotium ad diaconatum vel subdiaconatum, si enim quis per saltum ordinetur sacerdos sine diaconatu, ordinatio tenet, nec reordinatur, quia sacerdotium continet diaconatum eminenter. Si ergo episcopatus non se habet ut ordo superior ad inferiorem, et ut continens illum, solum se habebit ut dignitas quædam addita sacerdotio et consummans illud, non ut Sacramentum ordinis. Est exemplum in ipsa

potestate absolvendi a peccatis, quæ per se solum non constituit Sacramentum sine potestate offerendi sacrificium. Unde si in ordinatione presbyteri non conferretur potestas absolvendi, sed id per aliam consecrationem, et solemnitatem traderetur, talis consecratio, licet esset potestas quædam sacerdotalis, non tamen novum Sacramentum sicut distinguitur sacerdotium a diaconatu. Episcopalis autem potestas est quædam extensio illius potestatis, quam accipit sacerdos super corpus Christi mysticum, non illius, quam accipit supra corpus Christi verum in eucharistia.

Pressus hoc argumento Vazquez tandem, capit. v. numero L, eligit illam solutionem, quod episcopatus non est Sacramentum neque addit supra septem ordines, quia connumeratur sacerdotio, neque si conferatur sine sacerdotio validus est, quia non est ordo distinctus in re a sacerdotio, licet sit potestas major, seu extensio sacerdotii. Cæterum hoc ipsum et non amplius dicit sententia D. Thomæ, quando enim negat episcopatum esse Sacramentum ordinis, loquitur de illo condistincte a sacerdotio, et secundum id quod ad sacerdotium superaddit, et hoc quod superaddit ad sacerdotium dicit esse dignitatem ordinis, et officium, sed non Sacramentum ordinis nec se habet ad sacerdotium, sicut sacerdotium ad diaconatum cui superaddit aliquid, quod pertinet non solum ad dignitatem, sed ad rationem Sacramenti. Si vero sumatur episcopatus non condistincte a sacerdotio, sed cum illo, sic non loquitur D. Thomas, nec potest aliquis negare, quod includat Sacramentum ordinis, scilicet ipsum sacerdotium. Itaque illud, quod episcopatus addit supra sacerdotium, vel est Sacramentum, et ordo aliquis ultra septem illos ordines majores, et mi-

nores, vel non. Si primum, cur solum admittit Vazquez septem ordines, et non octo? Si secundo, quare impugnat D. Thomam aut ejus opinionem notat, cum Div. Thomas solum loquatur de episcopatu, ut est condistinctus a sacerdotio, et superadditus illi quando negat ipsum esse Sacramentum ordinis, licet sit ordo dignitatis?

Objicit Vazquez ex Concilio Tridentino. Nam sessione xxiii, c. iii, probat ordinem esse unum ex septem Sacramentis Ecclesiæ, quia per sacram ordinationem, quæ verbis, et signis perficitur, datur gratia. Deinde, cap. iv declarat, episcopos, qui in locum Apostolorum successerunt, præter cæteros gradus ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere, et canone vi definivit in Ecclesia catholica esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris, et ministris, ergo episcopatum includit in eo ordine, seu ordinatione, quam definivit esse Sacramentum, et dare gratiam, ergo periculosum est negare modo, quod episcopatus sit Sacramentum. Respondetur Concilium nusquam determinare, quod episcopatus sit ordo, qui est Sacramentum, sed ordo pertinens ad hierarchiam ecclesiasticam, quod verissimum est, quia est dignitas, et officium in ordine ecclesiastico, et dat spiritualem potestatem. Imo in canone ii illius sessionis inquit Concilium: «Si quis dixerit præter sacerdotium, non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et majores, et minores per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur, anathema sit.» Ex quo loco formatur argumentum sic: Quando Concilium dicit præter sacerdotium dari alios ordines in Ecclesia, vel loquitur de ordinibus, qui sunt Sacramentum, vel non. Si non loquitur, ergo neque quando dicit episcopatum pertinere



ad hunc ordinem, non loquitur de ordine, qui est Sacramentum, sed qui pertinet ad dignitatem, et potestatem hierarchicam. Si autem loquitur de ordinibus, qui sunt Sacramentum, tales ordines dividuntur ibi in majores, et minores adæquate, sed episcopatus, neque est ex majoribus ordinibus, neque ex minoribus, ergo non est Sacramentum. Major exprimitur ibi a Concilio: « Si quis dixerit præter sacerdotium non esse alios ordines majores, et minores, etc. » Nec videtur inter ista dari medium, cum enim ordines inter se æquales non sint, oportet quod omnes vel sint majores, vel minores. Minor patet, quia Concilium dicit ibi quod omnes tam majores, quam minores ordines sunt velut gradus quidam quibus ad sacerdotium tendatur. Episcopatus autem non tendit ad sacerdotium, sed supponit illud, et superaddit dignitatem quamdam, nec usquam Concilium inter majores, vel minores ordines illum numerat, ergo non comprehenditur in ordinibus, quæ sunt Sacramenta. Cum ergo deinceps canone vi definit Concilium esse hierarchiam divina ordinatione constitutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris, et ministris, non loquitur de ordine secundum rationem Sacramenti, jam enim de hoc tractaverat, sed in quantum dignitas est, et hierarchiam constituit, et in hac ratione intrat episcopatus, ut dignitas quædam summa.

Objeit secundo. Nam Paulus ad Timoth. iv, cum dicit: *Noli negligere gratiam, quæ est in te, quæ data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii*, et ad II Timoth. I: *Ut resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum*, hæc loca patres intelligunt de ordinatione Timothei in episcopum, Chrysostonus, Theophylactus, et S. Thomas Cajetanus et

alii super ista loca. Ex illis autem probat Concilium, sessione xxiii, capite iii, ordinem esse unum ex Sacramentis, quia dat gratiam, ut hic dicit Paulus. Ergo episcopatus Sacramentum est, alias claudicat collectio illa, et probatio Concilii. Ad hæc Ambrosius, libro de dignitate sacerdotum, capite v, fatetur per consecrationem episcopi conferri gratiam a Deo: « Quis dat frater, inquit, episcopalem gratiam? Deus an homo? Respondes sine dubio; Deus. » Ergo sentit consecrationem illam esse Sacramentum, quia dat gratiam. Deinde, imprimit characterem, quia dat potestatem indelebilem conficiendi aliqua Sacramenta, ergo debet etiam conferre gratiam, ut operationes characteris digne ministrentur, et sic est Sacramentum. Denique, quatuor minores ordines et subdiaconatus sunt Sacramentum, ut nos concedimus, ergo cum episcopatus sit superior, et a Christo institutus, et characterem imprimat ad cujus exercitium requiritur gratia, ut digne fiat, cur non erit Sacramentum?

Respondetur concedendo, quod in illo loco Apostolus loquitur de ordinatione Timothei in episcopum ut plures patres intelligunt, sed non de sola, sed etiam de ordinatione in presbyterum, utrumque enim videtur comprehendisse Paulus illis verbis. Quod non obscure alii patres indicant., Augustinus in libro quæstionum ex novo, et veteri Testamento, q. xciii, loquens de insufflatione qua datur presbyteris potestas absolvendi a peccatis, quod constat fieri in presbyteratu, non in episcopatu, inquit: « Inspiratio ergo hæc, gratia quædam est, quæ per traditionem infunditur ordinatis, per quam commendatiores habeantur; unde Apostolus dicit ad Timotheum: Noli negligere gratiam, quæ est in te, quæ data est tibi cum

impositione manuum presbyterii. » Intellexit ergo Augustinus hunc locum Apostoli etiam pertinere ad illam gratiam, quæ ad remittenda peccata datur sacerdotibus, et sic Paulus non de sola consecratione in episcopum, sed de ordinatione presbyteri etiam loquitur. Ad hæc Ambrosius sive auctor commentariorum in epistolas Pauli apud Ambrosium super I ad Timoth. IV : « Manuum, inquit, impositiones, verba sunt mystica, quibus confirmatur ad opus electus, ut audeat vice Domini sacrificium offerre. » Actus autem offerendi sacrificium est proprius sacerdotii non episcopatus, ergo nomine impositionis manuum intelligit Apostolus non solam consecrationem episcopalem, sed etiam ordinationem sacerdotalem. Videntur est Soto major in epistola II ad Timoth. c. I, ubi promiscue intelligit de ordinatione Timothei in episcopum, vel presbyterum, et super I ad Timoth. c. IV, et in utroque loco Cornelius a Lapide. Usitatum enim fuit circa prima tempora Ecclesiæ, presbyteros vocare episcopos et episcopos presbyteros non quod omnium esset una ordinatione, sed quia hi simul Ecclesiæ gubernationi assistebant, de quo videri potest Baronius ad annum Christi 53, c. III, et Cornelius ad Philippienses I, versu primo.

Sic ergo collectio, seu probatio Concilii stat firma, ex locis enim ubi Paulus loquitur de gratia data in ordinatione, colligit ordinem esse Sacramentum, non quia ibi loquitur Apostolus de sola consecratione in episcopum, sic enim ineffaciter colligeret ordinem esse Sacramentum cum non numerasset Concilium inter ordines, nec majores episcopatum, sed quia ibi loquebatur Paulus etiam de ordinatione Timothei in presbyterum, et non solum in episcopum, et sic consequen-

tia, et collectio Concilii efficax est, probatque ordinem esse Sacramentum, quia in aliqua ordinatione datur gratia, ut constat ex Paulo, ergo aliqua ordinatio est Sacramentum. Quod vero hæc ordinatio, de qua loquitur Paulus, sit episcopatus tantum, vel presbyteratus simul, ibi Concilium non explicat, sufficit supponere, quod loquatur de ordinatione aliqua dante gratiam quam nos juxta allegata dicimus non esse solum episcopatum, sed presbyteratum.

Ad locum Ambrosii respondetur loqui de gratia pro ipso munere, seu dignitate episcopali, quæ etiam beneficium quoddam Dei est, non pro sanctitate, et sic appellatur gratia laxiori significatione, quod colligitur ex verbis antecedentibus, ubi Ambrosius dicit : « Frater episcopo cum dares pecuniam quid accepisti? Gratiam episcopalem accepi; » ubi non loquitur de gratia sanctificante, quæ pecuniis non posset accipi, sed de gratia pro munere, seu dignitate episcopali, de qua subdit : « Episcopus initiat ordinem, sed Deus tribuit dignitatem, etc. »

Ad illud de impressione characteris dicitur ex Div. Thoma in IV dist. XXIV, quæst. III citata quod per episcopatum non imprimitur novus character, sed sacerdotalis extenditur, non pro ea parte qua ordinatur ad offerendum sacrificium, sed pro ea parte qua dat potestatem super populum, et super corpus Christi mysticum, extenditur enim in episcopo, ut non solum absolvere a peccatis in Sacramento pœnitentiæ, sed etiam confirmare possit, et ordines conferre, et plene regere populum Dei. Unde non oportet quod, ut condistinguitur a sacerdotio sit Sacramentum ordinis, sed solum consummativa quædam potestas, et dignitas sacerdotii. Nec



pro tali extensione characteris est necesse, quod illa consecratio det gratiam ex opere operato, sed opere operantis. Ad illud de minoribus ordinibus, dicitur quod tam illi quam subdiaconatus numerantur a Concilio inter septem quibus integratur Sacramentum ordinis, quia per illos ad sacerdotium ascenditur, canon. II. Episcopatus vero non ordinatur ad sacrificium, neque ad sacerdotium, sed illud supponit, et solum ordinatur ad corpus Christi mysticum, circa quod specialem potestatem ordinis accipit, non Sacramentum ordinis.

DECIMA PROPOSITIO : IMAGO CHRISTI  
NON EST ADORANDA ADORATIONE LATRIÆ,  
VEL HUMANITAS CHRISTI.

Hæc propositio in utraque parte sui manifestum mendacium est, cum oppositum expresse teneat S. Thomas. Nam III par. quæstion. xxv, art. III, ubi loquitur de imagine Christi sic dicit: « Imagini Christi in quantum res quædam est, puta lignum sculptum, vel depictum nulla reverentia exhibetur, quia reverentia non nisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo, quod solum exhibeatur eire reverentia in quantum imago est, et sic sequitur, quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, et ipsi Christo. » Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est, quod ejus imago sit adoranda adoratione latriæ. De humanitate etiam Christi, quod sit adoranda adoratione latriæ, expresse affirmat Div. Thomas eadem quæstione, art. II. Manifesta ergo falsitas est oppositum attribuere D. Thomæ, imo omnes auctores, qui de hac materia tractant, et referunt duas opiniones, alteram affirmativam, quod imago Christi sit adoranda ado-

ratione latriæ, alteram negativam, pro prima afferunt, et citant D. Thomam ut videre est apud patrem Suarez ibi, id est, I tomo, III part. disputatione LIV; Vazquez, disputatione CVIII, capit. x; Gabriel super eandem quæstionem III; Loream, disp. xciv, et alios.

Quare potius subit mihi suspicio, voluisse auctorem illius libelli supplicis objicere D. Thomæ, non propositionem negativam, quod non sit adoranda adoratione latriæ, id enim palmaria falsitas est, sed potius affirmativam, quod sit adoranda. Nam contra hoc communiter objiciunt auctores oppositi auctoritatem VII Synodi in actione VII, quam etiam allegat auctor ipse libelli supplicis et adeo efficax visa est aliquibus, ut refert pater Suarez, disp. LIV citata, section. IV, ut existiment non vidisse D. Thomam illam Synodum, quia fortasse nondum erat in Latinum translata, cuius signum est, quia nullam de ea facit mentionem in hac materia. Quod si vidisset, multo aliter de adoratione imaginum locutus fuisset. Est autem definitio Concilii: « Qui imagines contemplantur, alacrius eriguntur ad primitivam eorum memoriam, et desiderium, et ad osculum, et ad honorariam his adorationem tribuendam, non tamen ad veram latriam quæ secundum fidem est, quaque solam divinam naturam decet, impartiendam. » Ergo dicere, quod latria debetur imagini Christi est contradicere definitioni Concilii. Et idem habet Damascenus, libro de hæresibus prope finem aliique sancti patres.

Nihilominus Div. Thomæ sententia valde communis est inter doctores. Et specialiter a calumnia illam vindicant cardinalis Baronius, tomo IX, anno Christi 789, num. XLII; Suarez, et Cabrera locis citatis; Lorca, in III disp. xciv, num. LXI;

Vasquez, disput. cix, cap. iii. Et communis expositio Concilii est, quod negat exhiberi latrîam imaginibus absolutam, et per se quasi aliquod iis numen, seu divinitas insit, aut fidem in eis ponere debeamus, sed adorationem latrîæ respectivam, et propter aliud quam Concilium vocat honorariam, et Epiphanius ibi citatâ actione vi, simplicem. Latrîa enim absoluta, et per se talis est, quod cui datur, divinitatem habet, et numen, in eo fidem, seu fiduciam reponimus, adoratio autem simplex, seu respectiva, aut honoraria (vulgo de respectu) non est talis, quod in ea fiduciam ponamus, aut aliquid divinitatis, seu numinis, sed solum repræsentatio principalis prototypi honoratur. Unde Tharasius patriarcha in eadem Synodo action. ii : « Imagines, inquit, has adoramus, sed apertis verbis testamur nos dumtaxat in unum Deum verum latrîam et fidem nostram referre, ac reponere. » Et universa Synodus respondit : « Universa Synodus sic credit et sic docet. » Latrîa autem, et adoratio, quam Div. Thomas tribuit imaginibus non est talis, quod in imagine aliquid numinis credat, vel in ea fidem, seu fiduciam ponat, sed ob nudam repræsentationem dicit eas adorari : ergo talis ponitur a D. Thoma qualis a Concilio. Et hoc ipsum sancta Synodus Tridentina explicavit sessione xxv, decreto de reliquiis, et imaginibus, ubi ipsum septimæ Synodi decretum renovans, juxta D. Thomam sensum videtur illud explicasse, ait enim : « Imagines Christi, et Deiparæ Virginis, et aliorum sanctorum in templis præsertim habendas, et retinendas, eisque debitum honorem, et reverentiam impertiendam, non quod credatur inesse aliqua iis virtus, vel divinitas propter quam sint colendæ, vel quod ab eis sit aliquid petendum,

vel quod fiducia in imaginibus sit figenda veluti olim fiebat a gentibus, quæ in idolis spem suam collocabant, sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ illæ repræsentant. » Subditque id ipsum decretis Concilii ii Nicæni esse sancitum. Quid ergo in hac materia egenus testibus? Nam Concilii Tridentini testimonium majus omnibus est. Eo autem explicatur decretum Synodi Nicænæ, quod noluit tribuere imaginibus latrîam, quasi in ipsis aliquod numen, aut virtus insit, bene tamen, quod honor, qui ipsis exhibetur, referatur ad prototypa, certum est autem, quod ad prototypum, qui est Christus non fertur nisi latrîa, ergo honor, seu adoratio, quæ imaginem tangit, et ad prototypum transit latrîa est, respectiva tamen et honoraria, et hoc est D. Thomæ assertum. Quare an D. Thomas viderit acta septimæ Synodi, vel non viderit, ergo nescio, nec nisi divinando sciri potest; quod vero scio, est Concilium Tridentinum vidisse Div. Thomam, et explicationem, quam tribuit decretis Nicænæ Synodi esse juxta Div. Thomæ sensum.

UNDECIMA PROPOSITIO : CLERICUM SI OCCIDAT ALIQUEM SE DEFENDENDO INCURRERE IRREGULARITATEM.

Sic D. Thomas sentit 2-2, quæst. lxiv, artic. vii, et sic sentiebat tunc Ecclesia, ut patet ex decreto Nicolai Papæ, quod ibi in argumento tertio adducit D. Thomas. Correxerat vero hoc jus antiquum, et revocavit Ecclesia, hanc irregularitatem in Clementina unica de homicidio. Quomodo ergo D. Thomas potuit negare, quod incurrebatur irregularitas si suo tempore nondum erat ablata per Ecclesiam, sed



stabilita? Neque in his, quæ pendunt ex Ecclesiæ statuto, quidquam doctrinæ detrahitur si affirmetur juxta statutum Ecclesiæ aliquid, quod post modum revocato illo statuto, non verificatur, sed pro tempore quo dictum est, semper verificatur.

Scio non deesse auctores, qui sentiant etiam stando in jure antiquo non contrahi irregularitatem, eo quod in prædicto decreto Nicolai, cap. De his clericis, *L* distinctione solum dicit Pontifex: « Quod sibi consulet ille sacerdos si ab officio sacerdotali recedat. » Quod potius videtur supponere, quod in rigore non incurrit irregularitatem, solum enim tamquam melius id sibi consulitur. Alii etiam dicunt, quod loquitur Pontifex solum de clerico excedente moderamen inculpatæ tutelæ. Sed tamen Pontifex de quolibet modo occidendi expresse loquitur. Alii addunt in Clementina citata non fuisse conditum novum jus revocans antiquum, sed idem jus continuatum. Cæterum oppositum est certius, et tempore D. Thomæ sic videtur intellectum, et practicatum illud jus. Videatur Sylvester v: Homicidium *III*, quæstion. *II*; Cajetanus, et Bañez ad locum Div. Thomæ citatum, ex 2-2; Valentia, tomo *III*, disputat. *V*, quæst. *VIII*. puncto *IV*, circa finem, et alii. Nec Pontifex quando ibi dicit: « Multum sibi consulet si ab officio sacerdotali recesserit, » id ponit solum pro consilio sine obligatione, et tamquam ad melius, sed absolute, ut patet ex ratione subjuncta: « Satiùs illi esse sic Domino famulari, quam alta indebite appetendo in profundum inferni demergi. » Sentit ergo ad id teneri sub damnatione, et sic non id consulit ut melius, sed ut debitum. Nec in Clementina illa necesse fuisset id explicare de novo, si juxta antiquum jus non in-

currebatur irregularitas, otiosa enim videbatur illa nova declaratio, si novum jus non condebat. Nec est idem de occidente a casu et sine voluntate sua, qui ab irregularitate liberatur in multis canonibus eadem distinctione *L*, et in titulo de homicidio. Nam defendens se, voluntarie occidit licet sine peccato sicut judex et ministri ejus, qui tamen irregularitatem incurrunt, ergo eodem modo id volebat Ecclesia de defendente se, licet non peccaret, sed tamen postea correxit hoc jus, sed de his suo loco.

DUODECIMA PROPOSITIO: PROPITIATORIUM FUISSE TABULAM LAPIDEAM.

Res hæc scriptorum, vel amanuensium incuria, aut vitio in textum Div. Thomæ irrepsit 1-2, quæstione *CII*, artic. *IV* ad *VI*. Eam ex D. Thomæ non processisse, clamant antiqua exemplaria, quæ solum habent: « Super arcam erat tabula quædam, quæ dicebatur propitiatorium, » et non dicitur aurea, vel lapidea, ut notavit magister Donatus, in impressione Summæ Divi Thomæ in parva forma Romæ 1619, ad marginem illius loci. Refert etiam p. Vazquez in commentario illius articuli, tom. *II*, in primam secundæ, in manuscripto codice Salmantico antiquo solum haberi, tabula quædam, nec dicitur aurea, vel lapidea, quod ante Vazquez affirmavit Medina in initio commentarii, quæstione *CII*, ejusdem primæ secundæ. Denique, ipse D. Thomas expresse dicit fuisse tabulam auream illud propitiatorium, super epistolam ad Hæbræos, c. *IX*, lect. *I*, ad illa verba: Et tabulæ Testamenti, etc. Quomodo ergo tam manifestus error potest præsumi in littera Div. Tho-

mæ nisi ex scriptorum vitio irrep-  
sisse?

DECIMA TERTIA PROPOSITIO: SOLEM-  
NITAS VOTI CONSISTIT IN ALIQUA  
CONSECRATIONE, EX APOSTOLICA  
TRADITIONE, ET JURE DIVINO.

De hoc tractat S. Thomas 2-2, quæstione LXXXVIII, artic. VII, ubi dicit: « Solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quoad Deum pertinet, id est, secundam aliquam spirituales benedictionem vel consecrationem, quæ ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius II capit. ecclesiasticæ hierarchiæ. Et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei, non enim solemnitas nuptialis adhibetur, nisi in celebratione matrimonii quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur. Et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi, et propriæ voluntatis, aliquis statum perfectionis assumit. » Ita Div. Thomas. Quo loco non agit de vi, et efficacia solemnitis voti, et an possit tolli, vel dispensari potestate humana, de hoc enim agit ibi articulo XI, sed solum in quo consistat solemnitas voti. Solet autem distingui duplex solemnitas in voto, altera substantialis, altera accidentalis. Prima consistit in ipsa traditione, seu exhibitione hominis ad continendum, obediendum, etc. cum acceptatione Ecclesiæ. Secunda consistit in aliqua exteriori cæremonia, sive sit benedictio, sive consecratio, sive aliquod

aliud signum exterius, quo illa interior traditio significatur, et solemnizatur.

Igitur his verbis Div. Thomæ relatis ejusque sententiæ opponitur ab auctoribus oppositis decisio Bonifacii VIII, in capite unico de voto, et voti redemptione in sexto, ubi sic Pontifex edicit: « Quod votum debeat dici solemne, et ad dirimendum matrimonium efficax, nos consule re voluisti. Nos igitur attendentes, quod voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiæ est inventa, etc. præsentis declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solemne quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod solemnizatum fuerit per susceptionem sacri ordinis, vel per professionem expressam, vel tacitam alicui de religionibus per Apostolicam Sedem approbatis. » Ita Pontifex. Nihil amplius probant verba Greg. XIII, in extravaganti: Ascendente Domino, ubi inquit: « Nos considerantes voti solemnitatem sola Ecclesiæ constitutione inventam esse triaque hujusmodi societatis vota tametsi simplicia, ut substantialia religionis vota ab hac Sede fuisse admissa illaque emittentes in statu religionis vere constitui, quippe qui per ea ipsi societati dedicant atque actu tradunt, seque divino servitio in ea mancipant. » Si ergo Pontifices fatentur totam solemnitatem voti ex Ecclesiæ constitutione esse inventam, quomodo stare potest, quod consistat in aliqua spirituali benedictione ex Apostolorum traditione emanante, et quod de jure divino obliget, atque ex natura sua sit annexa essentialiter votis religiosis, seu eorum professioni?

Sed quia potest aliquis dicere, quod D. Thomas citato loco non dicit solemnitatem jure divino, vel ex natura rei esse annexam votis, et



professioni religiosorum, sed solum attendi secundum aliquam benedictionem, vel consecrationem ex Apostolorum institutione adhibitam, id autem est ex Apostolorum institutione, atque ex Ecclesiæ constitutione, totum enim hoc pertinet ad jus positivum Ecclesiæ, et sic verba Div. Thomæ nullo modo contrariantur decisioni Bonifacii VIII, et Gregorii XIII. Contra hoc urgentius instatur ex eodem Div. Thoma qui 2-2, q. LXXXVIII, art. XI, contraponit solemnitate voti religiosi voto sacerdotis ordinis, quia ordini sacro, non est annexum debitum continentiae nisi ex statuto Ecclesiæ, statui vero religioso est annexum essentialiter; ergo sentit non esse in voto religioso solemnitate ex statuto, seu constitutione Ecclesiæ, id enim solum attribuit ordini sacro, opponitur ergo decisioni Pontificis dicentis esse inventam eam solemnitate ex constitutione Ecclesiæ etiam in professione regulæ approbatæ. Quod expressius videtur dicere S. Thomas in IV distinction. XXXVIII, quæstione I, articul. III, quæst. III, et in additionibus ad III particul. quæstion. LIII, articul. II, ubi refert aliquos dicere, quod votum solemne dirimit matrimonium propter statutum Ecclesiæ: «Sed hoc, inquit, non sufficit, quia secundum hoc Ecclesia posset contrarium statuere, quod non videtur verum.» Sentit ergo Div. Thomas solemnitate hanc voti ad dirimendum matrimonium esse independentem a statuto Ecclesiæ.

Nihilominus, si sensus Div. Thomæ inspicitur nullo modo potest contrariari decisioni Pontificum. Nam Div. Thomas solemnitate voti tam annexam ordinibus sacris, quam professioni regulæ approbatæ ponit esse ex Ecclesiæ constitutione et ordinatione, sed diversimode, nam in sacris ordinibus fit ordina-

tio, seu consecratio ad ministrandum cultui divino, obligatio vero ad continendum illi adjuncta, quæ dicitur votum castitatis, et inhabilitatio ad matrimonium est superaddita ex statuto Ecclesiæ isti ordinationi. At vero in professione regulæ non adjicit Ecclesia ex statuto suo ad professionem, obligationem continendi, sed statuto suo acceptat traditionem et mancipationem hominis ad religiose et continenter vivendum, et hac acceptance facta per Ecclesiam (quæ utique ex statuto Ecclesiæ, et ordinatione ipsius est) essentialiter sequitur debitum continentiae perpetuæ sine alio novo statuto, eo quod res semel deputata, seu tradita ministerio divino (quod Div. Thomas consecrationem seu spiritualement benedictionem vocat) non est amplius revocabilis etiam ab ipsa Ecclesia. Itaque ex inventione, et constitutione Ecclesiæ est, quod talis traditio, seu mancipatio hominis ad caste, et religiose vivendum fiat, et quod Ecclesia ipsam acceptet, totum hoc ordinatio Ecclesiæ est. Et sic solemnitas voti, quæ in ista acceptance Ecclesiæ, et traditione hominis consistit, ex institutione Ecclesiæ est, sed in religiosis hæc acceptatio est ad caste vivendum per se, et directe, ideoque sine alio statuto superaddito, ex vi prioris acceptance tenentur caste vivere, ideoque dicitur essentialiter illi annecti, scilicet illi voto sic acceptato ab Ecclesia. In his autem, qui sacris ordinibus initiantur, consecratio ministri fit directe ad ministrandum cultui divino, quod vero si ordinati caste vivant exigit statutum Ecclesiæ superadditum consecrationi, ideoque non dicitur illi ordinationi essentialiter annexum.

Quod ergo Sanctus Thomas intellexerit solemnitate hanc (quæ substantialiter fit traditione homi-

nis, et acceptatione Ecclesiæ) ex ipsius Ecclesiæ institutione, et ordinatione derivari, præter dicta 2-2, quæstione LXXXVIII. artic. VII, quod est ex institutione Apostolorum quæ utique institutio positiva Ecclesiæ est, sumitur etiam ex his quæ docet in IV dist. XXXVIII, quæst. I, art. II, quæst. III, ubi inquit: « Tunc votum solemnizatur, quando aliquis præsentialiter se dat Deo divinis servitiis mancipando, quod quidem fit per ordinis susceptionem, et professionem certæ regulæ debito modo factæ, scilicet in manus ejus, qui debet recipere, et aliis circumstantiis, quæ secundum jura determinantur, alias non esset votum solemne quantumque quis profiteretur, quia ex tali professione non fieret sub potestate eorum, qui religioni præsumunt. » Ecce D. Thomas ponit solemnitatem voti in mancipatione ad divina officia non quomodocumque, sed secundum circumstantias, quas determinant jura. Ex determinatione ergo juris positivi ista solemnitas voti dependet, sicut dixit Bonifacius, et asseruit D. Thomas.

Quod vero Ecclesia possit votis simplicibus adjicere statutum de dirimendo matrimonio, sicque acceptare ea ad veram religionem, D. Thomas admisit in additionibus ad III par. quæstion. LIII, art. II, argumento III, adjuncta ejus solutione. Quod de facto his temporibus fecit Ecclesia in societate Jesu pro illis, qui post biennium tria vota simplicia faciunt, et sunt vere religiosi sic acceptante Ecclesia eorum traditionem, et mancipationem ad divinum servitium, ita ut si per se ipsos recedant sine licentia, aut manumissione, vere sint apostatæ. Et sic in omni religione invenitur aliqua mancipatio, et traditio hominis ad divinum servitium, ut ex verbis Gregorii XIII supra relatis

patet probantis esse vere in statu religioso emittentes vota simplicia in societate, quia se tradunt, et mancipant servitio divino. Sed in aliquibus fit mancipatio hominis per vota simplicia, et acceptatione Ecclesiæ non irrevocabili, sed cum potestate manumittendi. In aliis autem fit per professionem ad regulam approbatam, et votum solemne, et tunc Ecclesia absolute acceptat illam traditionem, et tunc dicit D. Thomas solemnizari votum, quando fit absoluta traditio, et acceptatio ut in hoc loco citato ex IV sententiarum, et supra 2-2, q. LXXXVIII, art. VII dicit.

Quod vero D. Thomas ponat differentiam inter solemnitatem voti adjectam ordini sacro et illam quæ ex professione regulæ approbata oritur, quod prima sit ex statuto Ecclesiæ, secunda essentialiter annexa, aut ex jure divino, oportet diligenter attendere verba D. Thomæ. Nusquam enim dixit Div. Thomas quod solemnitas voti religiosi est de jure divino, aut naturaliter, seu essentialiter annexa statui religioso, sed dixit quod debitum continentiæ est essentialiter annexum statui religioso per professionem facto (de hoc loquitur D. Thomas qui solum erat suo tempore) non vero susceptioni sacrorum ordinum, et est longe diversum loqui de debito continentiæ, aut de solemnitate, qua solemnizatur votum. Et secundo dicit, quod status religiosus per professionem factus non indiget novo statuto Ecclesiæ, ut habeat annexam obligationem continentiæ sicut indiget susceptio sacri ordinis, sed essentialiter facta professione habet annexum hoc debitum. Et tertio, quod semel facta ista professione, et mancipatione hominis ad religionem, non manet amplius revocabilis. Et hujus rationem sumit Div. Thomas ex duobus principiis,



Primum, quod talis solemnitas fit per aliquam traditionem, et mancipationem ad divinum obsequium, seu cultum; sed tamen susceptio sacri ordinis non mancipat, seu consecrat ad caste vivendum directe, sed ad ministrandum altari, Ecclesia vero sic ordinatis statuto suo alligavit debitum, ut caste vivant, unde castitas non essentialiter annectitur susceptioni ordinis sacri, sed ex statuto Ecclesiæ adjungitur. At vero professio religiosa fit quidem, et inventa est ex ordinatione Ecclesiæ approbante regulam, et acceptante traditionem, et mancipationem hominis voventis et profitentis, unde est destinatio, seu consecratio, hominis directe ad caste vivendum, et obedienter, etc. Unde cum ad hoc directe mancipetur, seu consecratur ab Ecclesia non indiget novo statuto adjungente ei debitum continentiae, sed essentialiter consequitur, quia ex ipso essentiali, et specifico objecto, hujus consecrationis ad id destinatur. Et sicut calix consecratur ad continendum sanguinem Domini, ita religiosus ad caste vivendum; et sicut consecratio calicis, licet sit facta ex institutione Ecclesiæ, tamen semel facta, nec indiget novo statuto, seu ordinatione ad sui consecrationem, nec potest amplius tolli, et revocari, ita consecratio, seu destinatio hominis ab Ecclesia ad caste et religiose vivendum, licet ex institutione Ecclesiæ fiat, tamen semel facta non est revocabilis nec superaddito indiget ad debitum continentiae.

Et hoc est secundum principium quo innitur hæc ratio D. Thomæ, quia scilicet res quæ semel consecratur ab Ecclesia, licet ordinatione et institutione sua id Ecclesia faciat, tamen re illa integra manente, consecratio illa tolli non potest, nec revocari, ut patet in calice consecra-

to; ex institutione enim Ecclesiæ est, quod consecratur, et benedictione ipsius ab ea instituta consecratur, tamen dum calix integer manet non tollitur ex se consecratio, nec de novo consecrabilis est. Et hoc ipsum deducitur ex illo Levitici ultimo: *Quidquid semel fuerit consecratum, sanctum sanctorum erit Domino: et omnis consecratio, quæ offertur ab homine non redimetur*; ergo similiter cum in religioso professo ex vi voti ab Ecclesia acceptati sit destinatio quædam, et deputatio, seu mancipatio ad divinum obsequium in genere vivendi religiose in castitate, et obedientia, etc. illa deputatio quædam consecratio est ex Ecclesia quidem, et apostolica traditione derivata, sed directe, et essentialiter habens annexum debitum castitatis, et obedientiæ, quia ad hoc directe, ut ad objectum essenziale, et specificum mancipatur et consecratur homo.

Ex quibus principiis sequitur dici a D. Thoma debitum continentiae annexum susceptioni sacri ordinis ex statuto Ecclesiæ, quia ex sua natura, et specifica ratione sacer ordo non deputat ad continentiam, sed ad ministerium altaris, professionis vero votum deputat ad continentiam ex sua specifica ratione, et objecto, et sic essentialiter habet annexum hoc debitum. Unde consequenter votum solemne religionis non ex statuto supervenienti habet debitum continentiae, sed ex natura talis voti, quia ad continendum datur, quæ tamen natura voti, statutum supponit acceptantis Ecclesiæ. Sequitur secundo, quod solemnitas in voto religiosæ professionis (seu status religionis, ut professæ) non est ex statuto superaddito, et accidentaliter se habente ad votum, quod solum negat Divus Thomas, sed ex statuto constituyente ipsam

professionem in sua natura, quatenus statutum, et ordinatio Ecclesiæ acceptat illam traditionem ex mancipatione hominis absolute, et quasi mutuum contractum traditionis, et acceptationis constituit, quod non negat divus Thomas, quo posito redditur homo absolute consecratus et deputatus per professionem ad spirituale obsequium religionis, et irrevocabiliter. Sequitur tertio, quod cum decreta Pontificum nihil aliud dicant, quam quod solemnitas voti ex ordinatione Ecclesiæ, et constitutione ejus est, nec determinant, quod sit ex constitutione superadjec-ta voto, seu professioni, vel acceptationem hominis, ut sit absoluta, et sollemnis mancipatio ad divina, nullo modo contrariantur Div. Thomæ qui solemnitatem istam posuit in traditione hominis, et acceptatione, seu deputatione Ecclesiæ ex institutione Apostolorum, quæ deputatio quædam consecratio dicitur. Huic autem traditioni et acceptationi Ecclesiæ, quæ constituit votum sollemne dixit esse annexum essentialiter debitum continentiæ, quia ad hoc fit illud votum, et deputatio ut ad objectum essenziale, et per se primo non tamen dixit solemnitatem non esse ex institutione Ecclesiæ, aut statui religioso in communi accepto, aut sine professione habito, essentialiter, vel de jure divino esse annexam.

DECIMA QUARTA PROPOSITIO : EX SPONSALIBUS IRRITIS NON ORITUR IMPEDIMENTUM PUBLICÆ HONESTATIS.

S. Thomas, in iv distinctionis xli, quæstione i, artic. i, quæstiunc. iv, art. iii, docet : « Quod omnia impedimenta quæ faciunt sponsalia, non permittunt ex pactione nuptia-

rum affinitatem fieri. » Circa quod triplex decisio juris invenitur. Prima est Alexandri iii in capit. Ad audientiam, de sponsalibus, ubi Pontifex prohibuit sponsam unius fratris tradi alteri fratri, quia sponsa fuerat fratris licet desponsatio irrita fuisset. Secunda decisio est ex capite unico de sponsalibus in vi ubi Bonifacius viii sancit, quod ex sponsalibus puris et certis, etiam si consanguinitatis, affinitatis, frigiditatis, religionis, aut alia quavis ratione sint nulla, dummodo non sint nulla ex defectu consensus, oritur efficax impedimentum, ad dirimendum sequentia sponsalia, vel matrimonia, non autem ad præcedentia dissolvendum, publicæ honestatis. Tertia decisio est Concilii Tridentini, sessione xxiv, de reformatione matrimonii, cap. iii, ubi dicit : « Justitiæ publicæ honestatis impedimentum, ubi sponsalia quacunque ratione valida non erunt, sancta Synodus prorsus tollit. » In hac tertia decisione statuit Ecclesia sententiam Div. Thomæ. Secunda decisio facta fuit post tempora D. Thomæ a Bonifacio viii, prima decisio fuit facta ante D. Thomam ab Alexandro iii, et ideo est difficultas quomodo contra illam locutus sit D. Thomas.

Quidam difficultate oppressi dicunt Div. Thomam non vidisse textum illum Alexandri iii. Ita pater Sanchez, libro vii de matrimonio, disputatione lxxviii, num. v. Sed mihi potius videtur ipsum non attendisse ad locum Div. Thomæ. Nam in loco supra citato, ex iv sententiarum expresse s. doctor citat citatum textum Alexandri dicens in argumento, sed contra : « Sed contra est quod Alexander Papa prohibuit mulierem quamdam cuidam viro conjugii, quia fratri suo fuerat desponsata. » Et in margine citatur hoc caput : Ad audientiam, de sponsalibus, nec est aliud



in quo Alexander Papa illum casum decidat, nisi textus iste in toto titulo de sponsalibus, ergo vidit Div. Thomas textum illum.

Alii dicunt D. Thomam locutum esse juxta rationem naturalem, quia sponsalia irrita, non sunt sponsalia, et sic nihil causare possunt, et similiter locutus est secundum jura antiqua in c. Si quis desponsaverit et II, XXVII, qu. II et juxta antiquorum expositionem, quousque per Bonifacium VIII, qui fuit post D. Thomam oppositum statutum est. Ita Silvester V matrimonium VIII, num. XXIV, dicto VI. Cæterum S. Thomas cum expresse citet ipsum textum Alexandri, quomodo potest dici, quod solam rationem naturalem, et non ejus decisionem secutus est? In illo autem capite: Si quis desponsaverit, non agitur de sponsalibus irritis, sed validis, imo aliqui putant esse ibi sermonem de sponsalibus de præsentī quæ faciunt conjugium, idque ibi Gratianus insinuat post illum textum. Alii dicunt tempore D. Thomæ non fuisse in usu hanc decisionem Alexandri, quæ postea cum aliis decretalibus auctoritate Gregorii IX collectæ sunt per S. Raymundum. Cæterum tempore D. Thomæ jam illæ decretales erant evulgatæ, cum præcesserit Gregorius IX. S. Thomam, et ipse sæpius citat auctoritates ex istis decretalibus, et individualiter citat hunc textum Alexandri III loco citato, ergo erat in usu.

Alii distinguunt inter affinitatem sponsalium, et impedimenta publicæ honestatis, et dicunt Div. Thomam negare quod contrahatur affinitas, sed non impedimentum. Nam expresse loquitur de affinitate, seu de modo affinitatis, qui non contrahitur; statim vero dicit quod si aliquis minor habeat impedimentum impotentiae perpetuum, et contrahat sponsalia, nascitur impedi-

mentum publicæ honestatis; distinguit ergo D. Thomas inter affinitatem, et impedimentum hoc publicæ honestatis nihil aliud est quam affinitas quædam, seu modus affinitatis, quæ oritur ex dispensatione per verba de futuro inter fratres sponсорum, et ante extendebatur ad alios gradus propinquorum. Unde distinguere inter impedimentum hoc, et affinitatem est distinguere illud a sua essentia. Et Div. Thomas loco citato solut. ad I dicit: « Quod sponsalia causant hoc genus affinitatis, quod dicitur impedimentum publicæ honestatis, unde sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et ille affinitatis modus. » Sentit ergo affinitatem illam sponsalium esse impedimentum.

Quare probabilius apparet, quod elicitur ex Durando illa distinctione XLI, quæstione XLII, qui etiam scripsit post decisionem Bonifacii VIII relata, eamque confert cum decisione Alexandri III et dicit, quod decisio Alexandri III procedit in casu quo personæ desponsatæ ignorabant impedimentum irritans sponsalia, et ita cum consensu saltem præsumpto illa celebrarunt, quo casu optime voluit Pontifex impedimentum nasci publicæ honestatis, quia non defuit consensus, licet affuit ignoratum impedimentum irritans. Decisio autem Bonifacii VIII procedit simili modo; quia vult semper oriri impedimentum publicæ honestatis ex sponsalibus irritis ex quacumque causa, dummodo non sit ex defectu consensus. Unde si quis scienter cum impedimento irritante celebraret sponsalia, ex vi decisionis Bonifacii non resultaret impedimentum publicæ honestatis, non propter impedimenta illa irritantia secundum se, sed quia deesset consensus (quo casu determinat Pontifex non resultare tale impedimentum) eo quod qui scienter cum tali impedimento

contrahit, præsumitur non habere consensum, ubi autem deest consensus non nascitur impedimentum publicæ honestatis secundum decisionem Bonifacii. At vero decisio Alexandri loquitur de sponsalibus contractis cum impedimento irritante ignorato, atque adeo non sine consensu, quo casu nascitur impedimentum, sicut etiam docet Bonifacius. At vero Div. Thomas quando dicit omnia impedimenta, quæ faciunt sponsalia non esse sponsalia, non inducere affinitatem, loquitur de impedimentis scienter positis, et non ignoratis, et consequenter in quibus deest consensus, quo casu non loquitur Bonifacius, neque Alexander, nam loquitur Alexander III quando impedimentum fuit ignoratum a principio, et postea inventum, quod essent consanguinei, ut expresse dicit textus, et Bonifacius excipit simpliciter casum quo sponsalia sunt nulla ex defectu consensus. Et moveor ad hoc, tum quia Div. Thomas non ex quibuscumque sponsalibus impeditis dicit non nasci illam affinitatem, sed tunc quando sponsalia non sunt sponsalia, tunc autem impedimenta faciunt non esse sponsalia cum toto rigore, quando nec realiter, nec præsumptive sponsalia sunt, quod est quando scienter fiunt quod eis deest consensus; tum quia expresse Div. Thomas ibi dicit ex impedimento ignorato in sponsalibus nasci affinitatem illam, videlicet quando est impotentia perpetua in puero ante pubertatem, sed post septennium, ergo idem diceret Div. Thomas de quocumque alio impedimento ignorato, quia est eadem ratio, solum ergo negat nasci affinitatem in quo ponitur impedimentum scienter, atque adeo cum deest consensus etiam præsumptive.

## ARTICULUS IV.

*Quid de aliis propositionibus in secundo genere objectis.*

Quæ in secundo genere objecta fuere Div. Thomæ in primo articulo quod attinet ad philosophica, non solum non censemur esse indefensabiles opiniones, sed cæteris probabiliores, ut suis locis ostendimus, et fere omnes tractavimus in philosophicis. Solum tres examinabimus in præsentī, quæ aliquid difficultatis habere possunt. Licet enim possit quis hærere in quarta propositione quod zona æquinoctialis sit, inhabitabilis, sciendum est quod Div. Thomas I. par. quæst. cii, artic. ii ad iv utramque opinionem refert, et addit ab Aristotele expresse teneri, quod sit inhabitabilis propter abundantiam caloris, et hoc videtur sibi probabilius, sed non ut propriæ sententiæ multum adhæret, subdit enim: « Quidquid de hoc sit, credendum est paradisum esse in loco temperatissimo subæquinoctiali, vel alibi. » Nondum tempore Div. Thomæ navigationes monstraverant æquinoctialem habitari. Vide Cajetanum, 2-2, q. clxiv, art. i.

Prima ergo propositio est. Quod inter cœlos datur spatium divisibile alicujus corporis, ita quod sphæræ non sint sibi contiguæ. Sciendum est ergo, quod D. Thomas in ii distinctionis ii, quæstione ii, art. ii ad v affert solutionem quorundam, qui dixerunt in cœlo formandam esse vocem a beatis per confractionem ipsius cœli, ad quam explicandam utitur quorundam astrologorum exemplo, qui inter duas sphæras, quæ non possunt scindi, ponunt ali-quod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetarum secundum motum epicycli. Ubi s. doctor, nec approbat,



nec reprobatur illam opinionem, sed utitur illa in exemplum, imo in fine articuli ponens, quod cælum empyreum non scinditur per motum beati concludit: «Quid autem de his verum sit, incertum est, quia nec fide determinatur, nec ratione probatur. » Non ergo profert in hoc iudicium suum D. Thomas, sed suspendit, licet exemplo illo utatur.

Cæterum in aliis locis expresse negat spatium aliquod inter sphæras cœlestes, ut patet in II de cœlo, lect. V, in fine ubi inquit: « Quod corpora cœlestium sphærarum, se invicem tangunt, et sunt continua, id est, immediate sibi invicem conjuncta, nec est aliquod corpus intermedium quod suppleat vacuitatem sphærarum ut quidam ponunt, sequeretur enim illa corpora esse otiosa, cum non habeant motum circularem. » Videndus est etiam doctor sanctus I-II, met. lect. X, ubi ex Aristotele excludit illam astrologorum opinionem de corpore intersecante sphæras. Quare ex propria sententia nunquam D. Thomas tenuit esse corpus medium inter sphæras cœlestes.

Secunda propositio est: Quod tantum sint decem cœli etiam numerando empyreum. De hac materia locutus est Div. Thomas tum in II dist. XIV, qui locus citatur ab adversariis, tum in I-II, met. commentando Aristotelem. Et semper locutus est Div., Thomas juxta ea quæ usque ad sua tempora ex astrologicis observationibus firmatum erat. Ille ergo locus ex distinctione XIV secundi sententiarum, valde parum urget, nam ibi solum Div. Thomas intendit explicare numerum cœlorum assignatum a Rabano, iste enim est titulus articuli: IV: Utrum numerus cœlorum convenienter assignetur a Rabano. Assignaverat autem Rabanus septem cœlos scilicet empyreum, crystallinum, sidereum, igneum,

olympium, æthereum, æreum. Explicat autem Div. Thomas hos cœlos, quia tres primi pertinent ad corpora cœlestia, reliqui quatuor ad illa corpora elementalia, quæ participant aliquid de proprietatibus cœli, scilicet vel claritatem, vel altitudinem situs. Et in illis tribus primis non explicat Rabanus sphæras specialiter, sed in genere, nam sub cœlo sidereo intelligit etiam septem orbes planetarum, ut ibi explicat Div. Thomas ad tertium, quia omnes isti orbes habent aliquid de diaphano, et aliquid de stellato. Cælum autem crystallinum est illud, quod est totum diaphanum, et caret omni stella, et hoc est supra cælum sidereum, sed sicut sub cœlo sidereo continentur omnes orbes habentes stellam, seu planetam, sic sub cœlo crystallino duæ sphæræ intelligi possunt, una quæ lentissimo motu volvitur scilicet novus orbis, alia quæ rapidissimo, id est, divino motu cietur, quod est primum mobile, utrumque enim orbis est sine stellis. Et supra ipsos est cælum empyreum. Quare ex hoc loco non potest deduci contra D. Thomam quod solum posuerit decem cœlos, cum non exprimat, an nomine crystallini intelligat unam solam sphæram, vel plures.

Cæterum ipse Div. Thomas commentatus Aristotelem, XII metaph. lect. IX, textu XLIV occasione ejus, quod Aristoteles docet de numero substantiarum separatarum, quæ sunt tot quot orbes cœlestes, qui ab ipsis moventur, disserit de numero sphærarum cœlestium, ubi sic inquit: « Considerandum est, quod post primam lationem, Aristoteles non computat nisi lationem planetarum, quia ejus tempore nondum erat deprehensus motus stellarum fixarum. Unde existimavit, quod octava sphæra in qua sunt stellæ fixæ esset primum mobile, et motor ejus primum

principium. Sed postea deprehensus est ab astrologis motus stellarum fixarum in contrarium primi motus, unde necesse est, quod super sphaeram stellarum fixarum sit alia circumdans, quæ revolvit totum cælum motu diurno, et hoc est primum mobile, quod movetur a primo motore secundum Aristotelem. » Unde patet, quod tempore D. Thomæ nondum erat deprehensus præter motum, quem vocant trepidationis in octava sphaera, alius tardior motus, qui novæ sphaeræ convenit, quique secundum Alphonsum regem movetur quadraginta novem millibus annorum. Nam ut ibidem dicit s. doctor: « Motus aliqui cælorum non possunt visu percipi, sed instrumentis astrologicis et considerationibus, et quidam longissimis temporibus, alii parvis. » Motus autem ille tardissimus, longissimq tempore deprehensus fuit, et licet circa tempora D. Thomæ jam de illo notum esset, quia Alphonsus rex cognomento sapiens, et alii qui de eo disputarunt, circa tempora Div. Thomæ floruerunt, rex enim Alphonsus mortuus est anno 1284, decennio post Div. Thomam, tamen res non erat adhuc omnino firmata, et sic D. Thomas ab ea abstinuit, vel ejus notitiam non habuit, sed de cælorum numero disseruit juxta id quod usque ad sua tempora inter astrologos firmatum erat, non juxta id quod successu temporis repertum fuit.

Tertia propositio est: Quod in eo quod generatur ex speciebus eucharistiæ, non manet materia substantialis, sed quantitas loco materiæ. Circa quam notandum est quod Div. Thomas III part. quæstion. LXXVII, artic. v tres recitat opiniones. Prima, quod materia, vel substantia panis redit. Secunda, quod creatur de novo materia, quam opinionem dicit posse sustineri. Tertia, quod ex vi

consecrationis habet quantitas, quod sit vice materiæ, et primum subjectum subsequentium formarum; sed hoc quod est recipere subsequentes formas substantiales non facit quantitas manendo in genere quantitatis, et accidentis, sed quia transit, et convertitur in materiam primam, quæ deserviat generationi substantiali in instanti generationis, ut ibidem significat solutione ad tertium dicendo: « Quod quantitas accipit miraculose vim et proprietatem substantiæ et ideo potest transire in utrumque, scilicet in substantiam, et dimensionem. » Non ergo sentit D. Thomas quantitatem in entitate accidentis manentem in rebus generatis, manere, sed in materiam converti divina virtute in instanti generationis; quod convenientius visum est D. Thomæ quam ponere creationem materiæ de novo, præsertim propter dicta sanctorum qui dicunt non creari materiam corporalem de novo præter eam, quæ facta est in initio mundi, ut dicit in IV ad Annibaldum, dist. XII, quæstione unica, art. III. Sed tamen utramque opinionem scilicet de creatione novæ materiæ, vel de conversione quantitatis in materiam D. Thomas probabilem reputavit, ut patet in IV dist. XII, qu. I, artic. II, quæst. IV et loco citato III p. ut ibi videri potest. Igitur D. Thomas licet excluserit quod materia, vel substantia panis redeat, eo quod conversa fuit in ipsum corpus Christi, tamen quod nova materia creetur, ut probabile admisit, et probabilius quod quantitas convertatur in materiam, sicut panis convertitur in corpus Christi, non tamen dixit quod quantitas in entitate sua accidentali manet loco materiæ in his quæ generantur ex speciebus. Et ita sequitur Cajetanus super illum locum III p. alique Thomistæ, licet aliqui voluerint manere quantitatem semper vice materiæ, sed non



est hæc mens D. Thomæ. Nec argumenta quæ Vasquez in tomo, III p. disp. cxcv, cap. III contra hanc sententiam opponit, cuidam convincunt, eo quod in principiis Div. Thomæ stando nos fatemur quodlibet ens creatum posse converti in illud conversione totali, non solum propter verificationem verborum quibus Sacramentum modo conficitur, sed propter impossibilitatem unius naturæ cum alia, quando hæc convertitur in illam; et ita potest Deus, vel creare novam materiam, vel quantitatem convertere in materiam sic dispositam, ac determinatam ad hanc formam ac si vere in illa dispositiones præcessissent, de quo hic non est locus disputandi, sed sufficit declarasse sensum D. Thomæ, et quod probabile, et probabilius judicaverit in hac parte. Suo vero loco, id est, III p. qu. LXXVII tractabitur.

Circa propositiones theologicas, quæ in hac serie objiciuntur, licet prout tamquam veræ a nobis defendendæ sint, et explicandæ suis locis, tamen aliæ, quæ vel falso, vel sine debita intelligentia opponuntur, breviter a nobis explicabuntur.

Prima: Deus futura libera solum conjecturaliter cognoscit. Est mera calumnia cum expresse D. Thomas III part. qu. XIV, art. XIII probet Deum intuitive, et certo videre futura contingentia in se ipsis, et non solum in sua causa.

Secunda: Futura conditionata non cognoscit Deus nisi per conjecturam. Nusquam hoc dixit Div. Thomas sed neque Thomistæ qui de hac re agunt, dixerunt, Deum per conjecturam ea cognoscere ex parte cognoscentis, sed objecta ipsa conditionata libera ex præcisa natura sua, ante omne decretum Dei non fundare certam notitiam, sed conjecturalem quantum est de se, quia non habent de se determinatam ve-

ritatem, sed indifferentiam ad unam, vel alteram partem. Unde ad veritatem determinandam in conditionatis, quando non opponitur conditio necessaria, seu necessitatem inferens, seu de se indifferens, et cum qua potest stare oppositum, oportet quod vel succurratur decreto divino ejus determinatio, vel ipsa conditionalis veritas formetur, tamquam ex conditione ex ipso decreto, vel ex ejus efficacia. Sublato autem omni decreto seu determinatione Dei, res manet incognoscibilis certo, et determinate ex se, sed conjecturaliter, licet Deus conjecturaliter non cognoscat, quia decreto utitur ad determinandam illam veritatem, de quo dicemus infra q. XIV agentes de divinascentia.

Tertia: Merita non reviviscunt. Calumniose objicitur, nam III part. qu. LXXXIX, art. V oppositum determinat. De modo vero quo reviviscant, an in tota sua quantitate statim, an in minori juxta dispositionem poenitentis, et casu quod non tota quantitas statim detur, an alio tempore detur in hac vita, vel in morte S. Thomas non determinat, sed juxta varias opiniones, etiam inter Thomistas varie sentitur, ut citato loco dicetur, et ibi videri potest m. Nugno, et Bagnez in relect. de augmento charitatis, et 2-2, q. XXIV, art. VI. Quod vero in substantia merita reviviscant, expresse dicit S. Thomas ibi.

Quarta: Non pertinet ad articulos fidei Deum esse. Non distinguitur hic sensus D. Thomæ sed diminute refertur. Deum esse prout demonstratur ratione naturali, et attingitur etiam sine fide dicit D. Thomas non esse articulum fidei, sed præambulum ad fidem I p. quæst. II, art. I ad I. Deum esse, ut supernaturalis auctor cum omnipotentia, et omnium providentia, et aliis quæ ratione naturali non om-

nino probantur esse articulum fidei docet in quæstione xiv, de verit. art. ix ad viii. Et quod sic sit principale credibile in quo alia credibilia continentur, docet 2-2, quæst. i, art. vii. Manifestari tamen multa per fidem, etiam quoad ea quæ naturali ratione de Deo possunt cognosci, ut de facili etiam ab his qui demonstrationes nesciunt, cognosci possit, docet D. Thomas i p. qu. i, art. i et i contra gentes c. iv et vi.

Quinta: Formale unionis hypostaticæ est quædam fictio. Ipsa obiectio est mera fictio. Nam iii part. qu. ii, art. vii, sic dicit D. Thomas: «Hæc unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum, in humana autem natura, quæ creatura quædam est realiter est, et ideo oportet dicere, quod sit quiddam creatum.» Nullus autem ita insanus est, ut velit unionem temporalem ponere realiter existentem in Deo cum sit immutabilis, sed solum in creatura realiter ponitur. Hæc autem a D. Thoma etiam affirmatur. An vero ista unio sit solum relatio, an modus aliquis absolutus medians inter humanitatem et Verbum, an aliquid, diversa quæstio est, in quo variant auctores, et suo loco explicabitur. Sufficit dicere quod secundum Div. Thomam non est aliquid fictum, sed reale, ut tenet se ex parte humanitatis:

Sexta: In consecratione calicis illa verba novi et æterni Testamenti sunt essentialia sicut illa: Hic est sanguis meus. D. Thomas dixit esse illa verba de essentia formæ, sed de substantia quod juxta ipsius doctrinam intelligitur de substantia quoad integritatem non quoad essentiam. Verba D. Thomæ sunt iii part. qu. lxxviii, art. iii: «Quidam dixerunt quod de substantia formæ hujus est hoc solum quod dicitur: Hic est calix sanguinis mei, non autem ea

quæ sequuntur. Sed hoc videtur inconveniens, quia ea quæ sequuntur sunt quædam determinationes prædicati, id est, sanguinis Christi, unde pertinent ad integritatem ejusdem locutionis. Et propter hoc sicut alii melius dicunt, omnia sequentia sunt de substantia formæ usque ad hoc quod postea sequitur: Hæc quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.» Et infra: «Dicendum est ergo, quod omnia prædicta verba sunt de substantia formæ, sed per prima verba cum dicitur: Hic est calix sanguinis mei significatur ipsa conversio vini in sanguinem eo modo, quo dictum est in consecratione panis, per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi.» Multi ergo intelligunt idem esse apud D. Thomam dicere quod illa verba sunt de substantia formæ, ac dicere quod sunt essentialia, quod pertinet ad substantiam Sacramenti pertinet ad essentiam ejus, sicut etiam dicit iii part. quæst. lx, articulo octavo quod si diminuat aliquid eorum quæ sunt de substantia formæ sacramentalis non perficitur Sacramentum. Nec putant hi auctores posse aliquid pertinere ad integritatem substantiæ, et non essentiam, ut Vasquez affirmat iii tomo, iii parte, disput. cxcviii, cap. iv ubi videri possunt alii quos allegat caput secundum.

Nihilominus Div. Thomas sufficienter explicavit mentem suam, quod loquitur de substantia formæ pro integritate, non pro ratione essentiali. Quod ex duobus perpendi potest. Primo, quia in citatis verbis dixit D. Thomas quod illa verba pertinent ad integritatem locutionis, et postea subdit, quod sunt de substantia formæ, et idem habet in iv distinct. viii, quæst. ii, articulo ii, quæstiunc. i. Cum ergo hoc nomen substantia sit indifferens ad essentiam, vel ad integritatem, si prius



S. Thomas dicit pertinere ad integritatem locutionis, deinde ad substantiam formæ ex ejus verbis restringitur ad substantiam pro integritate, non pro essentiali ratione; licet non negemus aliquando uti nomine substantiæ pro essentia, sed hic explicat se. Secundo, quia dicit D. Thomas: «Perfici conversionem sanguinis illis verbis: Hic est calix sanguinis mei, eo modo quo dictum est in consecratione panis. » Dixerat autem articulo præcedenti quod forma consecrationis panis per quam sacramentaliter fit ista conversio est illa: Hoc est corpus meum, ergo si eodem modo dicitur perfici conversionem sanguinis illis verbis: Hic est sanguis meus, manifestum est quod intelligit illa solum essentialia esse, quia illa solum essentialia sunt, quibus perficitur conversio, et fit Sacramentum. Si autem alia verba præter illa essentialia essent, ante eorum prolationem non posset fieri conversio; si enim posset, ergo illis non prolatis staret dari conversionem, et consequenter Sacramentum, quia non stat conversum esse sanguinem, et non dari Sacramentum, etiamsi reliqua totaliter quis omitteret, aut impediretur proferre.

Quare negandum non est posse aliquid pertinere ad integritatem formæ, et non ad essentialem rationem, quod variis exemplis Thomistæ explicant v. g. in Sacramento pœnitentiæ satisfactio pertinet ad substantialem partem Sacramenti non ad essentialem, et confessio venialium simul cum aliquo mortali ad integritatem pertinet, non ad essentiam confessionis. Et in forma absolutionis si dicatur: Ego absolvo te a peccatis tuis, ly ego, et ly a peccatis concurrunt integraliter ad formam, non essentialiter, quia sine illis perfici posset. Nec obstat responsio patris Vasquez ubi supra capite

iv quod in Sacramento pœnitentiæ, satisfactio ordinatur ad aliquid distinctum. nempe ad ablationem pœnæ, et ideo est pars integralis quæ dictum effectum habet præter gratiam; ex his autem effectibus integratur totum Sacramentum. In forma autem illa, pronomen ego, et a peccatis tuis, licet non exprimantur, sufficienter subintelliguntur, unde æque bene efficiunt prolata atque non prolata, sed subintellecta. Illa autem verba: Qui pro vobis effundetur, etc. non subintelliguntur, nisi proferantur, et ita vel debent esse essentialia, vel accidentalialia, et non integrantia.

Sed respondetur facile, quod in primis licet satisfactio solam respiceret pœnæ ablationem, et nullo modo gratiam, etiam ut pars Sacramenti est, adhuc currit ratio posita, quia respectu ipsius ablationis pœnæ non concurrit sola satisfactio, sed etiam contritio, et confessio, quæ et tollunt pœnam æternam, et aliquid de temporalis, et tanta potest esse contritio, quod totam tollat, et tamen ad ablationem istius pœnæ non concurrit satisfactio sacramentalis, ut pars essentialis, et sine qua non possit subsistere Sacramentum, ergo bene stat quod in Sacramentis respectu ejusdem effectus possit dari pars integralis substantialis, et non essentialis, ergo similiter in forma calicis aliqua verba possunt se habere, ut pars integralis, et non ut essentialis. Quod vero dicitur de illa particula a peccatis, respondetur quod ex vi significationis non subintelligitur, sed ex materia circa quam cadit, et circumstantiis quibus profertur, nam ex vi verbi absolvo, indifferenter se habet ad absolvendum a peccatis, vel a censuris, etc. Et tamen concurrit integraliter ad effectum absolutionis, licet non essentialiter. Similiter etiam illa verba: Qui pro vobis

effundetur, etc. subintelligi possunt ex circumstantia, et materia circa quam proferuntur, scilicet circa consecrationem sanguinis seorsum a corpore, etiam si sola illa dicantur: Hic est calix sanguinis mei, licet ex vi significationis nisi exprimantur non subintelligantur. Ergo pari modo se habet sicutly a peccatis in forma absolutionis. Et sic nihil inconueniens habet sententia D. Thomæ quod pertineant illa verba ad substantiam formæ calicis integraliter non essentialiter.

Septima propositio: In Christo non fuerunt habitus per accidens infusi. Loquendo de habitibus scientiæ ordinis naturalis, et experimentalis, nullum inconueniens est quod in Christo non fuerunt per accidens infusi, sed propriis actibus acquisiti, ut docet S. Thomas, III p. quæst. x, art. iv, retractans quod docuerat in III distinct. xiv. Loquendo autem de virtutibus moralibus acquisitis, D. Thomas non negavit fuisse per accidens infusas. De quo ibi agetur Deo dante.

#### DE ALIIS PROPOSITIONIBUS.

Circa propositiones, quæ restant ex Dermicio Thaddæo, prima est: Quod existens in peccato mortali peccat, si ex officio corripit delinquentem. Respondetur quod Div. Thomas in IV distinct. xix, quæst. II, docet quod peccator qui ex officio corrigit delinquentes peccat, quia indigne utitur officio, tamen in 2-2, quæst. xxxiii, art. v, sic ultimo decernit: « Si peccator corripit cum humilitate delinquentem non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit, licet per hoc in conscientia sua, vel saltem fratris condemnabilem se ostendat. » Et quæst. LX, art. II ad III: « Si pec-

cata, inquit, non sunt publica sed occulta, et necessitas iudicandi imminet propter officium, potest cum timore, et humilitate arguere, vel iudicare, » idque probat ex Augustino. Ergo standum est huic ultimæ determinationi Div. Thomæ nec est quod illi objiciatur. Videatur Petrus Bergomensis in concordantiis, dub. cxxxvii.

Secunda propositio: In homine est tantum una forma. Est expressa Div. Thomæ et communis inter auctores, et a nobis probata in libro de anima, quæstione I. Et illud de identitate corporis Christi solvitur a Div. Thoma III par. quæstio. L, artic. v, quod est idem corpus numero propter identitatem suppositi non naturæ. Reliquæ autem sanctorum non sunt ejusdem speciei cum ossibus, vel carne viva, quia ut dicit philosophus II de anima, text. IX, et VII, met. text. xxxv, oculus, vel caro mortui æquivoce est oculus, vel caro, per mortem enim corrumpitur caro vera, et fit aliud in specie, non potest autem fieri aliud in specie amittendo differentiam animalis, vel viventis, quam certum est amittere si quidem moritur, nisi amittat etiam gradum genericum corporis et substantiæ, quia mutato gradu specifico, non potest genericus manere idem qui antea erat, quælibet enim species contrahit genus, et multiplicat, atque adeo distinctum reddit gradum genericum in se quam erat in alia specie. Ergo gradus genericus corporis, qui erat in specie viventis, vel animalis, eo mortuo, removetur, et aliud corpus est in specie de novo producta, ergo non remanet forma eadem corporis, quæ antea erat, si quidem ad hoc solum posset remanere, ut daret idem esset corporis. Nec obstat quod videtur manere, idem corpus in mortuo, in vivo cum eisdem accidentibus. Hoc enim est pingui fibra



judicare de veritatibus philosophicis solum ex cortice sensuum. Nam si remanet eadem forma corporis in animali, et in cadavere mortuo, etiam remanebit eadem forma corporis cum ex cadavere fit ignis, vel terra, aut sanguis, nec enim est major ratio in uno quam in alio, et sic nihil speciale adducitur in argumento de ossibus, et reliquiis sanctorum, sed idem dicere possunt de omni corpore in quod fit transmutatio. quod remanet eadem forma corporis in omnibus, quod satis absurdum est. Dicitur tamen illa caro, vel corpus pertinere ad talem sanctum, quia manet eadem materia prima, et habet ordinem ad resurrectionem faciendam in eodem corpore cum eadem anima, ut dicit S. Thomas III par. quæst. L, art. II ad II.

Tertia: Quod in canonizatione sanctorum pie creditur quod Ecclesia errare non possit, respondetur hoc esse valde probabile, et commune (licet alii teneant esse omnino certum, ita ut oppositum sit hæresis) et hanc opinionem tenent Bagnez 2-2, quæstion. I, artic. x, in commentariis brevioribus, dub. VII; Torres 2-2, disput. XVI, dub. III; Pegna I p. directorii, quæstion. XVII, in fine; Cano, lib. v, de locis, capit. v; Covarruv, libro primo variarum, capit. x, numero XIII; S. Antoninus, I part. tit. XII, capite VIII; Turrecremanta, in tractatu de Ecclesia, capite LI; Silvester, verbo canonizatio, alique plures. De hoc autem agemus 2-2, tractatu de potestate Papæ.

Quarta: Quod non potest aliquid misceri calici consecrato. De hac quæstione aliud est tractare quid liceat vel expediat, aliud quid sequatur ex tali mixtione, an scilicet species corrumpantur facta mixtione, vel non. De hoc secundo agit S. Thomas, III p. quæstione LXXVII, artic. VIII, et quolib. x, artic. III et in IV

distinct. XII, quæst. I, artic. II, quæst. VI, et resolvit quod ad commixtionem alterius liquoris corrumpuntur species, vel in totum, si totum perfundatur, vel in partem, si pars. Cæterum an hoc liceat, vel non liceat, ibi non tractat, nec video quid contra praxim Græcorum statuatur D. Thomas.

#### ARTICULUS V.

*Quæ ad veram intelligentiam, et disciplinatum D. Thomæ conducunt?*

Eam sibi apud omnes fideles auctoritatem, et amorem D. Thomas conciliavit, ut fere nullus sit, qui ejus nomen, sanctitatem, doctrinamque non admiretur, discipulatumque non ambiat. Quibus certe verba Urbani V, in sæpe citata epistola ad Tolosanum proponenda sunt; ut ex eis facile discerni possit quantum et ad quid veri Div. Thomæ discipuli in ejus defendenda, et sequenda doctrina teneantur. « Tenore præsentium, inquit Pontifex, vobis injungimus, ut ipsam Div. Thomæ doctrinam tamquam veridicam, et catholicam sectemini, ipsamque totis viribus ampliare studeatis. » Duo ergo conditiones sunt (ad quas cæteræ reducuntur) quæ verum S. Thomæ discipulum constituunt. Prima, sectari ejus doctrinam ut veridicam et catholicam. Secunda, eam totis viribus ampliare. In neutra conditione exigit Pontifex ut eam, aut plene intelligamus, aut in nullo ab ea discedamus, hoc enim non est conditio discipulatus, sed finis, ad hoc enim tendimus per hujus doctrinæ disciplinam, ut ad ejus veram intelligentiam perveniamus. Verum tamen hoc ex munere potius Dei habetur, quam ex conditionibus discipulatus. Nam et Ecclesia hoc orat a Deo, ut det nobis ea, quæ Div. Thomas docuit intellectu conspi-

cere. Non ergo desinit verus esse Thomista, qui non in omnibus de facto assequitur mentem doctoris sancti eumque intelligit. Nam et propriæ mentis infirmitas, et doctrinæ profunditas non semper id patitur. Sed tamen qui Thomisticum nomen profitetur, saltem illa duo observare debet, scilicet sectari doctrinam ejus, et ampliare, aut in amplificationem totis viribus incumbere.

Sed quia in hoc ipso stare potest difficultas quia multi possunt sibi persuadere, et intelligere, quod sectantur, et ampliant doctrinam D. Thomæ, alii e contra sibi persuadent se potius melius illum intelligere, et explicare, et consequenter ampliare, atque ita de intelligentia dissensio sit, et contradictio; unde ergo judicari poterit, quis verius, et proprius Div. Thomæ sectator sit? Præsertim cum in multis locis D. Thomæ doctrina varias suscipiat intelligentias, in aliis vero nondum disputationibus, ita sit eventilita, ut possit ad vivum mens ejus penetrari, aut non impune deseri, sicut et a multis etiam Thomistis deseritur. Ad hoc ergo dignoscendum nonnullis possumus indiciis uti, quibus conditiones veri et proprii discipulatus s. doctoris manifestari poterunt, et discerni.

Primum sit, ubi evidens et clara ratio manifestat, quæ sit mens D. Thomæ ut illam sectemur, aut evidens impugnatio qua ea rejicitur, optimum signum intelligentiæ Div. Thomæ et discipulatus ejus est, continuatio, et adhæsiō ad illos, qui per successionem temporum discipuli ejus habiti sunt, ejusque doctrinæ adhæserunt. In discernendis enim generibus, et familiis, maximum locum et vim probationis habet continuata successio. Unde si a tam multis annis, et ab ipso D. Thomæ tempore discipuli ejus habiti sunt, qui sic illum intellexerunt, et secuti

sunt vestigia ejus, sicut Hervæus, Carpeolus, Cajetanus, Ferrariensis Victoria, Soto, Flandria, et alii similes, ergo potius habendi sunt ut discipuli D. Thomæ ac veri Thomistæ qui sub istorum linea, et successionē militant D. Thomæ quam qui hos impugnando, aut emendando, aliam intelligentiam se invenire gloriantur. Certe ut recte observavit Tertullianus, non alio modo præscribitur a catholicis contra hæreticos circa legitimam Scripturæ intelligentiam, quam ostendendo in nobis continuatam successionem vera traditione fidei, et cum Ecclesiis ab Apostolis fundatis. « Omne enim genus, inquit Tertullianus, libro de præscriptionibus, c. xix, ad suam originem censeri necesse est. » Et inde probat illas esse habendas legitimas Scripturas, et non adulteratas, quæ successionē Ecclesiarum per manus devenerunt ad nos: « Ut proinde, inquit, c. xxi, constet omnem doctrinam quæ cum illis Ecclesiis apostolicis matricibus, et originalibus fidei conspirat, veritati deputandum. » Sic ergo ex origine maxime, census esse Thomistarum constat, ibi enim potius veram, et non adulteratam ejus intelligentiam esse dicemus, ibique verum Thomistarum nomen censeri, qui a tempore D. Thomæ per successionem, semper ut ejus legitimi discipuli habiti sunt; et ita qui eidem successioni nunc aggregantur, et sub ea militant, inter D. Thomæ discipulos non immerito censendi sunt. Qui vero inde exorbitant, aut intelligentiam illam sic communiter per tot annorum successionem receptam convellere nituntur extra census istum, et genus sunt.

Dices: Illi qui intra talem successionem discipuli D. Thomæ censentur, aliquando ipsum deserunt, ergo et nunc licebit veris ejus discipulis aliquando ipsi non adhærere,



Fateor aliquos sic discessisse, sed in hoc esse attendendam differentiam, nam aliqui fortasse discesserunt impugnando, seu contradicendo, et hi quantum ad hoc discipuli non fuerunt D. Thomæ, magis autem abierunt retro. Alii non contradicendo, vel impugnando, sed aut non assequendo, aut sub aliqua apparenti ratione putando se intelligere, vel explicare mentem s. doctoris, cum in re non ita esset quia fortasse res ipsa sufficienter non erat ventilata, et disputationibus discussa, et consequenter neque mens Div. Thomæ clare constabat, in quo non discipuli nomen amiserunt, licet imperfectiori modo ipsius doctrinam sint secuti. Nec tamen ob hoc successio ipsa doctrinæ Div. Thomæ tradenda interrupta est, quia neque hoc omnes fecerunt, neque in multis, sed paucis sic defecerunt, et fere semper conati sunt ad meliorem Div. Thomæ explicationem quam potuerunt, et quod uni notum fuit, alius melius intellexit, sicque nunquam defuit vera tradendæ doctrinæ successio, licet in hoc vel illo aliquis defectus, vel imperfectio inventa sit in hac parte.

Secundum signum, seu indicium sumitur ex ipso stylo, et modo procedendi circa doctrinam s. doctoris. Qui enim non ad hoc præcipue laborat, ut ejus doctrinam defendat, et difficultates evincat, sed potius excusationes captat deserendi ipsum nec multum curat de ejus explicatione, et sensu indagando, non legitime et sincere se exhibet Sancti Thomæ discipulum. Itaque affectus ipse ad S. Thomæ doctrinam, et conatus, ac labor in defendendo, et ampliando, maximum signum est veri discipulatus, etsi aliquando ex infirmitate propria ac profunditate difficultatum, non plene intelligatur, aut etiam declaratur. Ubi autem languet iste conatus, et affectus, et

minus sollicitat cura de explicando sensu doctoris, parum etiam curatur de nomine discipuli ejus. Ratio vero hujus est, quia tales non student totis viribus ejus ampliare doctrinam, magis autem excusationes habere volunt in deserendo ipsum. Hoc autem est quod Urbanus v, secutoribus doctrinæ D. Thomæ maxime commendat: « Ut ejus, inquit, doctrinam studeatis totis viribus ampliare. » Nemo autem totis viribus ampliat, qui excusationes præ se fert non sequendi. Propter hoc, qui militiæ discipulorum D. Thomæ nomen dat, ex affectu ad ipsum s. doctorem, et ad ejus doctrinam probari debet, hoc enim prius curandum est ut amemus auctorem cujus sequi doctrinam desideramus, Pulchre Augustinus, libro de utilitate credendi ad Honoratum, cap. vi, tomo vi: « Agendum, inquit, prius est ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames, et hoc agendum quovis alio modo potius quam exponendis eorum sententiis, ac litteris. Propterea quia si Virgilium odissemus, imo si non eum prius quam intellectus esset, majorum nostrorum commendatione diligeremus, nunquam nobis satisfaceret de illis ejus quæstionibus innumerabilibus, quibus grammatici agitari, et perturbari solent. Nec audiremus libenter qui cum ejus laude illas expediret, sed ei faveremus, qui per eas illum errasse, ac delirasse conaretur ostendere. Nunc autem cum eas multi, ac varie pro suo quisque captu aperire conentur, hic potissime plauditur, per quorum expositionem melior invenitur poeta, qui non solum nihil peccasse, sed nihil non laudabiliter cecinisse, ab eis etiam qui eum non intelligunt, creditur. » Ita Augustinus, quæ mirifice nostro deserviunt proposito, ut videlicet prius hoc verus D. Thomæ discipulus agat, ut non solum non eum oderit, sed etiam

quovis alio modo quam exponendis ejus litteris, ac sententiis. Deinde vero ille s. doctoris præcipue discipulus demonstrabitur, per quem potissimum ejus doctrinæ applauditur, et per cujus expositionem melior invenitur, ita ut non solum nihil peccasse, sed nihil non laudabiliter cecinisse, etiam ab his a quibus non intelligitur, credatur. Si enim hoc in sectatoribus Virgilii communiter acceptum fuisse, Augustino non displicet, quomodo in D. Thomæ sectatoribus displicebit? Aut quomodo inter discipulos ejus numerari poterit, qui ad hoc conatur, ut in aliquo defecisse s. doctorem, aut indefensabilem doctrinam habuisse demonstraretur? Melius est ut credatur laudabiliter cecinisse, etiam in his in quibus non intelligitur.

Tertium signum sit, si in exponenda mente s. doctoris ejus major gloria, et claritas quæritur non propriæ opinionis, aut opinionum plausus, et novitas; certe hoc certissimum indicium est veri, ac sinceri ejus discipuli. Nam ut optime Bernardus, serm. xiii, in Cantica admonet: «Fidelis revera famulus es, si de multa gloria Domini tui, etsi non exeunte ex te, saltem transeunte per te, nil suis manibus adhærere contingat. Tunc juxta mandatum Domini lux tua lucet coram hominibus ad glorificandum non te, sed Patrem qui in cœlis est.» Ergo verus D. Thomæ discipulus, et minister, non suam in doctrina sed illius satagat statuere. Alioquin non est totis viribus D. Thomæ doctrinam ampliare, sed opinionem propriam, sed plausum, sed gloriam. Unde jure illi inter D. Thomæ sectatores numerari poterunt, qui doctrinam ejus non suam totis student viribus ampliare. Quod si solum quis sequitur D. Thomam, quando suæ consentit doctrinæ, et solum superficialiter, et perfunctorie curat de

mente D. Thomæ explicanda, hic ex ipsa sua intentione judicatus est, quia se ipsum primo loco ostentare cupit, non illius gloriam propalare. Quare ille ex corde, et veritate discipulus ejus est, qui de sancti doctoris gloria, et amplificatione doctrinæ sollicitus, non propriam claritatem quærit, sed Magistri.

Quartum signum sumitur ex ipso modo defendendi doctrinam S. Thomæ. Nam qui vere, et sincere discipulum se ejus profitetur, non solum sequitur eum, aut convenit cum ipso in conclusionibus quas docet, sed etiam rationes ejus non rejicit, sed explicare, et declarare studet, etsi quæ loca videntur contraria concordare et exponere. Hoc enim modo maxime procuratur ampliatio doctrinæ D. Thomæ. E contra vero non curare multum de rationibus D. Thomæ, non de locis contrariis concordandis, ac denique relictis locis ubi clare, et expresse rem tractat, vindicare mentem D. Thomæ, ex aliquibus locis obscurioribus, aut ubi obiter, et per transennam de re aliqua agitur non est se discipulum D. Thomæ exhibere. Ratio est quia qui conclusiones D. Thomæ acceptat, sed rationes respuit, hoc ipso fatetur ipsum sine sufficienti fundamento, et ratione docuisse, nec se exhibuisse magistrum, et doctorem, quia non probavit quæ dixit. Quomodo ergo discipulus ejus erit, qui rationes ejus contemnit, quomodo in magistrum eum habebit, et tamquam unum de primis, et principibus doctorum venerabitur, cujus rationes despicit? Sine ratione autem non est scientia nec doctrina, ergo non vult in scientiæ magistrum habere, quem non vult in rationibus quibus docet ipsum approbare. Hoc autem non est ampliare doctrinam, est detruncare, et transmutare, ergo non est verus sectator D. Thomæ, nec qualem Urbani v exhortatio,



admonitioque desiderat. Eleganter Vincentius Lirinensis, libro adversus hæreses : « Ad profectum, inquit, pertinet, ut in semetipsa unaquæque res amplificetur, ad perturbationem [vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiæ ætatum, ac sæculorum gradibus intelligentia, sapientia, scientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem sensu, eademque sententia. » Et infra : « Fac est ut prisca illa cœlestis philosophiæ dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur, sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncantur, ut mutilentur ; accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. » Hæc vellem sibi ante oculos proponerent omnes veri sectatores, et discipuli D. Thomæ ut in scriptis disputationibus, in expositionibus, intendant in s. doctoris placitis lucem distinctionemque afferre, sed retinendo semper ejus doctrinæ plenitudinem, integritatem, proprietatem. Si autem ejus rationes non confirmantur, sed deseruntur, si tantum perfunctorie de ejus mente, sensuque explicando tractatur, si ea quæ sibi contraria videntur non concordantur, non enodantur, quomodo retinetur plenitudo, integritas, proprietasque doctrinæ ? Quod si non retinetur, quomodo totis viribus studetur ejus ampliacioni, quomodo veri sectatores sunt, qui hoc ministerium non implent ?

Quintum signum est, major unitas, et concordia in sequenda via et doctrina D. Thomæ. Etenim divisio in doctrina semper de veritate suspecta est : « Vera autem sapientia, ut inquit Dyonisius, iv capite de divinis nominibus, est a multis opi-

nionibus convertens, et ad unam veniam, et uniformem congregans cognitionem, et uno unitivo lumine complens. » Super quæ verba D. Thomæ, lect. iv, in cap. iv de divinis nominibus : « Illi, inquit, qui cognoscunt veritatem, conveniunt in sua sententia, sed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores. » Quare ubi major est unio in sequenda doctrina D. Thomæ ibi major est dispositio ad ejus assequendam veritatem, et sic ibi apertius est signum sincerioris discipulatus D. Thomæ.

Nec obstat, quod inter multos etiam Thomistarum tam antiquos, quam recentiores hæc desideratur unio, et concordia, et multæ divisiones reperiuntur in ejus mente explicanda, ergo semper restat eadem difficultas in discernendis verioribus sectatoribus Div. Thomæ. Sed respondetur ut nihil in hac corruptibilium rerum serie est undequaque perfectum, ita neque inveniri hanc unionem, et concordiam ab omni scissura, et divisione liberam, præsertim anteriori tempore. Cæterum illud pro signo, et indicio legitimi, ac sinceri discipulatus D. Thomæ accipimus, non ubi absoluta et perfectissima unitas et concordia, sed ubi major sit conatus, et studium ad illam promovendam, et conservandam adhibeatur, nam ut recte Tertullianus dixit libro de præscriptionibus, capite xxviii : « Quod apud multos unum invenitur non est erratum, sed traditum. » Et in schola Thomistarum ad unitatem doctrinæ saltem in non obvian-do neque contradicendo Div. Thomæ menti quantum fieri potest studium opponitur ; ex hoc enim maxime pendet ampliatio, multiplicatioque doctrinæ ejus, quam tantopere Urbanus Pontifex commendat. Ut enim in simili ponderat Cajetanus super capite xvii Joan-

nis ad illa verba : *Ut credat mundus quia tu me misisti*: « Fructus, inquit, unitatis Christianorum in Deo Patre et Jesu propagatio fidei ad universum mundum, ut intelligamus extensionem fidei, non tam fieri prædicatione quam virtute unitatis Christianorum in Deo et Jesu, videns enim mundus Christianos unum esse fide, spe, et charitate moribusque secundum Deum et Jesum, movetur ad credendum. Experientia autem testatur verum esse quod dicit Dominus, quia ex quo Christiani parum, aut nihil sunt unum in Jesu et Patre, non extenditur fides Christi, sed continue diminuitur.» Ita Cajetanus, et proportionaliter explicari potest cuicumque doctrinæ, quæ existimatur vera. Ex unitate enim eorum qui eam sequuntur, sequitur extensio ejus, ex divisione vero diminutio, ut proinde appareat nihil ad diminuendam D. Thomæ auctoritatem ita efficax inveniri, quam in varias divisiones, ejus sensum dissecare; e contra vero nihil ad ejus doctrinæ ampliationem, extensionemque ita

conducere, quam unitas, et concordia in ejus mente, sensu que explicando, et sequendo.

Hæc omnia dicta sint non alicujus livore vel invidia, nec personas aliquas respiciendo, sed in communi, profitentes non sic doctrinæ D. Thomæ nos adhærere, quod aliorum doctorum scholas non amemus, et excelsos viros qui in verbo gloriæ floruerunt, et florent, etiam si a Div. Thoma discedant, non veneremur. Nam ut præclare idem s. doctor docet ex Aristotele XII metaphys. lect. IX in fine : « In eligendis opinionibus, vel repudiandis, non debet homo duci amore, vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adjuverunt: sed tamen oportet nos persuaderi a certioribus, id est, sequi opinionem eorum qui certius ad veritatem pervenerunt. » In hac ergo Div. Thomæ admonitione quiescamus.

FINIS.



## QUÆSTIO PRIMÆ.

# DE SACRA DOCTRINA

### QUALIS SIT, ET AD QUÆ SE EXTENDAT.

#### EXPLICATIO, ET SUMMA TEXTUS D. THOMÆ IN HAC QUÆSTIONE.

Quid nomine sacræ doctrinæ intelligat D. Thomas dicemus in disputatione secunda præliminari. Sufficit in præsentì advertere, quod nomine doctrinæ, et disciplinæ intelligit Aristoteles primo post. cap. 1. lect. 1, apud D. Thomam : « Cognitionem probativam alienius, sive scientiæ, sive probabiliter. » Et eodem modo sumit D. Thomas in præsentì doctrinam non pro ipsa cognitione fidei, quæ solum præbet principia huic scientiæ, sed de cognitione probativa, et quæ deducit aliquas conclusiones, et hæc vocatur theologia. Sed utitur nomine doctrinæ in genere, quia de hac doctrina inquiri postea an sit scientia, vel non; speculativa, vel practica, etc. et ideo non debuit uti nomine scientiæ, quia sic præsupponeret id quod debebat inquirere.

In toto textu hujus quæstionis tractat D. Thomas duo principalia. Primo, qualis sit ista doctrina, seu scientia. Secundo, ad quæ se extendat. Et quantum ad primum, qualitas istius doctrinæ consideratur ex quinque præcipuis conditionibus ad eam requisitis. Prima est utilitas, seu necessitas hujus doctrinæ, quod pertinet ad quæstionem an est. Secunda est certitudo qua discernitur ista doctrina ab opinione, et cognitione incerta, et constituitur in ratione scientiæ, pertinetque quasi ad genus remotum. Tertia pertinet ad genus magis propinquum, an videlicet sit practica, vel speculativa. Quarta pertinet ad differentiam specificam, an sit una specie, et an sit sapientia. Quinta pertinet ad modum procedendi an sit argumentativa. De primis quatuor conditionibus agit D. Thomas sex prioribus articulis, de quinta autem in articulo octavo.

Quantum ad secundum, considerat subjectum istius doctrinæ, quod est Deus, tam quoad ea, quæ se habent ut conclusiones, et se habent ut objectum theologiæ, quam quoad ea, quæ se habent ut principia, et continentur ut credita in sacra Scriptura. Et de subjecto circa quod theologia versatur, agit articulo septimo, ostendens quod est Deus, et quidquid ad Deum dicit ordinem. De principiis vero scilicet de contentis in sacra Scriptura, et de ejus sensibus ac metaphoris, ut inde nobis constare possit quidnam liquido de fide et litteraliter sit contentum in Scriptura, agit articulo nono et decimo.

### ORDO DISPUTANDI IN HAC QUÆSTIONE.

Circa hanc quæstionem primam duas præliminares disputationes instituemus : primam circa principia theologiæ : secundam circa ipsam scientiam. Sunt autem principia theologiæ res credite per fidem,

quæ licet certitudine supernaturali credantur a fidelibus, tamen respectu infidelium, et eorum qui a fide deficiunt, opere præmium est ipsa principia in initio ipso et limine theologiæ defendere, eorumque cer-

titudinem explicare : vacillante enim principiorum firmitate, tota scientia nutat. Et ideo, ut juxta Apostolum possimus exhortari, et eos qui contradicunt arguere, paratique simus reddere omni poscenti nos rationem, præmittenda fuit hæc prima disputatio de certitudine principiorum theologiæ, ut defendamus fidei nostræ firmitatem contra omnes, qui in ipsam volunt prævalere.

## DISPUTATIO PRIMA.

### DE CERTITUDINE PRINCIPIORUM THEOLOGICÆ.

I. *Lex Domini immaculata* (inquit propheta, Psal. xviii) *convertens animas, testimonium Domini fidele, sapientiam præstans parvulis; justitiæ Domini rectæ lætificantes corda, præceptum Domini lucidum illuminans oculos.* In his verbis aperte demonstratur fidei nostræ certitudo, et excellentia super omnes doctrinas, et leges : et denotatur triplex ejus conditio ad convincendum triplex genus infidelium, scilicet paganorum, hæreticorum, et Judæorum. Nam in illis primis verbis : *Lex Domini immaculata convertens animas*, ostenditur contra paganos excellentia legis, et Scripturæ divinæ respectu omnium aliarum legum, quia nulla est ita immaculata, nec interiora animæ sic attingens sicut lex Domini, ut egregie advertit D. Thomas super hunc ipsum Psalmum xviii. In illis autem verbis : *Testimonium Domini fidele, et justitiæ Domini rectæ*, agitur contra Judæos, quibus oportet ostendere fidele fuisse promissum divinum, et testimonium ejus impletum de adventu Messię, et quod cessaverunt justitiæ carnis, quæ erant cæremoniæ veteris legis, et successerunt justitiæ lætificantes

corda. Denique, in ultimis verbis : *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos*, agitur contra hæreticos, qui se illuminatos dicunt non ex Domini præcepto, et obedientia fidei, quæ per Ecclesiam nobis proponitur, sed ex proprio spiritu, et electione propriæ voluntatis, cum tamen in præsentī non propria voluntas, sed præceptum Domini dicatur illuminare oculos. Contra hæc ergo tria infidelium genera ostendendum est, principia nostræ theologiæ, quæ sunt veritates traditæ a fide, esse omni alia doctrina certiora, et sic manuducemur, tum ad ipsas res fidei acceptandas, tum etiam excitabimur ad defendendas.

### ARTICULUS PRIMUS.

*Ostenditur contra paganos fidem nostram esse aliis omnibus certiorē.*

*Lex Domini immaculata convertens animas*, Psalm. xviii.

*Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non sicut lex tua*, Psal. cxviii.

*Non doctas fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri virtutem, et præsentiam*, II Petri I.

II. Principio oportet advertere eum qui contra paganos disputaturus est, et fidem prædicaturus nullatenus præsumere debere, quod ratione et discursu poterit eos convincere, et demonstrare ea quæ fidei sunt, in hoc enim ut optime advertit D. Thomas I p. q. xxxii, art. I et I contragent. cap. III, multum fidei derogaretur, tum quia cum res fidei sint ita excelsæ quod omnem intellectum creatum superant, non possunt humana ratione, quæ valde infirma est comprehendī, et demonstrari, tum quia cedit in derisum, et



contemptum fidei, si videant gentiles nos non inducere rationes cogentes, intelligent enim, quod solum propter illas rationes credamus.

III. Secundo, oportet advertere quod prædicatio fidei duplici via solet introduci. Primo, per modum extraordinarium, et superiorem, videlicet per miracula juxta illud I ad Corinthios II: *Sermo meus, et prædicatio mea non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus, et virtutis.* Sed hoc utendum non est communiter, et ordinarie nisi aliquis senserit specialem motionem Spiritus Sancti, alioquin magno periculo fidem exponet, si temerarie præsumat miracula velle facere in confirmationem fidei, et non faciat. Fuit autem frequentior principio Ecclesiæ ista prædicatio fidei per miracula, quia tunc primo plantabatur in mundo, et ideo non erat præsumptionis, sed necessitatis postulare a Deo crebra ista miracula, ut sic posset fides publicari, et manifestari juxta illud Actorum IV: *Et nunc Domine da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo quod manum tuam extendas ad sanitates, et signa, et prodigia fieri per nomen sancti Filii tui Jesu.* Hæc erat tunc Ecclesiæ oratio. Cæterum nunc postquam Ecclesia post tot miracula, et testimonia radicata, et fundata est in fide non sunt quærenda nova miracula, neque singulis diebus innovanda ad credendum, ne forte audiamus illud Christi Domini Matth. XII: *Generatio mala, et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ prophetæ.* Quare sufficiunt nobis signa, et miracula præterita quorum virtute Ecclesia fundata est, et tot sæculis conservata, ut ea ulterius iterare necesse non sit cum in suo effectum appareant evidenter, id est, in conversione, et conversatione fidei in tot gentibus, et populis, ut optime in-

quit D. Thomas, I contra gent. c. VI.

IV. Relicto ergo hoc prædicationis modo extraordinario, et præter regulas communes, et assumendo solum signum Jonæ prophetæ, id est, miracula jam præterita, et doctrinam prophetarum, atque Apostolorum, secunda et ordinaria via prædicandi, et defendendi fidem contra paganos est per viam persuasionis, et disputationis. Contra sapientes enim, et majores inter gentiles disputatione procedendum est, ut inter fidem nostram, et eorum sectam excellentia doctrinæ nostræ demonstraretur. Erga minores autem et simpliciores persuasionem utendum est per varias similitudines, exempla, et parabolas, per promissiones vitæ æternæ, terroresque damnationis perpetuæ, et alia similia, nam et de ipso Domino dicitur Matth. XIII: *Quod in parabolis loquebatur ad turbas, sine parabolis non loquebatur eis.* Quamvis autem juxta singulas sectas specialiter disputandum sit juxta speciales errores, qui in tali secta docentur, de quibus in variis materiis theologiæ agendum erit, nunc solum in generali proponendæ sunt nobis viæ, quibus fidei nostræ excellentia respectu omnium aliarum sectarum ostendi potest, præsertim disputando cum sapientioribus gentiliis, qui si reducuntur ad fidem facile cæteros simpliciores reducent. Maxime autem curandum est, ut dixit Div. Petrus ad Clementem, ut refertur in libro primo recognitionum: « Ut fides de Christo possit omni cum examinatione probari, et cum eum cognoverint de reliquo cuncta ei credantur, nec ultra discutere eum per singula, quæ docuerit, sed habere firma, et sancta, quæ dixit. » Quibus verbis docemur non esse laborandum in singulis articulis fidei discutiendis pro prima prædicatione gentilium, sed maxime probandum de Christo, et de ejus fidei

fundatione, inde enim facile constabit omnia alia esse credenda, quæ ipse dixit.

V. Igitur triplici medio potest generaliter probari excellentia nostræ fidei contra paganos. Primo, per viam negationis, scilicet solvendo rationes, quibus nostram fidem impugnant, et impossibilem reputant juxta illud I Petri III : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est spe.* Hoc enim nulli alteri doctrinæ contingit, quod scilicet doceant aliqua excedentia cursum ordinarium causarum naturalium, et tamen possit de omnibus illis reddere rationem et defendere quod non sit impossibile sicut fit in fide nostra per totam theologiam, quæ ad hoc præcipue, dirigitur, et ideo inquit D. Thomas, quæstione XXXII citata, quod ad fidem sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides, de quo etiam videri potest prima parte, quæstione prima, articulo octavo. Secundo, potest procedi per rationes positivas. Nam vel gentiles errant in his, quæ naturaliter de Deo demonstrantur, ut quod sit unus, quod actus purus, infinitus, etc. et tunc per rationes naturales docendi sunt etiam per demonstrationem, ut ex unde facilius manuducantur ad credenda ea quæ sunt fidei sicut Paulus, Actorum XVII cum Areopagi disputaret de fide nostra coram philosophis, prius per rationem naturalem et discursum probavit dari unum Deum ejusque immensitatem, deinde manuduxit eos ad mysterium resurrectionis in Christo. Si vero gentiles in his quæ Dei sunt non errent, non oportet in hoc laborare, sed ex his quæ per naturalem rationem de Deo sentiunt possunt persuasive deduci ad ea, quæ fides de Deo tradit. Et potest excellentia nostræ fidei ab effectibus ostendi, ut a miraculis, puritate, sapientia, in-

tegritate, etc. et e contra aliarum sectarum potest ostendi, vel impuritas, vel ignorantia, vel imperfectio. Tertio, potest procedi contra gentiles per similitudines, et exempla, quibus res fidei fiant percipibiles, licet non demonstrabiles sicut docet D. Thomas I contra gentes, c. VIII, quod humana ratio ad cognoscendam fidei veritatem ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere, quæ tamen non sufficiant ad hoc quod prædicta veritas quasi demonstrative, vel per se intellecta comprehendatur, utile tamen est ut in hujusmodi rationibus quarumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi, vel demonstrandi præsumptio, quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est.

#### CIRCA PRIMUM MEDIUM.

VI. Ad solvendum rationes quæ in particulari possunt fieri contra singula mysteria nostræ fidei ab infidelibus, sufficiens ea, quæ in singulis materiis theologicis ubi agitur de istis mysteriis fidei tractabuntur, et a D. Thoma latissime adducuntur in libris contra gentes. Possumus tamen ex hoc formare rationem ad probandum excellentiam nostræ fidei contra paganos, et infideles in hunc modum. Quæcumque alia secta, seu doctrina infidelium, si aliquid docet de rebus divinis præter id quod ex naturalibus effectibus, et per philosophiam de prima causa demonstrative cognosci potest, labitur in fabulas, et res indefensabiles, et ridiculas secundum lumen naturæ : nostra autem fides plura docet excedentia captum humanum, et tamen omnia defendere potest, ita



ut non e contradicant principiis luminis naturalis, ergo sola fides nostra excellit supra omnem aliam doctrinam, et efficitur digna creditu supernaturali modo. Major in primis asserta est a Christo Domino, Joan. x : *Omnes quotquot venerunt fures sunt, et latrones*. Quod non essent si veritatem attigissent in his, quæ ad Deum pertinent. Et Psalm. cxviii : *Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non sicut lex tua*. Et hoc constat, quia omnes aliæ doctrinæ vel cognoscunt unum Deum æternum, et infinitum sicut ex effectibus naturalibus demonstrari potest, vel non? Si hoc secundum, ut plerique ex gentilibus etiam philosophis senserunt existimantes dari plures deos manifeste errant etiam in naturali scientia, et docendi sunt, antequam fides supernaturalis eis proponatur de errore in philosophia naturali circa cognitionem Dei, de quo videri possunt quæ adduximus circa viii, physicorum, q. xxiv, et attingemus circa quæstiones ii D. Thomæ et alias sequentes. Si vero dicatur primum sicut revera multi antiquorum philosophorum cognoverunt dari unum solum Deum, ut videri potest apud Cyrillum, lib. i in Julianum; Clementem Alexandrinum, oratione exhortatoria ad gentes; Lactantium, lib. i divinarum institutionum, c. vi; Theodoretum, lib. ii Græcarum affectionum, et consuli etiam potest Seneca in libro de providentia, et lib. i naturalium quæstionum, et in epistolis ad Lucillum, et Cicero, libro de natura deorum, et alii apud Eugubinum, lib. iv de perenni philosophia, et manifeste deducitur ex illo Roman. i : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt*. Plures tamen ex his

philosophis circa ea quæ ad Deum pertinent erraverunt sicut Aristoteles posuit mundum esse creatum ab æterno, et Deum agere ex necessitate naturæ. Alii Deum corporeum fecerunt. Plures circa finem ultimum hominis omnino erraverunt ponentes beatitudinem in corporalibus fortunis, vel deliciis, ut etiam posuit secta Mahumetanorum, quam multas fabulas immiscuisse docet D. Thomas i contra gentes, cap. vi, et videri potest Damascenus, libro de hæresibus in fine; Euthymius in Panoplia, ubi plures de hac secta fabulas recenset: et eodem modo apud infideles, quibus nunc prædicatur fides, ut apud Indos, et Sinas, aliasque nationes mille figmenta, et fabulæ reperiuntur in his, quæ docent de diis suis, sicut etiam fuerunt multæ fabulæ apud Græcos, et alios gentiles, qui multa commentitia, et fabulosa de diis scripserunt. Unde non fuit secta aliqua, quæ etiamsi unum cognoverit non multa fabulosa, et indefensabilia miscuerit, aut circa ea, quæ Dei sunt, aut quæ ad mores hominum pertinent.

VII. Minor vero argumenti facti, quoad scilicet fides nostra sufficiat se defendere, et reddere rationem de his quæ docet, constat ex tota theologia ubi redditur ratio, et defenditur a calumniis, quidquid fides circa mysteria divina proponit, præsertim in difficilioribus articulis Trinitatis, incarnationis, eucharistiæ, et similium; cum hæc omnia regulentur penes infinitatem naturæ divinæ ejusque omnipotentiam, et amorem, ac benignitatem erga suas creaturas, et sic fides nostra non destruit lumen naturæ, sed perficit, et elevat ad sentiendum de Deo, et ejus operibus multo altiori modo, quam limitata, et constricta natura creaturarum postulat. Unde ipsum lumen naturæ manifeste docet, quod cum Dei potentia sit infinita plus in

illa latet, quam nos possimus apprehendere, et sic sublimiori, et ineffabili modo sentiendum est de his, quæ Deo attribuuntur, et conveniunt, quam de his, quæ creaturis, cum illa natura sit infinita, ista finita; in his autem, quem pertinent ad ultimum finem, et beatitudinem hominis congruentissime ad lumen naturale ostendit nostra fides, nullo modo posse consistere in aliqua re hujus vitæ, tum quia plena est miseriis, et sic nihil est in illa felicitatis perfectæ; tum quia etiamsi omnibus bonis abundaret, tamen morte ipsa finitur; tum denique quia beatitudo debet pertinere ad excellentiorem partem hominis, quæ est intellectiva, cum beatitudo sit maxima hominis perfectio, intellectus autem maxime perficitur in abstractione a rebus materialibus, cum ipse spiritualis, et immaterialis sit, unde oportet beatitudinem inveniri potius in alia vita post mortem ubi intellectus est liber ab ista corruptione, et materialitate. Unde consequens est optime docere nostram fidem, id quod infidelibus, et paganis durissimum est credere, scilicet omnia hujus vitæ deliciosa, et appetibilia contemnenda esse, cum maxime impediunt, et intrincent hominem in his, quæ ad operationem intellectus, et spiritus pertinent, et ridiculum sit temporalibus inhærere omittendo æterna, seu immaterialia, et spiritualia, in quibus perpetuo vivendum est post hanc vitam.

## CIRCA SECUNDUM MEDIUM.

VIII. Rationes positivæ quibus res fidei possunt ostendi, et explicari infidelibus sunt in duplici genere; quædam versantur circa ea quæ præambula ad fidem, et naturali ratione de Deo demonstrantur, ut quod

Deus sit unus, et quod hominibus restet alia vita post mortem; nam quod Deus in quantum unus, et quoad ea quæ cognoscuntur de eo lumine naturali, se habeant ut præambula ad fidem, docet D. Thomas 2-2, q. 1, art. v, ad iii. In secundo ordine sunt rationes, quæ credibilitatem ipsam rerum fidei persuadent, licet veritatem ipsam de Deo non ostendant, sicut miracula, impletio prophetiarum, testimonia martyrum, et similia, quæ non sunt ratio formalis fidei, sunt tamen signa manifestantia credibilitatem fidei.

IX. Quantum ad primum, antequam fides proponatur infidelibus, prius convenit scire an errent circa ea, quæ ratio naturalis de Deo potest assequi. Quod si essent, existimando v. g. quod non est unus Deus, sed plures, aut quid simile, oportet prius ipsis demonstrare ex ipsa naturali ratione istas veritates; quamdiu enim ratio in naturalibus non est purgata, et recte disposita, fidei semina minus bene percipiuntur. Et hoc modo Pauli prædicationem fidei Atheniensibus proposuit, Actorum xvii, ostendendo prius ex naturali ratione dari unum Deum immensum, et supremum Dominum, nullis idolis, seu imaginibus similem, et deinde manuduxit ad res fidei, scilicet ad resurrectionem mortuorum, et finale iudicium, hæc enim maxime movent homines ad fidem amplectendam, quia sunt duo maxima bona, alterum timendum, scilicet iudicium, alterum desiderandum, scilicet resurrectio, et æterna vita. Similiter Beatus Petrus ut refert S. Clemens, libro iii recognitionum a providentia divina, ejusque rectitudine incæpit gentilibus prædicare. Unde optime Ambrosius, lib. vi in Lucam circa finem, titulo de eo quod Jesus præcepit, etc. « Nos, inquit, cum aliqui ex gentibus vo-



cantur ad Ecclesiam, ita præceptorum seriem formare debemus, ut primum unum Deum auctorem mundi omniumque esse doceamus in quo vivimus, et sumus et move-mur, ejus et genus sumus, deinde opinionem illam, quæ est de idolis destruamus, et quod non possit auri argentique, vel ligni materia vim habere divinitatis. Cum unum Deum esse persuaseris, tunc judicio ejus adstrues per Christum nobis salutem datam, incipiens ab illis quæ gessit in corpore, et ea divina describens, ut plus quam homo fuisse credatur, victam unius virtute mortem, mortuumque ab inferis suscitatum : paulatim enim fides crescit, ut cum supra homines fuisse videatur, Deus esse credatur. » Quapropter ministrum evangelii pro infidelibus oportet in his metaphysicalibus esse satis instructum, et demonstrationes istas scire, præsertim quæ pertinent ad manifestandam Dei unitatem ejusque perfectionem, de quibus agemus in hac prima parte a quæstione II, usque ad XI, et aliquid tactum est in VIII physi. et late. D. Thomas agit in toto primo libro contra gentes. Quod vero anima nostra immortalis sit, et post hanc vitam permaneat late ostendimus in libris de anima, q. IX, et D. Thomas ostendit in hac prima parte, quæst. LXXV et II contra gentes a capite LXIX, et ita circa ista duo principalia capita, scilicet unitatem Dei totius creaturæ auctoris, et immortalitatem animæ, oportet maxime laborare per rationem naturalem, prædicatorem evangelicum.

Quomodo vero ex his manuducantur ad ostendendam fidei nostræ excellentiam, non erit difficile intelligere, argumento deducto ex discursu Apostoli ad Rom. I ab illis verbis : *Revelatur ira Dei de cælo super omnem impietatem, et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in*

*injustitia detinent, quia quod notum est Dei manifestum est in illis.* Si enim semel cognoscimus etiam ratione naturali dari unum summum Deum omnis creaturæ auctorem, et similiter post mortem restare nobis aliam vitam, quæ perpetua est, et gubernationi etiam Dei subest, stultissimum est non acceptare illam legem, seu doctrinam tamquam inter cæteras excellentiorem, quæ de re adeo nobis necessaria sicut est de cognitione, et cultu istius summi Dei, et de felicitate, vel miseria vitæ illius perpetuo duraturæ principaliter curat, nosque instruit et admonet. Quod non faciunt aliæ sectæ quæ veritatem Dei in injustitia detinent, si quidem vel colunt idola, seu plures deos, et sic negant unum summum Deum, quod est contra rationem naturalem, ut ostendetur infra circa quæstionem II et XI D. Thomæ, vel non curant de his, quæ post mortem hominibus restant sicque non glorificent Deum, neque præmia ab ipso, neque pœnas expectantes, vel si aliquas pœnas, et præmia post hanc vitam fatentur, mille fabulis, et ridiculis narrationibus ea miscent, ut apud gentilium, et Mahumetanorum fabulas videre est, nec serio-sam rationem de his reddunt, sicut reddit lex nostra, quæ omnino rationabiliter, et pure circa illa loquitur, ut in his theologicis materiis, et præsertim tractando de visione Dei, et fine ultimo videbimus. Sed solum attendunt ad ea, quæ sunt præsentis vitæ, quæ omnia sunt fortunæ casuique subjecta, et communia bonis et malis; unde in his non potest poni præmium vitæ rationalis, et virtutis, sed magis vita ista est tempus exercendi merita, non habendi retributionem, quia brevissima et mille mutationibus subjecta.

XI. Quod si ista duo persuadentur paganis, scilicet de unitate summi Dei, et de immortalitate animæ, et

de vita, quæ nobis restat post mortem, facile possunt manuduci ad considerata alia attributa Dei, præsertim summam bonitatem, et misericordiam, quam etiam decet esse maxime communicativam, præsertim in duobus, scilicet in reparationis defectibus, et peccatis, et in manifestando se ipsum per visionem claram in quo consistit fructio ultimi finis, et sine quo nunquam creatura intellectualis poterit habere felicitatem, et beatitudinem. Et ex primo, scilicet ex reparatione defectuum, et peccatorum manuducimur ad considerandam maximam convenientiam incarnationis, quæ propter redemptionem generis humani facta est. Et ex secundo, manuducimur ad considerandam supernaturalem communicationem Dei in visione gloriæ, quam expectamus. Et ex his duobus mysteriis tamquam ex præcipuis dependent alia multa, quæ consequuntur, tum incarnationem ipsam, tum glorificationem ad quæ manuduci possunt infideles, ut cognoscant nihil absurditatis, et incongruentiæ esse in his mysteriis. Nam si semel intelligitur conveniens fuisse, ut ipse Deus assumeret naturam, et summo modo illi se communicaret propter redemptionem generis humani, et satisfactionem peccati, in primis ostendi potest nihil absurdi, et impossibilitatis apparere in hoc, quod persona Dei infinita, et quæ eminenter continet omnes subsistentias creatas naturam creatam terminet, et assumat, ut in III p. quæst. II et III ostenditur. Deinde, decuit valde, ut ille homo Deus divinis virtutibus maxime polleret, et simul abjectissima quæque pateretur, ut maximam Deo satisfactionem exhiberet, et nos viam humilitatis doceret, de quo D. Thomas III p. q. XIV et q. XL, art. III, et quæst. XLVI. Et ex primo oriuntur mysteria illa, quæ ad excellentiam

Christi pertinent, ut quod sit natu<sup>s</sup> de Matre Virgine, quod miracula tam multa fecerit, quod in eucharistia nobis se reliquerit, et multa alia. Ex secundo autem deducuntur omnia mysteria, quæ pertinent ad passionem, et mortem Christi, quam voluntarie assumpsit, et in se permisit propter satisfactionem pro offensa Dei, et reparationem totius generis humani : unde talis mors et passio, licet in se turpissima sit, et valde vituperabilis in ordine ad æstimationem hujus mundi, tamen propter talem finem assumpta, scilicet ob bonum totius humani generis, et summam Dei gloriam, maxime decet ipsum Deum, sicut maxime deceret aliquem regem exponere se periculo, et morti propter bonum reipublicæ. Et si hoc maxime laudaremus in rege, cur debemus vituperare in Deo : unde dixit optime Tertullianus II contra Marcionem : « Assumpsisse Deum quædam sibi indigna, nobis autem necessaria, et ideo jam Deo digna, quia nihil tam Deo dignum, quam salus hominis. »

XII. Quantum ad secundum, ea quæ credibilitatem nostræ fidei maxime persuadent ad duo capita reducuntur, scilicet ad puritatem doctrinæ, et virtutem miraculorum simul cum aliis circumstantiis, quas statim enumerabimus. Et quidem puritas doctrinæ, et rectitudo significatur, illis verbis : *Lex Domini immaculata convertens animas*, hoc enim, inquit D. Thomas super Psalmum XVIII, ponitur ad differentiam legis humanæ in qua quædam illicita permittuntur sicut usuræ, et prostibula, non enim potest omnia corrigere, sed lex Domini non est talis, sed est immaculata, id est, omnia mala excludens, Psal. XI : *Eloquia Domini, eloquia casta, argentum igne examinatum, probatum terræ, purgatum septuplum*. Et hoc patet manifeste, quia



propter quodlibet peccatum mortale, etiam in corde tantum commissum, docet pœnam æternam deberi, et propter veniale pœnas temporales, et sic: *Nullum innoxium derelinquit*, ut dicitur Num. xiv, et sic fides nostra non invaluit in mundo mala aliqua permittendo, vel delicias promittendo, sicut lex Mahumetanorum, et plurimum aliorum infidelium, sed resistendo appetitui temporalium, et ab his præsentibus avertendo, et solam rationem sequendo, quod est maximum signum veritatis, neque in alia secta etiam in prædicatione antichristi, qui tot portenta faciet, hujusmodi puritas doctrinæ reperiatur. Et hinc constat, quod sit convertens animas, quia non tantum ordinat de actibus exterioribus, sicut lex humana, sed etiam de interioribus, præcipitur enim Matth. v, non solum non occidere, sed etiam non irasci; non solum non adulterari, sed neque videre mulierem ad concupiscendum, et alia similia. Et sic tota prædicationis fidei, maxime ordinatur ad conversionem animarum, ut Actorum iii: *Pœnitementi igitur, et convertimini*, et Actorum xvii: *Et tempora hujus ignorantiae despiciens Deus nunc annuntiat hominibus, ut omnes ubique pœnitentiam agant, etc.* Quæ omnia non fiunt propter aliquod bonum corporale, aut temporale commodum hujus vitæ, sed solum propter bonum spirituale animæ, et ad vitam æternam conducens, et sic inter omnes leges est excellentior.

XIII. Secundum caput, scilicet ex parte miraculorum, oportet considerare miracula non quomodocumque, ut sunt quædam portentosa opera, et extraordinaria, sic enim contingit dari multa miracula fallacia, quæ etiam fecerunt, et facient pseudo-prophetæ, juxta illud Matth. xxiv: *Dabunt signa magna, et prodigia, ita ut in errorem inducantur si fieri po-*

*test etiam electi*: et de antichristo ii ad Thessalonicenses ii: *Cujus est adventus secundum operationem Sathanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus.* Quare miracula nude sumpta abstrahendo a veris, vel falsis non sunt primæ probationes nostræ fidei, sed ipsa miracula etiam indigent probari utrum sint vera, vel falsa miracula, quæ discretio sumenda est, tum ex ipsa substantia miraculorum quando talia sunt, quæ a solo Deo possunt fieri, ut suscitatio mortui, illuminatio cæci, immutatio corporum coelestium, et similia: tum ex circumstantiis ipsis quibus nulla miracula falsa vestiri possunt; et ex omnibus istis simul sumptis fit evidentia manifesta credibilitatis fidei nostræ super omnes alias sectas. Ex substantia ipsa miraculorum discernuntur miracula vera a falsis quando constat aliqua totam vim naturæ excedere, ut sunt prædicta, et alia similia. Quod si aliquando arte dæmonis videtur fieri suscitatio mortui, aut illuminatio cæci, vel non erat vere mortuus, vel non fuit vere suscitatus, sicut etiam, ut infra dicemus, si aliquando aliquis cæcus est illuminatus, non fuit vere cæcus. Et constat quod si quando videtur aliquod corpus mortuum opera dæmonis tamquam vivum apparere, non diu durat, nec opera vitalia exercet, sicut exercent qui a Deo, vel ab ejus sanctis suscitantur. Solum enim possunt dæmones facere aliqua mirabilia ex motu locali, et applicatione causarum naturalium sicut possunt facere, quod ignis descendat de cœlo, quod aqua non effundatur deorsum, quod ranæ, vel serpentes nascantur, quod imago aliqua loquatur, et alia similia, quæ non sunt miracula licet sint mira, quia fiunt per concursum causarum naturalium: miracula etiam dæmonum non multis temporibus continuantur, miracula

autem Ecclesiæ per tot sæcula durant, neque enim unquam cessat in ea donum miraculorum. Et in hoc maxime ostendit Deus veritatem fidei, quia vult eam probari per tot sæcula, quod semper refugit falsa doctrina Quare D. Thomas, III p. q. XLIII, art. IV, ostendit tria concurrere in miraculis Christi, quæ evidenter ostendunt fuisse vera miracula, et a solo Deo facta, scilicet substantia ipsa aliquorum miraculorum, ut suscitatio mortui, illuminatio cæci, etc. Deinde, modus faciendi, scilicet solo imperio, et propria potestate, et in tanta multitudine, et continuitate miraculorum, et tertio, ex ipsa doctrina qua dicebat se Deum faciendo talia miracula vera: Deus enim veris miraculis non confirmaret falsitatem.

XIV. Ex circumstantiis autem cum quibus fiunt miracula, maxime ostendunt illa fuisse vera, et veram doctrinam comprobasse, nam in primo oportet in miraculis attendere circumstantiam finis, fiunt enim falsa miracula ad quærendam propriam gloriam; vera autem ad fugiendam, et ad veram virtutem quærendam. Unde dicit Apostolus ad Hebr. II de doctrina fidei: *Quod in nos confirmata est contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus secundum suam voluntatem.* Ubi aperte significatur non esse attendenda sola miracula, sed etiam virtutes, et distributiones Spiritus Sancti, in hoc enim tendunt miracula, ut Spiritus Sancti gratia detur, et stabiliatur. At vero de miraculis antichristi, dicitur II ad Thessalonicenses II: *Quod veniet in omni virtute et signis, et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis.* Est ergo finis illorum miraculorum iniquitatis seductio, non distributio Spiritus Sancti. Et maxime hoc constat, quia qui similia miracula falsa efficiunt pro-

priam gloriam quærunt, unde dicitur quod antichristus veniet in nomine suo, et illum recipient Judæi. Similiter dæmones quando faciunt aliqua mirabilia propter superbiam id faciunt, ut tamquam dii habeantur. Unde dicit Augustinus, XXII de civitate, c. X: « Quod si qua fecerunt dæmones mira sicut magi Pharaonis, fecerunt tamen illa dæmones eo fastu impuræ superbiae, quo eorum dii esse voluerunt, faciunt autem ipsa martyres, vel potius Deus, ut fides illa proficiat qua eos non deos esse nostros, sed unum Deum habere nobiscum credamus. » Et subdit: « Quibus igitur potius credendum est miracula facientibus? Eisne, qui se ipsos volunt haberi deos, ab his qui ea faciunt, an eis qui ut in Deum credatur, quod et Christus est, faciunt quidquid faciunt? » Quare ex fine intento in miraculis faciendis tamquam a fructibus eorum cognoscemus eos, quia nostra miracula non respiciunt propriam venerationem, aut vanitatem, sed solum gloriam Dei, miracula vero ficta, imo et quæcumque aliæ sectæ solum gloriam propriam quæsierunt. Unde recte Cajetanus super illa verba Christi, Joan. XVII: *Claritatem quam dedisti mihi dedi eis,* admonet quod illa gloria seu claritas est: « Quod ipse Jesus venit non quærens gloriam propriam, et propagaturus nomen suum, sed nomen et gloriam Patris, quæ utique etiam est sua: et hanc claritatem contulit discipulis, ut ipsi solam gloriam Dei quærent, sola Dei gloria delectarentur, in hoc enim succubuerunt omnes philosophi, et magnates mundi quantumcumque viderentur præditi virtutibus. »

XV. Dices: Christus Dominus etiam ad hoc miracula faciebat, ut haberetur tamquam verus Deus; ergo in hoc nulla est discretio a miraculis antichristi, vel aliorum, qui etiam



miracula faciunt, ut habeantur pro Deo. Plurimi etiam Christiani propriam gloriam quærent in sapientia, et in virtute. Respondetur, miracula Christi cum summa humilitate fuisse conjuncta, et fuga omnis honoris eligendo potius contemni, et vilipendi quantum attinet ad gloriam hujus mundi, unde ipse dixit: *Si ego glorifico me gloria mea nihil est*, Joann. viii: et iterum: *Quod non veni ministrari, sed ministrare*: et Joann. xviii: *Regnum meum non est de hoc mundo*: semper ergo fugit honorem mundi: unde maxime humiliavit se usque ad turpissimam, et acerbissimam mortem: et sic in manifestanda sua divinitate nullo modo quæsivit ambitionem, et manifestationem honoris, sed potius tanta fuga honorum fuit testimonium proprium divinitatis, ita ut opera ipsa testimonium perhiberent de eo, cum tanta autem humilitate, et fuga honorum facere miracula, et ostendere se fuisse missum a Deo, et esse Deum maxima probatio est; antichristus autem, et alii similes non volunt vilipendi, et contemni, sed maxime quærent honorari, et sic veniunt in nomine suo, non Patris. Quod vero plures Christiani quærant gloriam propriam non officit, quia in hoc non imitantur Christum, nec juxta ejus regulam ambulant, sed ab ea deficiunt: « Unde ex personis non æstimamus fidem, sed ex fide personas, » ut bene dixit Tertullianus.

XVI. Accumulantur denique aliæ circumstantiæ, quæ cum tantis, et tam continuatis miraculis conjunctæ faciunt evidentiam de maxima credibilitate, et excellentia nostræ fidei: nam concurrunt prædictio multorum oraculorum, et prophetarum, et Sybillarum, et eorum adimpletio, quod nulli sectæ contigit, nam de nulla sic prædictum est sicut de nostra, si enim de antichristo prophetatum est ad hoc est, ut caveamus

ab illo. Adimpletio autem prophetiæ, et prædictionis, maximum signum est veritatis, ut dicitur Deuteron. xviii. Unde Augustinus xxii de civitate, cap. vi: « Exceptis, inquit, tot tantisque miraculis quæ persuaserunt Deum esse Christum, prophetiæ quoque divinæ fide dignissimæ præcesserunt, quæ in illo non sicut a patribus adhuc creduntur implendæ, sed jam a toto mundo demonstrantur impletæ. De Romulo autem, quia condidit Romam in eaque regnavit auditur, legitur, non quia factum est quod ante fuisset prophetatum; sed quod sit receptus in Deum, creditum tenent litteræ, non factum docent, nullis quippe veris rerum mirabilium signis ei vere provenisse monstratur. » Et videri etiam potest Augustinus, lib. xiii contra Faustum, cap. xlv, in fine, tomo vi.

XVII. Item est alia circumstantia probans veritatem nostræ fidei, scilicet tanta multitudo testium sicut doctissimi, et sapientissimi homines, et sanctissimi, qui ad hanc fidem accesserunt, ideoque non rudioribus, sed cultioribus sæculis. Item effusio sanguinis multorum martyrum non uno, vel altero anno, aut tempore sed omnibus sæculis, et hi omnes non adducebantur ad fidem ullo favore humano blandiente, vel terrore coacti, sicut citato loco de civitate, ponderat Augustinus, quod Romulus a multis recipiebatur ut Deus, metu Romani nominis, sicut etiam recipietur antichristus. At vero Christus nullo metu terrente est receptus, et multo terrore persequente, et urgente non est desertus, sed pro illo mortem, et durissima tormenta martyres toleraverunt. Quod si aliqui etiam pro suis sectis pertinaciter occubuerunt, tamen neque talia multo tempore duraverunt sicut martyres in omni Ecclesiæ sæculo floruerunt; neque

illis suffragabantur miracula, sanctitas, et morum puritas atque sapientia, et doctrina, sicut nostris martyribus. Ad hæc testificatur nostram fidem, multarum et gravissimarum persecutionum victoria sola patientia, nulla potentia, non armis, nec favore hominum : ipsius etiam paupertatis abjectionisque rerum sæcularium amor, et mortificatio nunquam fastidita per tot, et tam longa tempora. Nam contra hæc omnia fidem prævalere sine alio adminiculo, sed sola sua veritate proposita, maximum signum est indubitatae certitudinis. Accedit Apostolicæ Sedis, quæ ista omnia prædicat atque subministrat inter tot adversa, firmitas, et perseverantia, adversus quam portæ inferi prævalere non possunt, de quo dicemus articulo tertio.

XVIII. Denique, interiorum inspiratio, et immutatio, etiam sine novis miraculis quod inter maxima miracula a D. Augustino et D. Thoma computatur, maximum habet robur. Nam ut argumentatur Augustinus xxii de civitate, cap. v et viii, vel ea quæ fides nostra dicit sunt credibilia, vel incredibilia. Si credibilia, ergo credi debent, præsertim cum tam magna, et cœlestia promittant post hanc vitam. Si incredibilia quomodo a tot viris tam magnis per tot sæcula eaque non barbara, sed valde exulta tanto examine sapientium, tanta disputatione contententium credita sunt. Certe hoc est maximum miraculorum quod sine miraculis credatur; est enim certum indicium inspirationis divinæ. Unde ut inquit D. Thomæ i contra gentes, cap. vi: « Hæc tam mirabilis conversio mundi indicium est certum præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit cum in suo effectum appareant evidenter. Etenim omnibus signis mirabilius est, si ad credendum tam

ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad operandum tam alta, mundus absque mirabilibus inductus fuisset a simplicibus, et ignobilibus hominibus. » Quem locum ponderans recte Cajetanus, iii p. quæst. xliii, art. iv: « Adverte, inquit, ex libro i contra gen. c. vi, quod aut conceditur Christum fecisse miracula relata in evangelio, aut non. Si conceditur, habetur illius deitas, ut patet ex prædictis illis tribus conjunctis, (scilicet quod sint vera miracula quoad substantiam, quod tanto imperio, et continuatione facta, quod in probationem suæ divinitatis). Si non conceditur, tunc habetur etiam illius deitas ex hoc maximo miraculorum quod pauperculus juvenis indoctus, ex gente exosa (Judæus scilicet) persecutionem cum tot injuriis, et mortem turpissimam passus, derelictus, dicens se Deum, habitus fatuus a suis, a Judæis, ab Herode, a Pilato, absque miraculis, promittens mortem, et mala omnia: post mortem suam per pauperes piscatores, indoctos, exosos omnibus, morti obnoxios, et absque miraculis contra totum mundum idola colentem pugnans superaverit. Vacate ergo, et videte quoniam ego sum Deus. » Ita Cajetanus. Quæ certe ratiocinatio demonstratio evidens est in hac materia credibilitatis.

## CIRCA TERTIUM MEDIUM.

XIX. Tertio, pertinet ad persuadendas res fidei ut aliquibus similitudinibus, seu exemplis naturalibus, sive ad explicanda mysteria fidei, sive ad informandos mores, nam optime manuducitur intellectus ex aliquibus operibus naturæ occultis, et mirabilibus ad credendum quod in Deo, et in ejus omnipotentia multo mirabiliora, et supernaturalia latent, nec magnum est si credamus



de Deo, et ejus potentia tam magna mysteria, si in operibus naturæ tam multa sunt de quibus rationem reddere non possumus, nam ut dicitur Ecclesiast. XLIII: *Multa abscondita sunt majora his, pauca enim vidimus operum ejus*. Sic Christus Dominus manuduxit Nicodemum, Joannis III, ad credendum regenerationem spiritualem exemplo desumpto a vento: *Quia spiritus ubi vult spirat, et vocem ejus audis, et nescis unde veniat, aut quo vadat, sic est omnis qui natus est ex spiritu*, et Apostolus I ad Corinth. XV, explicavit futuram resurrectionem exemplo grani quod seminatur cujus corpus revirescit in alia forma. Sic etiam sancti patres, et doctores mysteria fidei variis similitudinibus explicare conati sunt, sicut quod in mysterio Trinitatis quod Filius sit coævus Patri, exemplo solis emittentis lucem, aut corporis generantis imaginem in speculo, hæc enim statim atque sunt, generant lucem, vel imaginem. Et de nativitate Christi salva matris integritate, quod fuit sicut radius transiens per chrysellum. Et ad persuadendam resurrectionem, et explicandam, multa exempla congregat Tertullianus in libro de resurrectione carnis, et Augustinus, lib. XXI de civitate, cap. IV et V, et respondet ad ea quæ objiciebant infideles libro XXII a capite XIII, et sic pro singulis mysteriis explicandis aliqua ex naturalibus mirabilia possunt adduci, quæ illi mysterio, vel difficultati ejus declarandæ aptiora videbuntur, quæ non possumus hic sigillatim apponere discurrendo per omnia mysteria, sed suis locis fiet, cum de quolibet mysterio disputabitur.

XX. Quod vero attinet ad informationem morum, constat maxime juvari exemplis, et similitudinibus. Exemplis quidem, quia sancti tot nobis exempla præbuerunt, quibus

accendamus ad virtutem, sicut Judith VIII proponuntur in exemplum Abraham, Isaac, Jacob, et Moyses, et I Macchab. II plures adducit Matthæus ex antiquis ad persuadendum filiis suis, ut fortiter agerent, et Apostolus ad Hebræos XI plures exemplis enumerat, qui in fide claruerunt. Similitudinis autem proceditur ad instar Christi Domini, qui per multas similitudines, et parabolas explicavit formam regni Dei, seu Ecclesiæ, et fidei, quarum vim, et similitudinem si quis conaretur ad vivum explicare multum proficeret in informatione morum.

#### SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXI. Primo, argui potest ab infidelibus contra certitudinem nostræ fidei, quia licet omnibus notissimum sit Deo dicenti, et testificanti esse credendum, tamen tota difficultas est in ostendendo, quod Deus hoc, vel illud dixerit, et ita totum argumentum fit contra instrumentum quo nobis traditur fides divina, scilicet contra propositionem Ecclesiæ, et Scripturam. Cum enim dicitur credendum esse, quod Deus hoc, vel illud dixerit, quia in Scriptura continetur, vel Ecclesia proponit, rursum restat inquirendum unde nobis constat hanc esse veram Scripturam a Deo traditam, et hanc esse veram Ecclesiam, et regulam infallibilem, respondemus id nobis constare, quia Deus id dixit, et ita circulus committitur in verificanda ista certitudine ab Ecclesia ad Scripturam, et a Scriptura ad Ecclesiam, et ab istis ad testimonium Dei, et a testimonio Dei ad ista. Et fortasse dicat gentilis, cur etiam similiter suis scriptis non credemus, quæ apud ipsos habentur pro authenticis, tractantque de suis diis, et eorum cultu, et legibus ad eum

observandum? Nam etiam ipsi dicent Scripturæ illi esse credendum, aut cur potius Scriptura nostra habenda est pro authentica, quam illa.

XXII. Confirmatur, quia Scriptura nostra patet multis corruptelis, et depravationibus, et translationibus: unde dicitur II Petri III, de divinis Scripturis: *Quod illas, instabiles, et indocti depravant sicut et cæteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem.* Et constat modo a Sixto V, et Clemente VIII, nostram vulgatam a multis depravationibus purgatam fuisse. Si ergo ista Scriptura erroribus subest, et depravationibus, nec nobis de ejus emendatione constat certo per illam revelationem, vel Scripturam; ergo tota fides nostra nutat, si instrumentum quo nobis ministrantur, id est, ipsa Scriptura non constat nobis, an sit emendata, et ab omni depravatione, et errore libera.

XXIII. Confirmatur secundo, quia aliquando fuit in Ecclesia dubitabile de aliquibus libris Scripturæ, an sint, vel non sint canonici, et modo pro canonicis recepti sunt, ergo ista Scriptura quam vocamus regulam fidei exposita est dubitationibus, et incertitudini, sicque tota fides nutat. Et similiter fides Ecclesiæ proponentis; quia ratio quare credo propositionem Ecclesiæ, est quia continetur in Scriptura. Si ergo Ecclesia dijudicat de Scriptura, an sit certa, vel non dubia, vel supposititia, et tota firmitas Ecclesiæ ex eo constat, quia habetur in Scriptura, sine dubio circulus committitur in hac certitudine fundanda.

XXIV. Respondetur quod ad hoc argumentum dicemus latius infra articulo III, eo quod maxime urgeatur ab hæreticis. Interim dicimus, distinguendum esse de ratione formali credendi, et de conditione re-

quisita, seu instrumento, quo nobis ratio illa formalis applicatur, et proponitur. Quantum ad rationem formalem credendi, dicimus nullum committi circulum, quia ratio formalis credendi sistit in ipso testimonio divino, quia Deus dicit, nec ultra resolvitur in ratione credendi. Ipsum autem testimonium Dei, quod scilicet locutio ista ipsius Dei sit, etiam per ipsum testimonium creditur, et non per aliud, sicut per eandem visionem certificamur de re visa, et de ipsa visione, quam non videmus, sed experimur. Et in politicis, legi promulgatæ credimus, et obtemperamus, quia a rege est, et ministro, seu notario testificantem, quod a rege sit, credimus ex eadem auctoritate regis, qua illum notarium creavit, de qua tamen nobis non constat, nisi per ipsummet notarium de se etiam testificantem. Itaque quando credimus hanc legem habere auctoritatem regis, quia notarius dicit, et hunc notarium esse regis, quia rex ei auctoritatem dedit, non facimus circulum, quia proceditur in diverso genere causæ, a ratione formali ad instrumentum, seu conditionem applicantem et e contra: ita ab Ecclesia, vel Scriptura ad Deum, et e converso non est circulus, quia in diverso genere causæ proceditur, scilicet ab instrumento applicante, quod est Ecclesia ad Deum dicentem, quæ est ratio formalis, etiam pro ipso instrumento formando.

XXV. Cæterum tota hallucinatio, et æquivocatio in hac parte est, quia non solum inquiritur a nobis, unde credimus Deum dixisse, nam si quæritur quare credimus, evidens est responsio data quod non possumus credere, nisi propter ipsam testificationem, quia in credendo non potest ulterius resolvi fides, nisi in testificationem ipsam, quæ est ratio credendi se, et alia; si vero ul-



terius resolvitur, jam non est resolutio in credendo, sed in alio genere cognoscendi. Sed quæritur a nobis, non unde credimus, sed unde scimus, aut unde nobis constat Deum dixisse quasi non sola fides, sed scientia, seu evidentia aliqua habetur de ipsa testificatione divina, sicut quando credo fide humana alicui mihi dicenti, saltem ipsam testificationem, et vocem dicentis evidenter cognosco, licet res quas mihi dicit credam: et de hac simili scientia inquiritur, unde nobis constet Deum dixisse, non solum unde constet credendo, sed etiam unde constet sciendo, et transimus ad aliam rationem formalem quæ non est fidei sed evidentiae. Et de hac ratione formali respondemus dogmaticè, et secundum quod pertinet ad conformandam nostram fidem.

XXVI. Ad hoc ergo respondetur, quod de hoc non habetur evidentia per intrinsecam aliquam rationem quæ faciat evidentiam de ipso testimonio, aut de re testificata, sed quæ faciat evidentiam de credibilitate, quod pertinet ad extrinsecam motiva inducentia ad fidem. Et similiter inter ipsa instrumenta proponentia nobis res fidei, unum est alio manifestius. Itaque et est instrumentum proponens, et est motivum faciens credibilitatem. Instrumentum proponens, aliud fuit in primis fundatoribus fidei, scilicet prophetis, et Apostolis, qui quasi notarii Dei, et scribæ velociter scribentes, et Scripturam authenticam Dei exceperunt, et nobis tradiderunt, atque Ecclesiam fundaverunt. Et hi habuerunt certitudinem, et constitit illis de certitudine fidei per lumen propheticum, et fortassis habuerunt evidentiam de ipsa testificatione Dei. Et sic dicitur II Petri I: *Habemus firmiorem propheticum sermonem cui benefacitis attendentes, etc. Non enim voluntate humana allata*

*est prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Aliud instrumentum est in nobis, qui continuamur illis primis fundatoribus: *Et superædificantur super fundamentum Apostolorum, etc.* ad Ephes. II. Et sic datur triplex instrumentum. Primo, Scriptura ipsa, quam tradiderunt, et probarunt Apostoli, et prophetæ. Secundo, ut discernamus, quæ sit vera Scriptura, est Ecclesia, quæ nobis eam proponit, et hæc est columna, et firmamentum veritatis, I ad Timoth. III. Ut autem credamus Ecclesiæ non pro nobis, sed pro infidelibus: (*Qui enim Ecclesiam non audierit sit tibi, ut ethnicus, et publicanus,* Matth. XVIII) extat. Tertio, traditio continuata ab Apostolis, usque ad nos quam evidenter videmus continuari, et practicari eo modo quo datur evidentia in convictu humano. Unde Tertullianus, in libro de præscriptionibus, cap. XIX, ostendit in istis dubiis non esse provocandum ad Scripturam de qua tota dubitatio est, unde nobis constat, quod sit vera, et non adulterata, sed ad Ecclesiarum traditionem cui nos conformamur, et unimur. Et subdit, cap. XXII: « Quid prædicaverint Apostoli, quid illis Christus revelaverit, et hic præscribam, non aliter probari debere, quam per easdem Ecclesias quas ipsi Apostoli condiderunt, » inter quas caput, et magistra est Petri Ecclesia, de qua ibi subdit cap. XXXVI: *Habes Romam unde nobis quoque auctoritas præsto est.* » Ista autem continuatio, et traditio per manus ab Apostolis, et Ecclesia usque ad nos, ex acceptance universali Ecclesiæ est indubitata et supernaturalis fidei; pro iis vero, qui Ecclesiam non audiunt si negetur aut dubitetur de illa est idem, quod revocare in dubium ea quæ evidentissima sunt in convictu humano; sicut enim nobis constat

de successionibus familiarum, de regno Hispaniæ, vel Franciæ, quod descenderit a talibus regibus, ita quod isti sint veri successores eorum per solam traditionem illius regni, et monumenta antiqua, quæ faciunt evidentiam moralem in convictu humano, et tollunt omnem hæsitationem; ita ut qui id negaret, scilicet, hos esse veros reges et successores illorum, et hoc esse vere regnum continuatum ab illo, ut insanus haberetur, et relinqueretur; ita de successoribus Apostolorum, et prophetarum, et continuatione cum ipsis nobis constat per ipsam traditionem continuatam, et antiqua monumenta, quæ (præter certam Ecclesiæ acceptationem ut regitur a Spiritu Sancto) evidentia quadam morali in genere supernaturali probant hanc continuationem, et derivationem ab Apostolis ad nos, ipsamque traditionem esse divinæ auctoritatis.

XXVII. Et hæc de instrumentis proponentibus. Loquendo autem de motivis credibilitatis, ista faciunt evidentiam omnimodam non rerum ipsarum, sed credibilitatis ipsius supernaturalis et divinæ, scilicet per miracula, et alias circumstantias supra adductas. Quare unico verbo quando inquiritur a nobis, unde constat Deum dixisse; si per ly constat, intelligatur, unde nobis constat credendo, non est recurrendum ad aliam rationem formalem; sed credimus, quia Deus dixit, et per propositionem Ecclesiæ tamquam per instrumentum, et conditionem applicativam. Si autem per ly constat, intelligamus, unde nobis constat non credendo, sed sciendo non potest nobis constare de evidentia clara ipsius revelationis sicut fortasse constitit prophetis, et Apostolis, sed constat nobis evidentia credibilitatis per signa, et miracula, et evidentia ipsius con-

tinuationis, usque ad ipsos Apostolos, et prophetas, qui viderunt. Unde infidelibus non ostendimus constare nobis de revelatione facta a Deo per ipsam Scripturam, vel per Ecclesiam, hoc enim esset ridiculum, quia Ecclesiam non audit cum sit ethnicus, et publicanus, sed solum probatur evidentia ipsa credibilitatis, et excellentia nostræ fidei per extrinseca signa, sicut etiam probaverunt illis Apostoli quando eis prædicabant juxta illud ad Hebr. II: *Quæ cum initium cœpisset enarrari per Dominum ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus.* Ubi manifeste ponitur, id quod hucusque diximus, si quidem de revelatione divina constat nobis, quia Dominus ipse enarravit, et de hoc quod enarravit ab eis, qui audierunt per derivationem, usque ad nos. De hac autem derivatione quod sit certa non constat nobis per evidentiam in se, sed recurrimus ad evidentiam crebilitatis per miracula, et signa tunc facta et nunc in effectum, et continuatione sua permanentia secundum circumstantias assignatas: *Contestante, inquit, Deo signis, et prodigiis, etc.* Unde nunquam committitur circulus, quia semper in diverso genere causæ proceditur.

XXVIII. Quando autem dicitur quod similiter posset gentilis dicere de suis scriptis antiquis, etc. respondetur facile, id non posse dici, quia non concurrunt in scriptis gentilium, quæcumque illa sint, ea quæ in nostra Scriptura. Nam in primis non continent doctrinam ita puram, et veram, sed aliquas falsitates immiscent, vel in veritate naturali, vel in moralibus, aut si aliqua excellentia communem ordinem dicunt, miscent multa fabulosa; deinde veris miraculis carent aliisque cir-



cumstantiis supra positis, quæ nostram doctrinam veram esse comprobant.

XXIX. Ad primam confirmationem respondetur quod Scriptura potest dupliciter considerari. Primo, secundum se, ut est pure instrumentum inanimatum, id est, prout invenitur scripta in chartis, et codicibus, quæ secundum se patent corruptelis, et depravationibus hominum, et sic ratione hujus libri materialis in quo continetur et invenitur Scriptura, est certum, quod patet multis corruptionibus, et depravationibus. Alio modo sumitur Scriptura non præcise, ut est in chartis, et codicibus istis, vel illis in individuo, sed prout invenitur in pectore Ecclesiæ et in ejus custodia, quæ in se habet principium, unde possit corrigere omnes corruptelas Scripturæ; tum propter diversitatem, et antiquitatem codicum quos habet; tum propter assistentiam Spiritus Sancti. Et sic Scriptura non patet depravationibus, et corruptelis, quia subest correctioni Ecclesiæ, et directioni ejus. Et ita est differentia inter hanc Scripturam individualiter sumptam in hoc, vel illo codice, et de hac Ecclesia individualiter sumpta cum hoc capite, qui est successor Petri. Nam de Scriptura non constat nobis hunc, vel illum codicem, non esse vitiatum in individuo ex vi ipsius Scripturæ; de ista vero Ecclesia in individuo, et de isto capite Romano Pontifice, constat in individuo esse legitimam, et infallibilem Ecclesiam, tum ex ipsa Scriptura, quæ in individuo designat Petrum pro infallibili capite Ecclesiæ, et consequenter ejus legitimos successores, et sine dubitatione acceptatos, quam acceptionem experimur manifeste quando datur; tum ex continuata, et perpetua traditione per tot sæcula, quæ indubitatum relinquit,

Scripturam illam, quæ docet Petro traditas esse claves Ecclesiæ non esse corruptam, sed certam, quia sic semper habita, et lecta est, et ab universali Ecclesia proposita, et intellecta ut jacet; de quo 2-2 amplius dicitur.

XXX. Ad secundam confirmationem dicitur quod licet aliquando fuerit dubitatum de aliquibus libris, an essent canonici, nunquam tamen dubitatum fuit esse in Ecclesia potestatem ad id declarandum, et ad confirmandum fratres in fide, de quo articulo III sequenti. Unde illa dubitatio potuit per omnimodam certitudinem tolli declarante id et definiente Ecclesia.

XXXI. Secundo arguitur, quia miracula non sufficiunt probare certitudinem nostræ fidei, quia etiam qui alias doctrinas doceant aliquando faciunt signa, et prodigia magna, ut dicitur Matth. xxiv, et præcipue fient in tempore antichristi. Quod si dicatur illa miracula esse falsa, et nostra vera, contra est, quia de hoc ipso est dubium, si quidem multa aliorum miracula sunt omnino sicut nostra, nam illuminatio cæci, quæ videtur esse certum miraculum dicitur facta a Vespasiano principe, ut narrat Tacitus, lib. iv. histor. Et resuscitatio mortui significatur facienda ab antichristo, Apocalyp. xiii, dum dicitur: *Quoddam ejus cornu occisum, et plagam meritis ejus curatam.* Et similiter faciet ignem descendere de cælo. Et a quadam virgine vestali fuisse portatam aquam in cribro, sine hoc quod aqua caderet in signum suæ pudicitiae, refert ex Varrone Augustinus xxii de civitate, c. xi. Quod si dicatur illa miracula dici falsa non in se, sed quia falsam prædicant doctrinam cui non est credendum, etiam si vera miracula faciant. Contra est, quia in hoc enervatur tota nostra doctrina, si quidem jam fatemur posse veris mi-

raculis confirmari falsam doctrinam. Et committimus circulum, dum probamus nostram doctrinam esse veram, quia miraculis comprobatur, et rursus miracula esse vera, quia nostram doctrinam confirmant. Confirmatur, quia modo cessaverunt miracula, etiam cum prædicatur infidelibus, miracula autem, quæ ab initio facta sunt illis non constant nec possumus ea probare per Scripturam, quia infideles illam non recipiunt, sicut nec fidem, per historias autem humanas id probare est niti auctoritate fallibili; ergo ista probatio deficit.

XXXII. Respondetur certissime tenendum esse quod miracula, quæ fiunt a pseudoprophetis, et fient ab antichristo esse falsa et mendacia, ut dicitur II ad Thessalonicenses II. Quæ dicuntur mendacia, ut ibi explicat D. Thomas, lectione II, vel quia deficiunt a vera ratione facta, ut cum fiunt per illusionem, et deceptionem, vel quia deficiunt a vera ratione miraculi, quia scilicet non transcendunt totum ordinem naturæ, licet in se sint valde mira, vel quia deficiunt a debito fine miraculi, quia fiunt propter aliquam seductionem iniquitatis. Ad discernendum autem ea quæ sunt vera miracula, id est, supra totam vim naturæ ab his quæ præter ordinem naturæ, sed tamen per applicationem causarum naturalium ab aliquo spiritu creato fieri possunt quantumcumque mira (quod non sufficit ad rationem miraculi, ut docet D. Thomas, I p. q. c, art. IV,) debemus attendere, vel ad ipsam substantiam rei factæ, vel ad ipsum modum faciendi. Ad ipsam substantiam rei factæ, sicut omnes illi effectus, qui per causas naturales non possunt induci sicut est resuscitatio mortui, et illuminatio cæci quando vere fiunt, aut etiam immutatio corporum cœlestium. Sunt etiam alii ef-

fectus magis supernaturales, ut quod duo corpora penetrentur, et corpus humanum reddatur gloriosum, quæ D. Thomas ponit inter miracula primæ classis, I p. qu. CV, ar. VIII. Sed quia ista miracula fiunt occulte, non ita probatur per illa sensibiliter certitudo nostræ fidei sicut per miracula, quæ sensibilem mutationem faciunt in corporibus. Unde D. Thomas, III part. quæst. XLIII, art. IV, docet ex Augustino quod nulla in operibus Christi videntur esse majora, quam suscitatio mortuorum. Et similiter se habet illuminatio cæci a nativitate, unde dicitur Joannis IX: *A sæculo non est auditum, quod quis aperuit oculos cæci nati.* Quare semper invenientur aliqua miracula facta in nostra fide ita excellentia, quod similia non sunt facta unquam in alia secta, nec possunt fieri, nisi sola virtute divina; et illa sufficienter probant veritatem nostræ fidei, quia Deus non potest in confirmationem falsitatis miracula facere, sic enim speciali concursu, ad peccatum, et ad falsum confirmandum Deus concurreret. Ex modo autem faciendi miracula, etiam discerni possunt miracula vera a falsis, quia ea quæ per causas naturales, et per motum localem applicativum earum alias fieri possunt ab Angelo vel dæmone, fiunt etiam divinitus, sed excellentiori modo, scilicet non per modum localem, et applicando activa passivis, sed solo imperio, aut verbo, vel visu, quod est proprium Dei, qui dixit et facta sunt, sicut Christo imperante ventis, cessavit tempestas, et imperando leproso mundatus est, et imperando feбри dimisit socrum Simonis.

XXXIII. Ad exempla vero, quæ in particulari adducuntur in argumento, negamus factam aliquando fuisse veram resurrectionem mortui, aut illuminationem cæci virtute dia-



boli, sed si quis apparenter resuscitatus est, vel non erat ille vere mortuus, sed simulatorie vel cadaver motu dæmonis erectum fuit, et videbatur ambulare, sed vero non vivebat, sicut legitur de Simone mago, quod facit hominem decollari, et postea apparuit vivus per illusionem sensuum. Unde similes mortui nec diu possunt durare, nec actiones vitales exercere. Qui autem resuscitantur virtute divina aperte visi sunt eodem modo exercere actiones vitales sicut antea, idque non ad horam, sed diu, et per multum tempus. Unde Augustinus super Joan. tract. l. loquens de Lazaro resuscitando discumbente : « Lazarus, inquit, erat unus est ex recumbentibus, vivebat, loquebatur, epulabatur, veritas ostendebatur. » Ex isto ergo exercitio vitalium actionum veritas resurrectionis ostenditur. De illuminatione cæci facta a Vespasiano constat illum non fuisse cæcum simpliciter, neque a nativitate, sed obnubilatos habuisse oculos, ut enim ibidem refert Tacitus Vespasianus consuluit medicos, an talis cæcitas, et debilitas ope humana superabilis foret. Et medici dixerint huic non exesam vim luminis, et redituram si pellerentur obstantia. Quare illa non fuit cæci illuminatio, sed curatio oculorum ab impedimenti ad videndum, quæ arte medica licet difficulter curari poterant, sed arte dæmonis facillime procuratum est. Fortasse etiam totum illud fuit impostura aliqua Apollonii Thyanæi insignis magi Vespasiano amicissimi, cujus imposturas refert Philostractus in Apollonio, lib. v, indicatque Baronius, anno Christi 72, c. vii, tom. i. De cribro gestante aquam, dicitur illud non esse simpliciter miraculum, quia potuit per vim Angeli detineri ne aqua caderet. Et similiter ignis de cælo potest dejici per motum localem An-

geli, vel dæmonis, sicut per causas naturales dejecitur fulmen. Plaga autem mortis curanda ab antichristo non est mortui resuscitatio, sed vulnus lethale, quod potest curari aliquando medicamento occulto nobis ignoto, quod tamen a dæmone facile præstari poterit. Et multa similia sunt, quæ per applicationem causarum naturalium, ab Angelo, vel dæmone sine vero miraculo fiunt.

XXXIV. Quod vero aliqui dicebant apud Augustinum, epist. iii, quod etiam vera miracula non sufficienter ostendunt veram divinitatem, quia respectu Dei parva sunt, ridiculum est. Nam licet omne quod creatum est modicum respectu Dei, tamen quia aliqua sunt quæ sola divina potentia fieri possunt, hæc sufficienter ostendunt omnipotentiam divinam, non quia illi sint æqualia, aut non parva, sed quia nulla alia potentia fieri possunt.

XXXV. Ad confirmationem respondetur etiam modo in Ecclesia, non deesse vera miracula, quia quotidie fiunt ad invocationem sanctorum de cælo, vel servorum Dei in terra, sed simpliciter non requiruntur nova miracula pro conversione infidelium, quia modo non plantatur fides in mundo, sed plantata propagatur, unde sufficiunt miracula antiqua, de quibus ad minus per fide dignas historias, et traditionem constat, sicut apud ipsos gentiles constat de factis suorum majorum : nec oportet quod de istis miraculis constet per fidem divinam, sed per humanam, vel per experientiam ; et ut dixit D. Thomas i contra gentiles, c. vi, illa manent in suo effectui, scilicet in hac conversione tot populorum quam videmus, qui per tot sæcula credunt in hanc fidem, ut jam supra ex hoc loco, et ex Cajetano ponderavimus. Huic autem operi, qui non credit, cui miraculo

crediturus est? Nec obstat quod secta Mahometis, et aliquorum similium diu duravit: dicitur enim quod hoc fuit innitendo potentiae saeculari, et favori humano, et laxando fræna deliciis, quorum totum oppositum est in fide nostra, neque illa secta per totum mundum diffusa est, et prædicata, neque a sapientibus viris approbata, et sanguine martyrum firmata, aut per rationes, et disputationes discussa, nec miraculis confirmata sicut nostra.

XXXVI. Tertio, arguitur quia testimonia prophetarum in quibus maxime nititur fides nostra, non omnino nobis constant, nec possumus certo cognoscere, an sint completa, nec quando complebuntur, ut plurima quæ continentur in Apocalypsi, et multa quæ sunt in Isaia, et aliis prophetis, quæ tanta obscuritate dicuntur, ut non possit litteraliter assignari, quid significent, quomodo, et quando complebuntur. Ergo frustra ex obscuris prophetiis probare volumus nostræ fidei certitudinem si quidem obscuritas illa non permittit nos scire, quænam sint impleta quæve implenda, sed videtur hoc esse sicut oracula falsorum deorum, quæ ambiguitate sua non intelligebantur. Imo cum aliquando Scriptura ipsa ambigue loquatur, et subintellectis quibusdam conditionibus, unde constat nobis, quod ea quæ de facto, ut proposita ab Ecclesia credimus, non sint sub tali ambiguitate dicta, imo quod ipsa promissio infallibilis assistentiæ facta Ecclesiæ non sit absoluta, sed sub aliqua ambiguitate, vel conditione aliqua subintellecta? Quod vero fuerint impletæ prophetiæ in Christo, non ita constat, cum ipse venerit in magna abiectione, et obscuritate, et sic remansit obscurum quomodo illæ prophetiæ impletæ fuerunt. Et confirmatur quia Christus venit, ut cognosceretur tamquam

Deus, et tamen sustinuit ea, quæ maxime nos elongant a cognitione Dei, quia venit in magna abiectione, et vituperio, ita ut morte turpissima condemnatus sit, et sic multis fuit occasio, ut existimarent stultum in talem credere, ergo nostra fides inconvenienti modo tradita est. Confirmatur secundo, quia res quas proponit sunt valde incredibiles, et disconformes rationi naturali, sicut ea quæ promittit nobis in vita futura, quod homines vivent similes Angelis, et modo quodam invisibili sine indigentia exteriorum rerum ut cibi, respirationis, etc. quod cremabuntur in inferno sine morte, quod corpus Christi sit in Sacramento sicut spiritus, quæ omnia lumen rationis ita dure accipit, ac si corporalia nostra mutarentur in spiritualia, quod est perdere substantiam suam, et essentiam.

XXXVII. Respondetur in oraculis prophetarum aliqua perspicue, et clare poni, alia obscure, et quæ clare ponuntur, etiam impleta dicuntur, in evangelio et historiis legimus. Unde sæpius in evangeliiis dicitur: *Ut impleretur quod dictum est*, per talem, vel talem prophetam. Et multa non esse obscure dicta constat manifeste, ut de nativitate Christi ex Virgine, Isaia vii: *Ecce virgo concipiet*, etc. de miraculis Christi Isaia xxxv: *Tunc aperientur oculi cæcorum*, etc. de morte Christi, Isaia, liii: et Danielis ix, et alia multa, quæ longum esset percurrere, et ad litteram satis intelligibilia sunt, de quibus extat pulcher tractatus apud S. Prosperum in libro de prædictionibus Dei par. iii, et in dimidio temporis. Quod vero aliqua obscure dicta sint non est mirum, nam etiam in libris philosophorum, et in scientiis naturalibus multa sunt valde obscura, et quæ magna indigent inquisitione et labore. Unde si terrena dicuntur nobis, et non intelligimus,



quid mirum si non statim cœlestia, apprehendamus? Si nobis non est connaturale, ut res naturales sine ulla obscuritate nobis tradantur, quomodo erit connaturale nobis, ut supernaturalia, quæ dicta sunt a prophetis in omnibus aperte dicantur, præsertim cum fides ex sua natura obscura sit, et in omnibus apertam claritatem habere, potius est præmii in patria quam meriti in via. Denique, Apocalypsim, et alias prophetias obscuras non est necesse quod omnes, et omni tempore intelligant, sufficit quod aliqui, et eo tempore quo Deus disposuerit. Unde optime Augustinus super Psalmum cXL, ad illa verba : Suscipiens mansuetos Dominus, inquit : « Honora Scripturam Dei, honora verbum Dei, etiam non apertum, differ pietate intelligentiam, noli protervus esse, accusare aut obscuritatem, aut quasi perversitatem Scripturæ perversum hic nihil est, obscurum autem aliquid est non ut tibi negetur, sed ut exerceat accepturum. » Et infra : « Noli recalcitrare adversus obscura, et dicere, melius diceretur si sic diceretur. Quando enim potes tu dicere, aut judicare quomodo dici expediat? Sic dictum est quomodo dici debuit; non corrigit æger medicamenta sua. Novit ea medicus modificare, ei crede, qui te curat. » Videndus est etiam super Psalm. cXLVII, ad illa verba : Mittit chrysellum suum sicut buccellas, ubi optime prosequitur. Quod vero dicitur, unde nobis constet hæc, aut illa sub ambiguitate non esse dicta, aut non subintellecta conditione, respondetur id constare tum ex modo loquendi, quia aliquando nullam habet improprietatem, aut tropum, sed valde manifestus est, sicut Joan. xvi, dixerunt Apostoli : *Ecce nunc palam loqueris, et proverbium nullum dicis, nunc scimus, quia scis omnia, et non opus est, ut quis te in-*

*terroget* : tum ex traditione et usu, et declaratione Ecclesiæ, cui non est promissa assistentia Spiritus Sancti sub aliqua ambiguitate, quia dictum est Joan. xvi : *Quod spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem*. Non posse autem docere omnem veritatem si sub ambiguitate, et aliqua conditione subintellecta esset promissus, quia tunc de nulla certificaremur. Quod vero dicitur de primo adventu Christi fuisse obscure, et latenter impletum, respondemus id quod dicit Paulus, Actorum xxvi, ad Agrippam : *Latere eum nihil horum arbitror, neque enim in angulo quidquam horum gestum est*. Et Dominus Joan. xix, dixit : *Ego palam locutus sum mundo*. Itaque in hac passione, et abiectione quæ etiam prædicta fuerat, dignitatem suam satis aperte ostendit verbis, et miraculis, et prophetarum oraculis.

XXXVIII. Ad primam confirmationem dicitur quod Christus venit, ut Deus Salvator, et satisfaciens pro peccatis, et consequenter, ut patiens, et subjectus opprobriis, et doloribus. Unde non debuit venire in manifestatione gloriæ, quia si cognovissent nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. Nec conveniebat quod venisset ad ostendendum gloriam si veniebat ad satisfaciendum pœnaliter pro peccatis. Quod si semel pati debebat, potius erat conveniens, quod valde indigna pateretur, quia sic potius ostendebatur fortitudo divina in sustinendo tantam indignitatem. Unde dicit Tertullianus in libro de patientia : « Hinc vel maxime Pharisei Dominum agnoscere debuistis, patientiam hujusmodi nemo hominum perpetraret. » Videndus est D. Thomas III part. quæst. XLVI, art. I et II et III, ubi pulchre ostendit convenientias passionis in Christo. Et denique maxima gratia, et liberalitas Dei in hoc enituit, ut egenus fieret propter nos

in natura assumpta, sicut dicitur II ad Corinth. VIII: *Scitis gratiam Dei, quoniam propter vos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus.* Videatur D. Thomas ibidem quæstione XL, articulo III. Hoc etiam conveniet ad doctrinam suam, quæ tota tendit ad ea quæ conducunt ad alteram vitam, et ad gloriam æternam. Unde debuit docere abjectionem, et contemptum omnis gloriæ temporalis, quæ impedit valde assecutionem æternæ, cum temporalia spiritualibus contrariantur, et virtus deliciis et vanitati, hæc enim virtus moderatur; ergo si hoc venit docere, oportuit et facere, alias imprudenter doceret, si careret illa virtute patiendi, et sustinendi. Et in hoc maxime constabit antichristum, et omnes qui ex eo sunt falsa docere, quia maxime inhiant vanitati, et gloriæ temporali, et sic non dirigunt nos ad æterna, et ad ea quæ post hanc vitam debemus inquirere.

XXXIX. Ad secundam confirmationem dicitur, illa omnia non esse incredibilia respectu omnipotentiae Dei apud quem non est impossibile omne verbum; maxime autem debet Deum, qui summe omnipotens, et magnificus est res facere in quibus excellentissima ejus potentia, et gloria ostendatur. Illa autem contradictionem non involvunt, neque mutant substantiam, et essentiam corpoream, sed qualitates, et extrinsecas perfectiones. Quod enim corpus reddatur lucidum, agile, incorruptibile non ab intrinseco, sed per gloriam, totum hoc pertinet ad qualitates. Et multo difficiliora his a gentilibus credebantur de suis diis quos ex hominibus transferri dicebant ad stellas, et ad cælum, et commutari in sidera. Oportuit autem eos quos Deus suamet visione beatos faciet, habere in suis corporibus longe excellentiores qualitates modum-

que vivendi, quam in vita præsentis imaginari possit. Quod vero dicuntur fururi similes Angelis id erit ratione divinæ visionis in anima non quantum ad substantiam corporum, licet hæc etiam erunt perfecte subjecta spiritui, et ideo spiritualia dicuntur, et in corruptione Angelis similia.

XL. Quod si adhuc dicatur, quod non videtur conveniens credere, Deum tam multa fecisse, et passum esse propter tantam paucitatem electorum, neque enim magnus aliquis artifex in aliquo opere magnos sumptus impendit, si majori ex parte suo intento frustrandus est: at major pars hominum, imo et Christianorum damnatur, frustra ergo videtur tantum pretium a Deo effusum, et ipsam Dei vitam datam pro tam paucis hominibus.

XLI. Respondetur, quod licet pauci sint qui salvantur quantum ad numerum, sunt tamen magni in qualitate, et pretio, magnum autem pretium non solum convenienter expenditur pro multitudo, sed etiam pro pretiositate rei, etiam si parva sit, omne enim quod pretiosus est rarius esse debet. In hoc autem non frustratur Deus suo intento, quia licet exhibuerit pretium sufficiens pro omnibus propter suam maximam excellentiam, non tamen fuit ejus intentum, ut applicaretur omnibus. Unde dicitur IV Esdræ VIII (licet liber non sit canonicus): *Hoc sæculum fecit Deus propter multos, futurum autem propter paucos. Quomodo interrogabis terram, et dicet tibi quoniam dabit terram multam magis, unde fiat fictile, parvum autem pulverem, unde aurum fit.* Itaque sicut non est inconveniens, quod in terra plus generetur de luto, quam de auro, ita nec quod pauciores salventur, qui sunt quasi aurum, quam quod condemnentur qui sunt quasi lutum. Et hoc fuit conveniens in



natura humana, quæ est corruptibilis, et ex se prona ad malum, et consequenter major pars corruptioni cedit, eo quod in rebus corruptibilibus defectus est, ut in pluribus, bonum autem, ut in paucioribus. E contra vero de Angelis qui sunt perfectiores, plures salvantur. Et tamen maxime lucet misericordia Dei, quod et jam ex natura corruptibili misericorditer hos paucos liberavit a qua tam multi deficiunt, id enim maxime commendat Dei misericordiam, ubi tam grandis est miseria. Videatur de hoc Div. Thomas I p. q. xxiii, art. vii. ad iii.

## ARTICULUS II.

*Ostenditur fidem nostram esse veram contra Judæos.*

*Testimonium Domini fidele, justitiæ Domini rectæ, lætificantes corda,*  
Psal. xviii.

*Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude,*  
Isaiæ vi.

*Feriam domui Israel, et domui Juda fœdus novum, non secundum pactum, quod feci patribus eorum,*  
Hierem. xxxii.

I. Contra Judæos, et hæreticos fidei nostræ veritas probanda est per certitudinem ducendo argumenta contra ipsos ex Scripturis, et principiis fidei quæ admittunt. Sed tamen, quia multi ex ipsis Scripturas depravant, et non omnes admittunt, ideo oportet quod disputaturus contra Judæos, vel hæreticos prius statuatur, quasnam Scripturas admittant, et quare non omnes; sic enim Jacobus frater Domini cum Judæis disputaturus, ut refert beatus Clemens, libro primo recognitionum circa finem hoc primum statuit: «Requiramus, inquit, primo ex quibus potissimum Scripturis disputationem habere oporteat.» Quod si

non constet, nec aliquid certi statuatur, seu admittatur ab ipsis de Scripturis vix potest disputatio ulla cum adversariis haberi, nisi vel ostendendo talem, vel talem Scripturam pro canonica haberi apud antiquos, et apud auctores quos ipsi admittunt, aut saltem quod rationem reddant cur Scripturam istam rejiciant potius quam alias, præsertim, quia cum constet fidem traditam esse a Deo in Scriptura, si prohibito posset quis negare, vel abjicere Scripturam in partem, vel in totum, aut varias corruptelas, vel mutilationes adhibere, nec in hoc esset aliqua certa, et firma regula a Deo relicta per quam possint ista corrigi, et ad verum sensum reduci, omnia essent confusa, et esset perinde, ac nullam habere fidem. Ista autem regula non est alia quam Ecclesia, quæ in veteri lege gubernabatur per sacerdotes, quorum judicio standum erat, Deuteron. xvii. Et ad ipsos pertinebat judicare de lege, et mandato, ut habetur II Paralip. xix. In nova autem id commissum est Petro, et ejus successoribus, Luc. xxii: *Confirma fratres tuos, etc.* Joan. xxi: *Pasce oves meas*, de quo amplius dicetur sequenti articulo. Et sic reduci debent disputatores hæreticorum, vel Judæorum, ut admittant Scripturas quas ab antiquo Ecclesia admittit. Vel si Scripturas quas Ecclesia admittit, nolint admittere Judæi, vel hæretici, saltem videndum est, an Scripturæ quas ipsi habent, et admittunt in aliquo concordent cum nostris, et saltem aliquem articulum fidei admittant, ex quo possit deduci argumentum contra illos in eo articulo quem negant, ut D. Thomas docet prima parte, q. ii, art. viii. Et constat exemplo Christi Domini qui rogatus a Sadducæis, qui non admittebant, nisi libros Moysis circa articulum resurrectionis, illos redarguit loco

pertito ex eisdem libris: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob, non est Deus mortuorum, sed vivorum*, Matth. xxii. Petendum est etiam ab ipsis an saltem velint admittere Scripturas in eo statu, et modo quo tempore Apostolorum habebantur, et temporibus antiquorum doctorum, ut Tertulliani, Cypriani, Athanasii, et aliorum qui cum Judæis disputabant, et tamen in Scripturarum admissione conveniebant, neque eas negabant Judæi, sed convincebantur ex illis, ut multis locis actuum Apostolorum habetur quæ infra citabimus, et ex eisdem modo etiam possunt redargui. Quod si neque in hoc velint convenire certissimum judicium est ipsos depravasse Scripturas non nos, quia cum temporibus Apostolorum, ipsi et Apostoli convenirent in Scripturis, modo nolunt in illismet antiquis convenire, sicut citantur ab Apostolis. A quo ergo habent novas istas Scripturas, et talem legem, cum careant sacerdote, iudice, et republica a quibus poscit id quod ambiguum fuerit in lege, et mandato discerni, et judicari?

II. Quod si his omnibus nolit acquiescere Judæus, vel hæreticus, sed solum suo privato spiritu, et auctoritate Scripturas admittere, vel rejicere, habendi sunt sicut ethnici, et publicani qui Ecclesiam non audiunt, et sic vel omnino relinquendi sunt, vel tractandum cum illis sicut cum gentilibus, et melius est a disputatione abstinere. Unde Tertullianus, libro de præscriptionibus, cap. xvii, optimam statuit regulam, quæ maxime observanda est in disputationibus cum hæreticis nostri temporis, qui tot Scripturarum corruptiones, mutilationes, translationes, et adjectiones faciunt: « Quoniam nihil, inquit, proficiat congressio Scripturarum nisi plane, ut aut stomachi, qui ineat eversionem,

aut cerebri. Ista hæresis non recipit quasdam Scripturas et si quas recipit, adjectionibus, et detractionibus ad disputationem instituti sui intervertit, et si recipit non recipit integras. Et si aliquatenus integras præstat nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Quid promovebis exercitatissime Scripturarum, cum si quid defenderis negetur, ex diverso si quid negaveris defendatur? Et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione, nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione? Ille vero si quis est cujus causa in congressum descendis Scripturarum, ut eum dubitantem confirmes, ad veritatem, an magis ad hæreses deverget? Hoc ipso motus quod te videat nihil promovisse æquo gradu negandi, et defendendi diversa parte statutum. Certe de pari altercatione incertior discedet nesciens quam hæresim judicet. Hæc utique, et ipsi habent in nos retorquere, necesse est enim, et illos dicere a nobis potius adulteria Scripturarum, et expositionum mendacia inferri, qui proinde sibi defendant veritatem. Ergo non ad Scripturas provocandum est, neque in his constituendum certamen in quibus, aut nulla aut incerta victoria est, aut parum certa. » Sic Tertullianus.

III. Igitur tota cum Judæis controversia ex illo unico puncto dependet, an Christus in lege promissus jam venerit, et sit illa singularis persona, quæ dicitur Jesus filius Mariæ, in hoc enim Paulus convincebat Judæos, affirmans: *Quia hic est Christus*, Actor. ix. Exinde autem facile probari poterit, quod lex antiqua per Moysen data finiri debuit in Christo, ut late prosequitur Apostolus in epistola ad Hebræos. Et secundo, quod regnum Messiae non erat futurum in sola gente Judæorum, sed in omni terra, nec delicias, et divitiasterrenas pro-



mittebat, sed cœlestes, et per mortem suam acquirendas.

IV. Testimonia ergo contra Judæos sunt in triplici genere. Primo, sunt testimonia, quæ absolute promittunt Christum venturum non designando tempus, neque circumstantias. Secundo, sunt testimonia designantia tempus circa quod veniret Christus, licet non diem, neque horam determinate. Tertio, sunt testimonia tales circumstantias designantia quod non nisi illi singulari personæ filio Mariæ convenire possunt, ex his enim circumstantiis probarunt Apostoli hunc Jesum esse Christum, ut in primo recognitionum S. Clemens testatur, de quo infra. Et ex his etiam manifestum erit quantum erraverint Manichæi, alique hæretici dicente nullas prophetias veteres loqui in singulari de Christo, contra quod dicitur Actor. II: *Huic omnes prophetæ testimonium perhibent*; et ad Rôm. I: *Sicut promisit in Scripturis sanctis de Filio suo*; et Joan. V: *Si crederetis Moysi crederitis et mihi, de me enim ille scripsit*.

V. Circa primum, promissus est Christus venturus in libris Moysis, in Psalmis et prophetis, ut ipse Jesus dixit Lucæ XXIV. In libris Moysis promittitur, Genes. XII et XXII: *Quod in semine Abraham benedicerentur omnes gentes*. Quod non potest intelligi, quia omnes gentes benedicant ipsum Abraham, ut dicunt Judæi, quia non promittitur benedictio in ipsomet Abraham, sed in semine ejus quod est Christus, nec modo, universæ gentes benedicunt Abraham, sed Christum. Item Genes. XLIX expresse promittitur Christus in illis verbis Jacob: *Non auferetur sceptrum de Juda, etc.* de quo infra dicemus: et Deuteron. XVIII: *Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me, suscitabit tibi Dominus, quo testimonio usus est Stephanus,*

Act. VII. In Psalmis habetur in Psalmo II promissio de Christo: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Quo testimonio utitur Apostolus ad Hebr. V. Et in Ps. XLIV per totum fit locutio de Christo ubi vocatur Deus: *Quoniam ipse est Dominus Deus tuus et adorabunt eum*, quod non potest convenire Salomoni, nec alteri regi. Et Psal. CIX aperte fit locutio de Christo: *Quod sit futurus sacerdos secundum ordinem Melchisedech*, et quod sedebit ad dexteram Dei; et Psal. CXXXI fit repromissio ad David: *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam*. In prophetis manifeste fit prædictio de Christo, Isaïæ VII: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel*: et capite IX: *Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis et vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius, Deus fortis, Pater futuri sæculi, et super solium David et super regnum ejus sedebit, ut corroboret illud a modo et usque in sempiternum*. Quæ verba de nullo alio rege, vel regno temporali possunt intelligi, quomodo enim dici potest aliquis illorum regum Deus, et Pater futuri sæculi, aut quomodo confirmabit regnum David usque in sempiternum cum regnum temporale David omnino sit destructum, neque in sempiternum durare posset, cum tandem totus mundus sit finiendus. Item Isaïæ LIII apertissime fit sermo de passione, et morte Christi per quam a peccatis eramus liberandi. Item Baruch. III: *Hic est Deus noster, etc. post hoc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*. Et Danieli IX clarissime fit prædictio de Christo qui vocatur Sanctus sanctorum, et occidendus dicitur, et quod finem accipiet peccatum, de quo testimonio statim dicemus. Et Aggæi II: *Adhuc modicum, et ego movebo cælum, et terram, etc. Et veniet desideratus cunc-*

*tis gentibus*, quod non potest quadrare alteri quam Messiae. Et alia multa sunt testimonia quæ statim citabimus.

VI. Ad hoc non possunt Judæi respondere negando, quod loquantur ista testimonia de vero Messia cum apertissime vocetur Deus, vel Filius Dei, et dicatur venturus in benedictionem omnium gentium, et redemptionem hominum et regnum ejus futurum æternum, hæc enim nulli regi terreno aptari possunt. Solum possent dicere (omittendo fabulas eorum, quæ potius ridendæ sunt quam impugnandæ) verum esse quod Christus fuit promissus in lege, sed sub conditione si non obstarent peccata populi, ut constat ex illo Psalmi cxxxı: *Juravit Dominus David veritatem, non frustrabitur eam, de fructu ventris tui ponam super sedem tuam si custodierint filii tui testamentum meum, et testimonia hæc quæ docebo eos*. Quo loco ad litteram loqui de Messia constat ex interpretatione Petri, Actorum ıı, ergo cum ista conditio non fuerit impleta ex parte populi Judaici, sed potius aggravaverint peccata sua non est cur dicamus fuisse impletam conditionem de adventu Messiae. Respondetur hanc promissionem factam fuisse omnino absolute, ut constat Hier. xxi, quia omnino facta est secundum immobilitatem consilii sui, ut Paulus dicit ad Hebr. vi, et hoc constat quia fuit promissus Messias ut occidendus in redemptionem peccatorum, ut manifeste patet Isaïæ lııı et Danielis ıx; ergo propter nulla peccata ista promissio frustranda erat cum in remissionem omnium promittebatur Christus venturus. Nullum etiam peccatum grandius fuit, quam ipsa occisio Christi tam crudeliter faciendæ, ergo si propter illud non erat promissio ista frustrandæ, quia potius promittebatur, et prænuntiabatur ipsa occisio; sine

qua non erat futura redemptio, propter nullum aliud ejus impletio omittenda erat. Præterea Judæi fuerunt ducti in captivitatem propter peccatum idololatriæ, et non custoditum testamentum Dei, atque adeo jam tunc non impleverant conditionem sub qua dicitur facta illa promissio; et tamen etiam post captivitatem facta est promissio, et revelatio de Messia absolute, et sine ulla conditione ut patet Danielis ıx, in prophetia septuaginta hebdomadarum, Aggæi ıı. *Veniet desideratus cunctis gentibus, et implebo domum istam gloria*; ergo promissio Messiae non est facta sub conditione. Et ad illum locum Psalmi cxxxı: *Si custodierint filii tui, etc.* dicitur illam conditionalem referri ad clausulam subsequentem: *Filii eorum usque in sæculum sedebunt super sedem tuam*, non ad antecedentem in qua fit mentio, et promissio de Messia omnino absoluta, ut patet in illis verbis: *Juravit Dominus David veritatem, et non frustrabitur eam de fructu ventris tui, etc.*

VII. Secundum genus testimoniorum loquitur de tempore Messiae, quo venturus erat. De quo tempore duo constant ex Scriptura. Primum, non venisse Christum immediate post captivitatem Babyloniam, cum prophetæ qui post talem captivitatem prophetaverunt, ipsum adhuc ut venturum prædixerunt ut patet Aggæi ıı: *Veniet desideratus cunctis gentibus*; et Zachariæ ıx: *Ecce rex tuus veniet tibi justus, et salvator, etc.* et Malachiæ ııı: *Eccc ego mitto Angelum meum, et statim veniet ad templum suum dominator quem vos quæritis, etc.* Secundo, constat Christum non venturum post totalem destructionem templi et reipublicæ Judæorum. Nam Christus promissus est venturus ex illa gente Judæorum ut Michææ v: *Et tu Bethleem Ephrata parvulus es in*



*millibus Juda, ex te enim exiet Dux qui regat populum meum Israel. Et dicitur venturus templo adhuc stante ut patet loco citato Malachiæ III: Et statim veniet ad templum suum dominator quem vos quæritis; et Aggæi II: Veniet desideratus cunctis gentibus, et implebo domum istam gloria.* Cum ergo totaliter destructam cernamus illam rempublicam, et ejus templum, non est amplius expectandus adventus primus Messiae. Nec potest dici, quod Messias venturus est ad restituendum illud regnum, et templum, quia si nasciturus est ex illa gente, et adhuc eorum republica templaque stante, manifestum est ante ejus ortum debere extitisse templum illud, et rempublicam, ut in illa nascatur.

VIII. Tertio, ergo magis in particulari designatur tempus quo Christus veniret in duobus Scripturæ locis, quæ famosiora sunt in hac parte, scilicet Genes. XLIX et Danielis IX. Nam primo loco sic dicitur: *Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus donec veniat, qui mittendus est, et ipse erit exceptatio gentium.* In Hebræo autem sententia hæc ad verbum sic transfertur ab Oleastro: *Non recedet virga de Juda, et scribere faciens de subter pedes ejus usquequo veniet silob, et illi obedientia populorum.* Ubi expresse fit sermo de Messia, ut etiam interpres Chaldæus fatetur dum sic interpretatur: *Non auferetur sceptrum, etc. donec veniat Messias.* Aliqui tamen Judæi negaverunt loqui hanc prophetiam de Messia propter obscuritatem illius verbi *silob*, cujus pene significatio nescitur, etideo varie translatum est, nam septuaginta legunt donec veniant reposita ei, vel donec veniat cui ille. Communiter autem dicitur significare quietum, seu pacificum, aut securum, vel ut aliidicuntsignificat missum sicut de piscina Siloe dicitur

Joan. IX: *Quod interpretatur missus.* et sic transtulit noster vulgatus: *Donec veniat qui mittendus est.* Et utrumque singulariter convenit Messiae, qui et missus est a Deo, et pacificus, atque quietus futurus prædicitur Isaïæ XLII et LXI. Maxime autem probat hunc locum de Messia intelligendum illa particula: *Et ipse expectatio gentium*, seu erit illi obedientia populorum, quod utique non convenit nisi Messiae, de quo dicitur Isaïæ XI: *Erit radix Jesse qui stat in signum populorum, ipsum gentes deprecabuntur.* Nec possunt Judæi invenire regem aliquem seu ducem ex antecedentibus cui ista prophetia conveniat: non Saulem, quia hic non fuit de tribu Juda, sed de Benjamin: non Davidem, aut Salomonem, quia cum ipsi venerunt non defecit, sed potius incæpit sceptrum in Juda: non Jeroboam, tum quia per ejus adventum non defecit sceptrum in Juda, sed in Roboam et aliis regibus continuatum est, tum quia ille non fuit expectatio gentium si quidem ultra terminos regni Israelitici nihil habuit: nec denique alius ex regibus Judæorum fuit expectatio gentium, aut illi data est obedientia a gentibus, ergo Messias quicumque ille est, non fuit aliquis ex præcedentibus regibus et alias in vi illius prophetiæ jam venit quia jam a longo tempore defecit sceptrum Judæorum et sic illa prophetia jam impleta est. Nec tamen potest dici, quod fuit impleta in Sedecia, qui fuit ultimus regum Juda, ut objiciebat Julianus Augustus, tum quia post Sedeciam fuerunt multi duces in illo populo ut Zorobabel, et alii, licet non cum titulo regis; prophetia autem illa non solum loquitur de regibus, sed etiam de ducibus: *Et dux de femore ejus*, tum etiam quia ut supra ponderavimus etiam post Sedeciam, et captivitatem tempore Zorobabel prophe-

tatus fuit Messias ut venturus, Aggæi II et Zachariæ IX; ergo non fuit impleta ista prophetia in Sedecia.

IX. Alter locus est Danielis IX ubi Angelus loquens Danieli prædixit tempus quo erat venturus Messias his verbis: *Septuaginta hebdomadæ abbreviatæ sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio, et prophetia, et ungatur Sanctus sanctorum.* Deinde subdidit Angelus, occidendum esse Christum, et negandum a suo populo, et desolandam esse civitatem ultima desolatione.

X. In hac prophetia circa determinationem præcisam hujus temporis adventus, et mortis Messiæ, tria sunt certa, et unum valde dubium. Primo, omnino certum loqui in hoc loco de vero Messia, expresse enim nominat ipsum Christum ibi: *Usque ad Christum ducem, et occidetur Christus, etc.* Nominatur etiam Sanctus sanctorum, et quod peccatum delendum est, et prophetiæ adimplendæ, quæ omnia non possunt quadrare nisi in verum Messiam, et ita intra illud spatium septuaginta hebdomadarum assignanda est aliqua persona, cui hæc omnia competant quod sit Sanctus sanctorum, quod occidendus sit, et negandus a suo populo, quod finem accipiet peccatum, et impleatur visio, et prophetia, quod in nullo ex regibus Judæorum, vel ex principibus Romanorum, aut alio quovis rege mere temporali intra spatium illius temporis poterit inveniri, vel assignari, optime autem quadrant in illo Jesu filio Mariæ, qui apparuit in maxima sanctitate, fuit occisus et negatus a suo populo, ut dicitur Act. III: *Quem vos tradidistis, et negastis coram Pilato*, ex tunc cessaverunt omnes prophetiæ, prædicavit poenitentiam, et

remissionem peccatorum idque maximis miraculis confirmavit, ut testantur evangelia, et omnes historiæ etiam Josephi Judæi, et constantissima traditio, et vixit intra tempus illarum septuaginta hebdomadarum, ergo in illa singulari persona intelligenda est impleta ista prophetia.

XI. Secundo, certum est istas hebdomadas non esse dierum, sed annorum, quia frequens erat in Scriptura, et in usu illius reipublicæ Judæorum nominare hebdomadam, cursum septem annorum, sicut nominatur hebdomada spatium septem dierum: expresse enim nominatur hebdomada annorum Levitici XXV et Exodi XXIII. Nec alias hebdomadas licet fingere, quia non constat fuisse in usu nisi istas; Angelus autem loquebatur Danieli eo modo numerandi qui erat in usu apud Hebræos; sicut etiam loquebatur de annis solaribus, et ordinariis, ex istis enim constabant hebdomadæ apud Hebræos, nam constat quod numerabant sex omnes ad seminandam terram, septimum ab sabbatizandum: quadraginta novem annos ad venditiones, qui faciebant septem hebdomadas, et annum quinquagesimum ad jubileum ut patet Levitici XXV. Si autem millianni essent lunares multum detraheretur seculi tæritæ, et multum damnificarentur contractus, quia in triginta quatuor annis, vel paulo minus consumeretur unus annus, quia lunaris annus habet undecim dies minus solari. Quare numeratio per hebdomadas annorum apud Hebræos necessario excludit annos lunares, et solum constat ex solaribus. Et ita septuaginta hebdomadæ annorum constituunt decem jubilæa, quia quodlibet jubileum erat ex septem hebdomadibus et efficiunt 490 annos.

XII. Tertio, certum est hos annos jam nunc esse transactos, et consequenter non posse jam sperari



illum Messiam, qui intra illos annos prædicitur venturus, nam illa periodus annorum 490 habet ibi determinatum initium, et terminum cum dicitur : *Ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Hierusalem usque ad Christum ducem, etc.* iste autem sermo, seu decretum de reædificanda Hierusalem necessario debet supponere Hierusalem esse desolatam et indigentem reædificatione. Hæc autem desolatio quæ reædificanda erat, vel est illa quam tunc patiebatur in capivitatem, et pro qua abbrevianda tunc orabat Daniel, vel est illa quæ tempore Macchabæorum facta est jussu Antiochi Epiphanis, et postea ædificaverunt, seu purgaverunt templum i Macchabæorum iv, vel denique potest intelligi de desolatione ultima quam tempore Vespasiani, et Titi, et postea tempore Hadriani passa est Hierusalem, a quo tempore usque nunc non est iterum ædificata ab ipsis Judæis, sed calcata a gentibus: ut omittam expugnationem factam a Pompeio, et expilationem templi a Crasso, quia tunc non est desolata Hierusalem, licet capta; unde non indignit reædificatione, neque ad id exiit aliquid decretum. Si primo vel secundo modo intelligatur desolatio, et decretum reædificationis faciendæ, jam transactæ sunt non solum septuaginta hebdomades, sed plus quam ducentæ, vel trecentæ. Si autem de ultima desolatione loquamur, ut expectatur a Judæis iterum ædificanda Hierusalem, et ex illa ædificatione computandas esse septuaginta hebdomades, ut veniat Messias, cum jam ab illa desolatione Titi, et Vespasiani transacti sint anni fere mille sexcenti, certe non sunt hebdomades abbreviatæ, sed nimis prolongatæ super populum illum, et urbem sanctam, et nihil certi Angelus diceret Danieli: si in tam longum

tempus, quod durabit usque ad finem mundi expectandum est decretum de reædificanda Hierusalem, et postea ab illo usque ad adventum Christi computandæ sunt septuaginta hebdomades, et deinde post mortem Messiae dicitur dissipandum populum, et vastandam urbem, et quod deficiet hostia, et jure sacrificium, et erit in templo abominatio desolationis. Quomodo ergo tale decretum de reædificanda Hierusalem expectandum est usque ad finem mundi, si post illum, tam multa sæcula evolvenda sint ad adventum usque Messiae, et ut dissipetur populus, et veniat statuta desolatio? Imo nec modo potest expectari in futurum, cum videamus nostris oculis jam impletum a tempore Titi et Vespasiani, defecit enim templum, et illud jure sacrificium, et dissipatus est populus Judaicus, ergo jam sunt impletæ illæ septuaginta hebdomades, et jam Christus venit, nec amplius potest expectari si quidem venturus prophetabatur durante illo templo, Aggæi ii: *Veniet desideratus cunctis gentibus, et implebo domum istam gloria*; ergo cum a tam longo tempore illud templum penitus eversum sit, non potest amplius expectari Christus, qui illud templum impleturus erat gloria, et sic in ipso suo adventu, et nativitate supponi debet quod existat illa respublica et templum, non quod sit eversa jam, et desolata, veniet ut restauret illam, sed ut restauret regnum Dei.

XIII. Quod autem valde dubium est, et controversum est in assignando præciso articulo temporis quo incipiunt numerari istæ hebdomadæ, quod non potest a nobis in præsentī latius expendi, pertinet enim magis ad expositivos. Verumtamen breviter dicam quod probabilius apparet, quia etiam poterit hoc aliquo modo conducere ad convincen-

dos Judæos. Igitur ex Scriptura constat, post captivitatem Judæorum quatuor vicibus sermonem, seu decretum exiisse de ædificanda Hierusalem, vel templo. Duæ pertinent ad deductionem colonie, quæ etiam propriissime dicitur ædificatio, nostro vulgari sermone *poblar*, duæ aliæ ad materiale ædificationem templi, et murorum ex lapidibus. Primum decretum ad deducendam coloniam fuit tempore Cyri primi Persarum monarchæ ut constat 1 Esdræ I et II. Secundum decretum ad deducendam coloniam fuit septimo anno Artaxerxis, ut constat 1 Esdræ VII. Et iste Artaxerxes est alius ab illo qui 1 Esdræ IV nominatur etiam Artaxerxes, et Assuerus si quidem iste Assuerus fecit intermittere opus templi, et intermissum est usque ad tempora Darii; tempore autem Darii iterum prosecutum est, 1 Esd. VI, et deinde c. V II dicitur: *Post hæc in regno Artaxerxis, etc.* ergo si fuit post hæc verba, utique ille Artaxerxes fuit post Darium, atque adeo post illum primum Artaxerxem qui fuit ante Darium. Primum decretum ad proseguendum opus templi factum est anno secundo Darii ut patet 1 Esdræ VI. Secundum decretum pro reparando templo, et muris fuit anno vigesimo Artaxerxis in quo missus est Nehemias, ut patet II Esdræ II. Ex his quatuor articulis, diversi auctores sumunt initium numerandi istas hebdomades, et omnes vix possunt se expedire a difficultatibus.

XIV. Nos ergo dicimus certius videri incipiendos esse istos annos numerari ab illo secundo decreto deducendi coloniam Judæorum in septimo anno Artaxerxis. Moveor ad hoc, quia numerando annos istos ab illo articulo, sine ulla violentia intelliguntur completi anni 490 in ipsa morte Christi, et conve-

nienter ad litteram textus nominatur istud secundum decretum exitus sermonis ut iterum ædificetur Hierusalem, est enim proprie ædificatio quando deducitur colonia ad aliquem locum inhabitandum, et fuit decretum ad ædificandum iterum, seu secunda vice Hierusalem quia ut dictum est fuit secundum decretum de hac re, et sic consonat verbis Angeli dicentis: *Ab exitu sermonis ut ædificetur Hierusalem, etc.* Quod autem ab isto anno numerentur septuaginta hebdomades usque ad mortem Jesu filii Mariæ, quem nos dicimus Christum, et in quem concurrunt omnes ille conditiones quas ponit Daniel de vero Messia, ut jam supra ponderavimus, constat ex duobus principiis apud historicos notissimis. Primum quod mors illius Jesu accidit olympiade 202 currente, anno ejus quarto eo quod iste annus concurrat cum anno 18 completo Tiberii currente anno 29; fuit autem Christus baptizatus anno 15 imperii Tiberii Cæsaris, ut patet Lucæ III, et ab ejus baptismo usque ad mortem intercesserunt tres anni completi. Secundum principium est, quod annus septimus Artaxerxis incidit olympiade XC in anno ejus secundo. Quod principium non possunt negare etiam illi qui sumunt initium istorum annorum a vigesimo anno Artaxerxis, ut sunt Julius Africanus apud S. Hieronymum, in caput IX Danielis, Rupertus, Beda, et alii, qui assignant vigesimum annum Artaxerxis in olympiade 83 anno ejus tertio, a quod subducendo tredecim annos, qui interveniunt ab anno septimo usque ad vigesimum remanet annus secundus olympiadis XC, ut constat ex ipsa numeratione cum in qualibet olympiade sit spatium quatuor annorum. Et fundamentum hujus est, quia apud omnes historicos con-



stat, quod initium monarchiæ Cyri in Perside fuit olympiade LV, ipso primo anno ejus quo celebrata est, ut constat ex Eusebio VI de præparatione evangelica, et citatur a D. Hieronymo loco citato. Quod intelligitur de principio regni Cyri in Persia, non in Babylonia, hanc enim cœpit olympiade LVIII vel circiter ut constat ex Herodoto, et Solimo; et exinde numerantur primus annus Cyri in libro I Esdræ, scilicet primus in Babylonia, et tunc fuit soluta captivitas Judaica. Sed tamen primus annus Cyri in Persia fuit olympiade LV. Regnavit autem Cyrus triginta annis, Cambyzes ejus filius octo. Carius Hystaspis qui illi successit triginta sex. Xerxes ejus filius duo. Huic autem successit Artaxerxes, de quo loquimur qui dictus est Longimanus. Quæ omnia apud historicos sunt notissima, et sumi possunt ex Herodoto qui in historia regum Persarum usque ad annum septimum Xerxis fidelis valde habetur, ex Diodoro Siculo, ex Thucydide. Videatur Eusebius VIII de præparatione citatus a S. Hieronymo in IX c. Danielis; Beliarminus de scriptoribus ecclesiasticis in brevi chronico, et generaliter omnes chronologi, Salianus, Tornelius, et alii. Et sic ab initio regni Cyri in Persia usque ad initium regni Artaxerxis currunt xcv anni; quibus addendo septem quia septimo anno ejus exiit decretum de secunda ædificatione Hierusalem per Esdræ, ut constat I Esdræ VII, fit manifestum quod ab olympiade LV in qua omnes historiæ ponunt initium regni Cyri usque ad septimum annum regni Artaxerxis currunt et centum duo anni qui efficiunt viginti quinque olympiades, et duos annos, quas addendo super LV olympiades, manifestum relinquitur, quod annus septimus Artaxerxis incidit olympiade xc anno ejus secundo.

XV. Ex his duobus principiis sic probatis, manifeste deducitur quod a septimo anno Artaxerxis quo dictum secundum decretum exiit de ædificanda Hierusalem usque ad mortem Christi intercedunt præcise et abbreviate 490 anni qui faciunt septuaginta hebdomadas concisas, abbreviatis, punctuales. Patet hoc, quia ab olympiade xc in anno secundo usque ad 202 in anno quarto ejus, intercedunt 122 olympiades, et duo anni quæ efficiunt 490 annos præcisos numerando in qualibet olympiade quatuor annos. Et sic optime dictum est quod fuerunt abbreviatæ septuaginta hebdomades usque ad consummationem passionis Christi, in qua deleta est iniquitas, et finem accepit peccatum, ut ibi dicitur Danielis IX computando ab exitu sermonis, seu decreto de secunda ædificatione Hierusalem usque ad occisionem Christi septuaginta hebdomades. Quare autem ibi Angelus computet tractando de morte Christi istas hebdomades per partes scilicet septem et sexaginta duo, et unam, dicemus in solutionibus argumentorum.

XVI. Et ex hoc constat omnes alias suppositiones vel a primo anno Cyri, vel a secundo Darii, vel a vigesimo Artaxerxis non potuisse exacte explicare quomodo ista supputatio annorum, in Christo terminata sit. Nam qui a primo dicto Cyri regis numerant, non possunt pervenire per 490 annos usque ad mortem Christi, fluxerunt enim fere 600 anni, videlicet ab olympiade LVIII vel circiter quo capta est Babylonia a Cyro, et prolatum edictum de restitutione Judæorum usque ad olympiadem 202 qua mortuus est Christus; unde septuaginta hebdomades multo ante terminantur, nec possunt inveniri in quo verificentur illa verba de Sancto sanctorum, et impletionem visionis, et fine peccati, etc. Similiter Eusebius qui a secun-

do anno Darii Hystaspis numeravit has hebdomadas, non potuit illas perducere usque ad Christum, quia multo ante terminantur, et ideo non intellexit illas de Christo, sed de pontificibus Judæorum usque ad Hyrcanum. De quo tamen non potuit verificare, quod fuerit Sanctus sanctorum, et quod populus ejus eum negaverit, et quod deleverit peccatum, et quod per ejus mortem deficeret jure sacrificium, quod totum dicitur in hac prophetia. Qui autem a vigesimo anno Artaxerxis supputant istos 490 annos perducunt numerationem eorum ultra mortem Christi, videlicet usque ad sextum annum Claudii in olympiade 206. Quo anno non constat occisum esse aliquem, cui competant illæ conditiones positæ in hac prophetia. Quod videns Africanus dixit illos 490 annos esse lunares non solares, ideoque dici illas hebdomadas abbreviatis, id est, breviores solaribus. Sed hoc non dicitur aliquo solido fundamento, cum non fuerit consuetudo apud Judæos numerare hebdomades annorum per annos lunares, quia sic multum detraheretur sabbatismis, et jubilæis, ut jam supra ponderavimus: imo etiam faciendo lunares illos 490 annos adhuc non pervenitur ad annum mortis Christi, quia 490 lunares habent quindecim annos minus quam solares, et ita computando a vigesimo anno Artaxerxis istos annos pervenitur ad decimum septimum Tiberii, iste enim annus est decimus quintus ante sextum Claudii. Jesus autem passus est decimo octavo Tiberii, vel decimo nono currente. Qui vero perducunt istas hebdomadas usque ad primum annum Vespasiani, in quo eversa est Hierosolyma, et fuit viginti duo annis post sextum annum Claudii, non possunt invenire principium supputandi istas hebdomades, nec in anno vigesimo Artaxer-

xis, neque in trigesimo secundo vel trigesimo quarto, in quibus solum inveniunt isti auctores aliquod vestigium decreti de ædificanda, aut benefacienda urbe Hierosolyma. Quia a nullo ex istis principiis perveniri potest per 490 annos usque ad primum annum Vespasiani qui fuit septuagesimus a Christo nato et vigesimus secundus post sextum Claudii. Solum ergo subsistit supputatio a nobis facta a septimo anno Artaxerxis.

XVII. Ultimum genus testimoniorum, quæ probant Dominum Jesum esse verum Messiam, constat ex eo quod in illa singulari persona impleta sunt omnia, quæ de vero Messia prædicta sunt. Nam dicitur Christus egressurus ex Bethleem Juda, ut dicitur Michææ v, et sic erat communis intelligentia apud Judæos, quia sic ipsi dixerunt Herodi, ut patet Matthæi ii, et similiter Joan. vii dixerunt: *Quia ex castello Bethleem Christus venit.* Constat autem Jesum natum esse in Bethleem Lucæ ii et Matth. ii et ibi quæsitus est ab Herode ad mortem occidendo omnes pueros, qui erant nati in Bethleem. Item Messias dicitur venturus et impleturus gloria domum illam, seu templum, quod erat in Hierusalem Aggæi ii, Malachiæ iii; hoc autem impletum est in Jesu, qui in templo oblatus est infans a Matre Virgine, et vir factus sæpissime in illud templum intravit illudque suæ præsentiae, ac prædicationis, et miraculorum gloria replevit. Nunc autem jam impossibile est, quod veniat aliquis Messias qui adimpleat hanc prophetiam, quia jam illa domus, seu templum de quo loquebatur Aggæus funditus eversum est. Item prædictum est de Messia, quod in ipso benedicentur omnes gentes, et erit eorum expectatio, et in ipsum credent, quod idola cessabunt, quod respublica Judæorum destruetur,



Hæc omnia impleta videmus in illo Jesu, ergo ipse est verus Messias. Major constat manifeste ex reprobmissione facta Abrahamæ, Gene. x et xxii : *In te benedicentur omnes gentes*, et Genes. xlix : *Ipse erit expectatio gentium* : Psalm ii : *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam* : Isaiæ ii : *Erit radix Jesse, qui exurget regere gentes, in ipsum gentes sperabunt* : et xlix : *Parum est ut si mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et facies Israel convertendas, ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ* : Aggæi ii : *Veniet desideratus cunctis gentibus*. Minor vero probatur, quia ante Jesum per nullum hominem ex Judæis natum, aut in ejus nomine gentiles cognoverunt Deum Israel, aut crediderunt in eum, aut idola abjecerunt ; post Jesum autem videmus a mille, et sexcentis annis, gentiles Deum illum cognoscere, et adorare qui erat notus in Judæa, idola abjicere, Scripturas venerari, converti ad Deum etiam extrema terræ, et hæc omnia in nomine illius Jesu crucifixi a Judæis, ergo ille singularis homo est per quem gentes cognoverunt Deum, benedictionem accipiunt, et idola fugantur, et sic ipse est Christus. Item vastitas, et eversio reipublicæ Judæorum quæ prædicta est Danielis ix futura post mortem Messiae, impleta est post mortem illius Jesu, sicut etiam fuit prædicta ab ipsomet Jesu Matthæi xxiv, et per ejus discipulos confirmata fugiendo a Judæa ut ipse præceperat, ergo ipse est Christus.

XVIII. Ultimo, modum vitæ, et mortis qui de vero Messia a prophetis prædictus est, videmus omnino completum in Jesu filio Mariæ. Nam prædictum est quod veniret humilis, et pauper, et mansuetus Isaiæ xlii et lxi et Zachariæ ix : *Ecce Rex tuus venit tibi justus, et salvator ip-*

*se pauper, et ascendens super asinam, et super pullum*. Quæ omnia impleta sunt in Jesu filio Mariæ, nam ipse pauperrime vixit, ita ut diceret de se : *Filius hominis non habet ubi caput reclinet* ; ipse super asinam sedens ingressus est Hierusalem, ipse consolatus est omnes mærentes, et tristes, quia dicebat : *Venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos*, quod etiam testatur multitudo beneficiorum ejus ; *Quia pertransiit benefaciendo, et sanando omnes oppressos a diabolo*, ut dicitur Actorum decimo ; nullum depexit, omnium necessitatibus subvenit, febres abegit, dolores resolvit, mansuete respondit etiam ad gravissimas injurias provocatus, ut constat ex historia evangelii, ergo modus vivendi qui in Messia futurus prophetabatur, in Jesu impletus est. Item etiam miracula, quæ a Messia dicuntur facienda Isaiæ xxxv : *Deus ipse veniet, et salvabit nos, tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt, tunc saliet sicut cervus claudus, etc.* Hæc omnia manifestissime in Jesu impleta sunt, ut constat Matthæi in : *Ite dicite Joanni quæ audistis, et vidistis, cæci vident, claudi ambulant, surdi audiunt, etc.* ostendens esse impleta in se illa signa Messiae. Modus etiam mortis Messiae maxime impletus est in Jesu, nam Isaiæ l dicitur : *Dedi corpus meum percutientibus, et genas meas vellentibus, faciem autem meam non averti ab increpantibus, et conspuentibus in me*, et Isaiæ liii dicitur : *Quod vulneratus est propter peccata nostra, attritus est propter scelera nostra, in livore ejus sanati sumus*, quod non nisi de vero Messia dici potuit, solus enim ipse solvere poterat a peccatis. Et iterum dicitur : *Quod non fuit in eo species neque decor, et quod abscissus est de terra viventium, et de angustia, et de judicio sublatus est*. Item dicitur : *Potandus*

*aceto, et felle*, Psalm. LXVIII. Item : *Quod manus ejus, et pedes fodiendi erant, et omnia ossa dinumeranda, et vestimenta dividenda*, Psalm. XXI. Sic moriturus describitur Messias in primo suo adventu. Quæ omnia in morte Jesu fuisse completa, nemo qui legat historiam ejus in evangelistis, et in aliis auctoribus ignorat. Concordant ergo in Jesu omnia quæ de Messia prophetata sunt in nativitate, in vita, in miraculis, in morte, in vocatione gentium, in vastatione reipublicæ Judæorum, neque possunt ista signa jam impleri in alio, præsertim quia illud templum jam est destructum, et totum illud regnum desolatum ad quod venturus prædicatur Christus, ergo non potest amplius sperari venturus. Unde nervose Tertullianus libro contra Judæos, capite XIII : « Hoc dicitur, inquit, cum pati prædicarentur Judæi propter Christum, et passos eos esse inveniamus, et in dispersionem demorari cernamus, manifestum est propter Christum Judæis ista accidisce conspirante sensu Scripturarum cum exitu rerum, et ordinis temporum. Aut si nondum venit Christus propter quem hæc passuri prædicabantur, cum venerit ergo patientur. Et ubi tunc filia Sion relinquenda, quæ nulla hodie est? Ubi civitates exurendæ, quæ jam in tumulis exustæ sunt? Ubi dispersio gentis, quæ jam extorris? Redde statum Judææ, quem Christus inveniat, et alium contende venire. » Ita Tertullianus.

XIX. Ex dictis patet legem Judæorum finiendam esse per Messiam, ut late Apostolus probat in epistola ad Hebræos, translato ab illa sacerdotio, ut exurgeret alius sacerdos secundum ordinem Melchisedech, et propter imperfectionem talis legis, quæ justificare non poterat: nam si ex lege posset esse justificatio, gratis Christus mortuus esset pro pec-

catis: moriturum vero pro illis apertissime dicitur Danielis VI, et Isaïæ LIII: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit, et livore ejus sanati sumus; posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum, propter scelus populi mei percussit eum*. Si autem mors Christi necessaria fuit ad perficiendum, quod non poterat lex antiqua, ergo post mortem Christi non erat amplius duratura illa lex, quæ solum præfigurabat Christum venturum et non poterat perficere, quod ipse perfecit. Unde licet Scripturam antiquam veneremur, quia a Deo dictata, et præcepta ejus moralia etiam servemus, non tamen cæremonialia, quæ tunc observabantur, nunc observamus, quia illa non fuerunt data, ut perpetua, sed quousque venirent hæc quæ in illis præfigurabantur, ut bene prosequitur Augustinus, libro x contra Faustum.

## SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XX. Primo arguitur, quia Messias dicitur venturus, ut sedem David, et restauret regnum ejus, ut dicitur Psalm. CXXXI: *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam*; et Amos IX: *In die illa suscitabo tabernaculum David, quod cecidit*; Lucæ I: *Dabit illi Dominus Deus sedem David, patris ejus*; sed Jesus Filius Mariæ non habuit sedem David, neque regnum ejus, sed valde pauper homo fuit, et crucifixus, ergo non fuit verus Messias. Confirmatur, quia in adventu Messiae maxima Dei misericordia futura prædicatur, sed hæc futura est in ultimis sæculis mundi, ut dicitur Psalm. CXXI: *Exaltabitur sicut unicornis cornu meum, et senectus mea in misericordia uberi*, ergo pertinet adventus Messiae ad ultimum tempus, quod est senectus mundi. Item quia Jacob quando præ-



nuntiavit filiis suis de Messia Genes. XLIX, dixit: *Congregamini, ut annuntietem vobis, quæ ventura sunt in diebus novissimis*, ergo adventus Messiae pro ultimis sæculis expectandus est. Denique, restaurandum dicitur tabernaculum David, quod cecidit, sicut in diebus antiquis, sed maxime cecidit in destructione facta per Titum, et Vespasianum; ergo cum fuerit ædificatum, sicut in diebus antiquis, tunc veniet Messias.

XXI. Respondetur, quod Christus non prædicatur venturus, ut sedeat super regnum terrenum David, quia David solum regnavit in Judæa, et Palæstina, Messias autem prædicatur regnaturus super omnes gentes, et totum orbem Psalm. II: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam lermynos terræ*; et Psalm. LXXI: *Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum*; non ergo regnum David accipi potest, ita materialiter, et determinate sicut fuit in David, sed pro spirituali regno ejus, in vera fide, et religione sicut floruit tempore David. Et quod hoc dominium, et regnum in omnes gentes non sit dominium temporale, neque modo temporali constat, tum quia Danielis VII dicitur de regno Messiae: *Quod potestas ejus erit potestas æterna, quæ non auferetur, et regnum ejus, quod non corrumpetur*, ergo non erit regnum temporale, neque corruptibile; sed æternum in alia vita, tum quia Isaïe III dicitur: *Quod erit pater futuri sæculi, et multiplicabitur ejus imperium, et pacis non erit finis super solium David, et super regnum ejus sedebit, ut corroboret illud etc.* Ergo ipsa Scriptura clare significat, quod loquitur de regno David spirituali, si quidem ad regnum istud pertinet, quod sit pater futuri sæculi. Cur autem specialiter vocetur regnum David hoc regnum spirituale Christi?

Dico quod reges inde solent denominare regnum suum, ubi primum fundamentum regni ponitur, et leges publicantur. Fuit autem lex evangelica promulgata in monte Sion, ubi erat arx, et palatium David, et in Hierusalem fuit primum fundamentum regni spiritualis Christi, juxta quod dicitur Isaïe II: *De Sion exhibit lex, et verbum Domini de Hierusalem*: et Michæe IV: *Regnabit Dominus super eos in monte Sion ex hoc nunc, et usque in æternum*. Hoc autem ad litteram impletum est, cum super discipulos congregatos in monte Sion, a Christo missus est Spiritus Sanctus; quia ut dicitur Psalmo CIX: *Virgam virtutis tuæ emittet Dominus ex Sion*, quod in missione Spiritus Sancti impletum est, ut optime observat Cajetanus super istum psalmum, eo quod virga regni Christi est virga virtutis, id est, spiritus et gratiæ, et sic sedit super solium David, dum ex Sion, ubi fuit solium David, missus est Spiritus Sanctus, mediante quo regnat in cordibus omnium gentium. Et hoc totum propriissime convenit Jesu filio Mariæ; quia ipso resurgente, et ascendente in cælum misit Spiritum Sanctum in discipulos, ut testatur historia actuum Apostolorum; et hoc publicissimum fuit apud ipsos Judæos, quia omnes illo die viderunt, et audierunt Petrum et Apostolos loqui variis linguis, et constanter prædicare resurrectionem Domini Jesu, et hoc fuit effectus Spiritus Sancti.

XXII. Ad confirmationem respondetur, quod ille locus de senecta uberi metaphorice loquitur, cum in Deo senectus non sit. Metaphora autem multis modis potest intelligi: et in primis dicitur, senectus in misericordia uberi, non quoad ipsam incarnationem, quæ potius dicitur futura in medio annorum, Habacuc III: *In medio annorum notum facies,*

sed quantum ad effectus aliquos incarnationis, quia in ultimo tempore convertentur Judæi ad Dominum, cum veniet Elias, et restituet omnia, et quia in ultimo tempore erit plena glorificatio in resurrectione, in qua ostendetur uberrima misericordia Dei. Secundo etiam dicitur senectus in misericordia uberi, intelligendode ipso tempore incarnationis, quod dicitur senectus, seu ultimum tempus mundi; quia lex gratiæ est ultima lex, quæ durabit usque ad finem mundi, nec restat alia lex, est beneficium Dei dandum in hoc sæculo. Ultima enim, et plena glorificatio jam non erit in tempore, sed ultra tempus, et sic dicitur tempus legis gratiæ novissima hora, I Joannis II, et dicuntur dies novissimi, Genes. XLIX; videatur de hoc D. Thomas, III p. qu. I, art. V. Locus autem adductus ex Amos non loquitur de ædificatione regni et sedis David materiali, sed spirituali, ut interpretati sunt Apostoli, Actorum XV, et ex ipso textu deducitur, quia subdit: *Erigam illud, et requirant cæteri hominum Dominum*; ergo loquitur de regno complectente omnes gentiles, quod utique non est regnum materiale David sed spirituale.

XXIII. Secundo arguitur, quia locus ille Genes. XLIX: *Non aufertur sceptrum, etc.* non probat venisse Messiam eo tempore, quo natus est Jesus, ergo neque quod sit ipse Christus. Antecedens probatur, nam sceptrum non defuit a tribu Juda, illo tempore, quo natus est Jesus, sed vel ante, vel post; nam si loquamur de scepro pro titulo regio, certum est defecisse in Jechonia, seu Sedecia, post quem cessaverunt reges ex Judæa. Unde dicitur Hierem. XXII de Jechonia: *Scribe virum hunc sterilem, neque enim de semine ejus erit vir, qui sedeat super solium David, et potestatem habeat ultra in Juda*: ergo cessavit sceptrum, et po-

testas in Juda a tempore Jechoniæ. Item temporibus Macchabæorum certum est ipsos fuisse principes in Judæa, et tamen non fuerat de tribu Juda; dicitur enim I Macchab. II, quod Mathathias, cujus filii postea regnaverunt, erat sacerdos de filiis Joarib: sacerdotes autem erant de tribu Levi, ergo cessavit sceptrum in tribu Juda, etiam quoad titulum ducis, et non solum regis: quod si dicatur ipsos saltem per maternum genus a tribu Juda. Contra hoc fit fortius argumentum, quia si sufficit maternum genus, ut dicatur non cessasse sceptrum in Juda, quibus de jure competeat regnum, et earum filiis, non verificatur defecisse sceptrum, tempore Jesu; constat enim, quod temporis Herodis, et multo tempore post adhuc fuerunt, qui ex materno genere descendebant de tribu Juda, et habebant jus ad regnum; ergo non defuit sceptrum in illo tempore, quo natus est Jesus, sed multo post. Antecedens probatur, nam in primis Herodes erat ex matre Judæa, ut dicit Cyrilus libro VII, contra Julianum, licet pater ejus esset alienigena, deinde quia duxit uxorem Mariamnem, nepotem Hyrcani pontificis, quæ erat legitima hæres regni, et ex illa natus est Aristobulus, ex quo Herodes Agrippa, qui regnavit apud Judæos tamquam legitimus rex, post mortem Jesu, Actor. XII et XXVI. Nec obstat, quod Judæi tunc erant sub Romanis, qui erant principes totius regni, nam etiam tempore Persarum, Persæ erant domini totius Judææ, et Palæstinæ, ut constat ex libris Esdræ, et tamen adhuc remanebat sceptrum in Juda, licet subjectum scepro Persarum, ut patet in Zorobabel, et aliis successoribus, alias tunc defecisset sceptrum in Juda, et debuisset venire Messias. Quod vero Judæi dixerunt: *Non habemus regem, nisi Cæsarem*, hoc non sufficit,



tum quia fuit dictum tempore passionis Jesu : unde si tunc primo defecit sceptum, ergo antequam defecit jam venit Jesus, quod est contra prophetiam. Denique, Herodes non erat rex, sed tyrannus, verus autem rex erat, qui ex Antigono, vel ejus fratre Hyrcano, qui fuerunt veri reges descendebat, ut Mariamne uxor Herodis, et si quis alius : ergo non verificatur, quod defecerit sceptum de Juda tempore Herodis, si quidem tunc erat legitimus hæres regni de tribu Juda, licet violenter, et tyrannice oppressus ab Herode.

XXIV. Respondetur defecisse sceptum de tribu Juda, eo tempore quo natus est Jesus non ante, nec post. Non ante, quia licet in Jechonia defecerit filius, qui sederit super solium David titulo, et majestate regis, non tamen, qui sederit ut princeps seu dux, constat enim, quod Zorobabel, et deinceps ejus successores descendebant ex Jechonia, ut dicitur Matthæi i et i Paralipomenon iii, fuit autem Zorobabel dux in Juda, ut dicitur Aggæi ii, prophetia autem Jacob non restringitur ad titulum regis, sed etiam ducis, dum dicitur : *Non deficiet sceptum de Juda et dux de femore ejus* vel communiori vocabulo in Hebræo non deficiet virga de Juda, id est, principatus. Quod vero attinet ad Macchabæos, seu Assamonæos, constat quod licet essent ex tribu sacerdotali, tamen etiam de tribu Juda descendebant, et sic in Scriptura vocantur viri Juda, quod solum dici solet de descendantibus ex tali tribu, dicitur enim i Macchabæorum v, de quibusdam : *Ipsi non erant de semine virorum illorum per quos salus facta est in Israel, et viri Juda magnificati sunt valde in conspectu omnis Israel*. Qui utique non sunt alii, quam Macchabæi, quia per ipsos facta erat illa salus. Constat autem, quod tri-

bus sacerdotalis, cum tribu Juda copulabatur, quia Elisabeth dicitur cognata Mariæ, Lucæ i, et tamen Elisabeth, erat de filiabus Aaron, ut ibidem dicitur, et Maria ex tribu Juda, sicut Joseph vir ejus. Et Exod. vi dicitur, quod Aaron accepit uxorem Elisabeth filiam Aminadab, qui erat de tribu Juda : sed tamen tunc nondum erat lata lex de tribubus non miscendis.

XXV. Ad replicam vero contra istam responsionem dicitur, quod tempore Herodis totaliter defecit sceptum de tribu Juda, tam ex genere paterno, quam materno, quia Herodes fuit Idumæus, et gentilis licet postea proselytus. Quod vero Cyrillus dicit fuisse ex matre Judææ, id videtur errore librariorum positum et legendum ex matre Idumææ ; nam ut refert Josephus, lib. xiv antiquitatum, cap. xii, Antipater Herodis pater duxit uxorem Arabicam, Cypron nomine ex qua sustulit quatuor filios, quorum unus Herodes fuit. Quod vero ipse Herodes duxerit uxorem Mariamnem ex sanguine regio tribus Juda nihil obstat, quia ipsi personæ Herodis collatum est regnum, et non uxori ejus. Primo quidem ex senatus consulto, et beneficio Cæsaris Augusti, tuncque extincto Antigono, qui ex familia Assamonæorum ad regnum aspirare poterat, tota illa familia deleta est, ut inquit Josephus, libro xiv, capite ultimo, saltem in linea masculina, remansit enim Mariamne, quæ Herodi nupsit. Deinde vero quia adhuc non sufficiebat iste titulus si populus non voluisset eum habere pro legitimo rege, remaneret enim solum tyrannus, dicimus, quod tunc propriissime defecit sceptum de Juda, quando populus consensit, et acceptavit illum in regem, obedientiam, et juramentum ei præstando, quod fecit populus, ut refert Josephus, lib. xvii antiquita-

tum, cap. III, et hac de causa animadvertit Herodes in quosdam Phariseos, quia noluerunt ei obedire, ut ibidem testatur Josephus. Hoc autem juramentum, et obedientia non est facta uxori Herodis, sed ipsi personæ Herodis, et sic cum usque ad illud tempus pro illegitimo rege haberetur, nec verificaretur defecisse sceptrum de Juda, tamen ex quo populus consensit, sine dubio translatum est sceptrum de tribu Juda ad Herodem. Contigit autem hoc juramentum, et acceptatio populi illo ipso anno quo natus est Jesus ex Maria, nam Eusebius in chronico ponit illud in eadem olympiade, qua natus est Christus, et Philo in libro de temporibus (si ejus est) ponit illud in anno trigesimo principatus Herodis numerando hunc principatum ab illo anno, quo Augusti beneficio illud obtinuit post devictum Antonium; ab illo enim anno regnavit Herodes triginta septem annos; et septimo anno Christi mortuus est, si quidem septem annorum erat puer Jesus, cum relatus est ex Ægypto, Herode mortuo, ut videri potest apud Baronium, I tomo annalium, anno Christi septimo, quare trigesimus annus principatus Herodis a tempore Augusti Cæsaris concurret cum primo anno Christi, et sic præcisus articulus adventus Messiæ fuit illomet anno quo defecit sceptrum de Juda. Unde quando dixerunt Judæi non habemus regem nisi Cæsarem, non dicitur quod tunc primo receperunt illum pro rege, sed potius ista verba supponunt jam antea ipsos habuisse illum in regem, et recepisse, scilicet quando juraverunt Herodi, qui erat factus rex a Cæsare. Quod nunquam fecerant Judæi, quando erant subditi Persis, sed tunc habebant suos peculiare duces de tribu Juda, ut Zorobabel, et alios, non vero alienigena aliquis illis præfi-

ciabatur a Persis, neque acceptabatur ab ipsis.

XXVI. Denique, nihil refert, quod Herodes Agrippa, qui descendebat de tribu Juda per lineam maternam, scilicet ex Mariamne, postea regnaverit: nam semel ablato sceptro a tribu Juda, ut factum est in primo Herode, jam adimpleta erat prophetia, quod debebat venire Messias, quia solum dicebat, quod non auferetur sceptrum quousque veniat, quod vero semel ablatum iterum rediret ad tribum Juda, hoc jam non pertinebat ad prophetiam.

XXVII. Tertio, arguitur contra locum allatum ex capite nono Danielis ex quo propter sui obscuritatem non videtur posse aliquid probari tamquam de fide. Nam in primis ipsa computatio per hebdomadas extraordinaria est, et patens variis expositionibus, et opinionibus, nec apparet qua ratione introducta sit ad tantum mysterium explicandum, vel potius occultandum. Deinde, quia non ponitur Christus venturus, determinate hebdomada septuagesima, sed quod post septuaginta duas hebdomadas occidetur Christus, qua autem hebdomada determinate non dicitur, qui enim dicit post talem diem venit non continuo determinat, qua die veniet, sed indefinite pronuntiat. Ad hæc major obscuritas est quando dicitur: *Usque ad Christum ducem hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duo erunt, et post sexaginta duo hebdomades occidetur Christus.* Ad quid illa partitio hebdomadarum, septem et sexaginta duo? In principio etiam dixerat, quod septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt usque quo ungatur Sanctus sanctorum, non autem in morte sua unctus est Christus, sed in conceptione sua, in qua fuit unctus divinitate, et tamen septuaginta hebdomades terminantur in morte non in conceptione



Christi. Denique, dicit : *Quod confirmabit pactum multis hebdomada una, et in dimidio hebdomadis deficiet hostia, et jube sacrificium* In quo non apparet quæ sit illa hebdomada una; nam si est ipsa ultima et septuaginta non verificatur, quod in dimidio illius deficiet hostia, si quidem septuaginta hebdomades non complentur in dimidio illius, sed in ultimo, id est, in 490 annis; si autem est alia distincta, corrumpit totum nostrum fundamentum, quia nescimus quæ sit illa hebdomada, et ubi terminetur. Ut omittam quod hæc nostra sententia supponit in regno Græcorum, quod incepit in Alexandro, fluxisse usque ad Joannem Simonis filium, qui est Hyrcanus 194 annos, et exinde ad Christum centum, cum tamen constet ex primo Macchabæorum ultimo, solum fluxisse 177 annos in regno Græcorum, et sic est error fere viginti annis ut notavit Suarez, I tomo, III partis disputatio I, sect. II.

XXVII bis. Respondetur, supputationem istam per hebdomadas fuisse admodum familiarem, et notam Judæis, eo quod juxta legem Levitici xxiv singulis septem annis (qui faciebant unam hebdomadam annorum) terra vacabat ab agricultura, et dicebatur annus ille sabbaticus, quia terra sabbatizabat, id est, non laborabat agricultura, et ex septem hebdomadis annorum quæ sunt quadraginta novem anni fiebat jubilæus in quo omnes possessiones venditæ ad priores dominos revertebantur. Unde maxime iste computus jubilæorum attendebatur pro contractibus, et venditionibus celebrandis. Anni autem septuaginta captivitatis dispositi sunt a Deo, ut terra toto illo tempore sabbatizaret, ut dicitur II Paralipomenon ultimo: *Cunctis diebus desolationis egit terra sabbatum*, et sic implevit decem annos

sabbaticos, qui sunt septuaginta anni. Cum ergo Daniel illo capite ix oraret Deum pro abbrevianda illa captivitate septuaginta annorum, qui sunt decem anni sabbatici, non fuit quoad hoc exauditus, sed revelatum est ei quæ tempore fieret liberatio captivitatis totius generis humani per mortem Christi computando non decem annos sabbaticos, qui sunt septuaginta anni sed decem jubilæa quæ sunt 490 anni seu hebdomades septuaginta. Et convenientissime per computationem jubilæorum exprimi debuit, eo quod tempus illud redemptionis Christi fuit summum jubilæum in quo totum genus humanum ad pristinam possessionem paradisi reductum est.

XXVIII. Quod vero dicitur non poni tempus determinatum, quo Christus moreretur, respondetur Angelum prius diffinite determinasse tempus redemptionis faciendæ in morte Christi dicendo: *Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum, ut consummatur prævaricatio, et finem accipiat peccatum, et impleatur visio, et ungatur Sanctus Sanctorum*, ubi omnes istæ actiones ad nostram redemptionem pertinentes consummandæ dicuntur in illis septuaginta hebdomadibus abbreviatis seu præcis, postea vero fecit divisionem istarum hebdomadarum propter rationem statim adducendam. Et ita cum dixit, quod post septem, et sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus, ly post non relinquit tempus indeterminatum, sed intelligitur immediate post, id est, hebdomada septuagesima, eo quod jam superius dixerat septuaginta hebdomadas esse abbreviatas, ita quod ultra illas non poterat hoc extendi: ergo cum dicitur post septem et sexaginta duas, intelligitur immediate post.

XXIX. Quando autem dicitur, ad quid Angelus numeravit per partes illas hebdomadas, dicendo : *Usque ad Christum ducem hebdomades septem, et sexaginta duo erunt, et rursum ædificabitur platea, et muri in angustia temporum, et post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus*, respondetur, id consulto fecisse Angelum, ut designaret Danieli tempus in quo erat reædificanda Hierosolyma juxta paupertatem, et angustiam illorum temporum, quia enim Daniel postulaverat a Deo liberationem captivitatis, et reædificationem Hierosolymæ, voluit etiam in hoc Deus illi revelare non quidem determinationem captivitatis, quia hæc jam erat expressa apud Hieremiam, quod facienda erat post septuaginta annos, sed reædificationem civitatis post captivitatem. Et ad hoc prædixit illi a quo tempore erant numerandæ septuaginta hebdomades, seu decem jubilæa usque ad liberationem captivitatis humanæ per redemptionem Christi, scilicet, quod inciperent numerari ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Hierusalem, seu a secundo decreto reædificationis ejus, quod datum est septimo anno Artaxerxis, ut ostensum est : sed cum hac distinctione, quod intra primas septem hebdomadas, seu intra primum jubilæum ab illo secundo decreto computandum, ædificabitur murus, et platea Hierusalem ; in hoc enim plures anni consumpti sunt, cum a vigesimo anno Artaxerxis, et deinceps ædificatus sit murus a Nehemia, ut dicitur II Esdræ I et II. Exinde vero post illas septem primas hebdomadas, quibus ædificabatur murus, et platea Hierusalem, restabunt usque ad occisionem Christi sexaginta duo hebdomades, ita quod immediate post illas occidetur. Et sic oportet applicare singula singulis,

scilicet quod ædificatio plateæ, et muri correspondeat primis septem hebdomadibus post annum septimum Artaxerxis, id est, post secundum decretum, quasi hæc ædificatio facienda sit intra primum jubilæum post illud secundum decretum, occisio vero Christi non intra, sed post sexaginta duas hebdomadas ultra illas septem priores, id est, in ipsa septuagesima hebdomada annorum. Quod vero dicitur, unctionem Christi non esse in morte ejus, sed in conceptione, respondetur, quod loquitur de unctione non ut præcise sanctificante humanitatem Christi, sed ut consummante redemptionem nostram, et sanctificante nos, quod fuit quando unctus est sanguine suo, ut redemptor in cruce.

XXX. Ad ultimum de illis verbis : *Confirmabit autem pactum multis hebdomada una, etc.* fateor verba esse obscurissima, et quæ valde torquent expositores. Certum tamen videtur, loqui ibi de confirmatione pacti, seu testamenti novi, quod intercedente morte Christi testatoris confirmatum est, et disruptum antiquum, sicque cessavit hostia, et sacrificium antiquum, expleta jam redemptione facta per hostiam Christi. Relictis ergo variis interpretationibus, quod probabilius videtur, et inhærentius litteræ est, quod Angelus declarans Danieli tempus venturi Messiæ computando per hebdomadas, seu annos sabbaticos, et jubilæa, oportuit declarare quomodo istæ hebdomades, et jubilæa non concurrebant, nec pari cursu numerabantur, cum annis ordinariis sabbaticis, et jubilæis, quæ in populo celebrabantur, et notabantur pro venditionibus, et cessatione agriculturæ, et aliis similibus juxta legem Levitici xxv. Revera enim annus quo mortuus est Christus non fuit annus sabbati-



cus terræ, sed quartus, vel circiter a sabbatico currente, et hoc fuit mori in dimidio hebdomadis ordinariæ, et currentis pro cultura terræ, licet esset in fine hebdomadis computandæ ab initio illarum septuaginta de quibus loquebatur Angelus. Constat hoc, quia ultimus annus sabbaticus terræ, qui in Scriptura notatus reperitur est i Macchab. vi, ubi dicitur, quod anno centesimo quinquagesimo regni Græcorum obsedit Judas arcem Hierusalem, et venit Antiochus Eupator contra eum cum exercitu validissimo, et elephantis, subditque sacer textus: *Quod erant tunc sabbata terræ, et infra: Escæ autem non erant in civitate, eo quod septimus annus esset.* Ab illo autem anno usque ad mortem Christi fluxerunt anni 194 paulo plus, qui faciunt viginti septem sabbaticos, et quatuor annos paulo plus, et sic annus mortis Christi non fuit sabbaticus, sed fuit in dimidio sabbatici, paulo post, quod est in dimidio hebdomadis currentis pro sabbato terræ. Quod autem tot anni fluxerint, patet quia regnum Græcorum juxta quod fit supputatio in libris Macchabæorum non incæpit a morte Alexandri in quo hallucinatus est pater Suarez ubi supra, sed incæpit a Seleuco Nicator, a quo fundatum est regnum Græcorum in Syria post obitum Alexandri, id est, olympiade 117 ut affirmat Eusebius, et Sanctus Hieronymus, super caput ix Danielis, quod etiam patet ex inscriptione Concilii Nicæni i, quod fuit celebratum anno 325 Christi nati; dicitur autem in eodem Concilio, quod fuit æra Alexandri 636. Unde fit, quod Christus natus est æra 311 Alexandri, subtrahendo 325 a numero 636. Quod non potest esse ab obitu ipso Alexandri, sed a Seleuco Nicator, qui fundavit regnum Græcorum in Syria, et ex eo computantur anni

regni Græcorum in Macchabæis, Alexander enim mortuus est circa olympiadem 114 et Christus natus est olympiade 194 anno ejus secundo; unde intercedunt ab obitu Alexandri, usque ad Christum plus quam octoginta olympiades, id est, plusquam 320 anni, non 311. Computando ergo 311 usque ad natum Christum in æra Alexandri, seu regni Græcorum, ut sumitur ex supputatione Concilii Nicæni, currebat ex istis annus 150 illo anno, qui fuit sabbaticus i Macchab. vi; ergo ab illo sabbatico numerantur usque ad Christum natum 161 et addendo 33 vitæ Christi, currebat in morte ejus annus 194 ab illo sabbatico Macchabæorum, qui ut diximus efficiunt viginti septem sabbaticos, et quatuor annos paulo plus, et sic passus est Christus in quarto anno sabbatici, id est, in dimidio hebdomadis currentis, et ordinariæ pro populo. Quare sic videntur intelligenda illa verba: *Confirmabit pactum multis hebdomada una*, id est, hebdomada ultima illarum septuaginta, tunc enim confirmatum est pactum, seu testamentum novum. Et in dimidio hebdomadis, non illius septuaginta (hæc enim fuit completa in morte Christi,) sed hebdomadis currentis, et ordinariæ pro agricultura terræ (eo quod non fuit annus sabbaticus, sed dimidium illius) tunc deficiet hostia, et sacrificium, id est, hostia, et sacrificium antiquum per hostiam, et sacrificium Christi in cruce. Quando autem subdit: *Et erit in templo abominatio desolationis*, hoc non pertinet ad illam dimidiam hebdomadam in qua deficiet hostia, et sacrificium, sed ad illa verba antecedentia: *Et post finem belli statuta desolatio*; miscentur enim diversæ clausulæ, et interponuntur in hac prophetia, quarum singulæ singulis applicari debent, et ordinate disponi. Abominatio au-

tem desolationis, et statuta desolatio pertinet ad tempus quo a Tito civitas desolata est, quia illa fuit desolatio statuta, id est, firma, et perpetua. Et sic videntur constare omnia, quæ in ista prophetia dicuntur, licet propter sui magnitudinem profunda sit, et obscura valde, ideoque indigeat magna attentione, et advertentia.

XXXI. An vero, ille annus quo mortuus est Christus fuerit annus jubilæi currentis apud Judæos, an vero in dimidio jubilæi, ut undique constet in dimidio hebdomadis tam sabbaticæ, quam jubilæi defecisse hostiam antiquam, licet hoc nobis necessarium non sit, sed quæ dicta sunt sufficiant pro dimidio hebdomadis explicando, nec modo disputare possimus, quando incæpit primum jubilæum computari, an a primo, ut secundo anno post ingressum primum filiorum Israel in terra promissionis, quando primo comederunt fructus terræ, et consequenter agriculturam incæperunt, an vero post divisionem terræ totaliter jam devictæ, et acquisitæ: tamen sustinendo, nunc ut probabilius, quod immediate post ingressum terræ incæpit computari primum jubilæum, ut videtur probari juxta litteram textus Levitici xxv : *Cum ingressi fueritis terram sabbatizes sabbatum Domino; numerabis quoque tibi septem hebdomadas annorum, etc.* tunc enim vel saltem sequenti anno incæperunt colere aliquam partem terræ, ut habere possent fructus, licet tota terra non nisi post quinque annos a primo ingressu fuerit devicta. Et ab exitu Israel de Egypto usque ad Christum natum computantur 1503 anni vel circiter, et consequenter ab ingressu terræ, qui fuit quadragesimo anno egressionis vel anno sequenti incæpit primum jubilæum, et computantur usque ad Christum natum

anni 1462, vel 1463 inveniemus, quod triginta jubilæa efficiunt annos 1470, dando cuilibet jubilæo quædraginta novem annos plenos, ut dicitur Levitici xxv, et sic jubilæum trigesimum completum est anno septimo vel octavo Christi, et sic quando crucifixus est erat annus vigesimus sextus vel vigesimus quintus jubilæi trigesimi primi currentis, quod fuit fere in dimidio jubilæi paulo plus, atque adeo in dimidio jubilæi, et in dimidio hebdomadis anni sabbatici defecit hostia, et sacrificium, et confirmatum est pactum novi testamenti.

### ARTICULUS III.

*Ostenditur contra hæreticos, solam fidem catholicam esse veram.*

*Præceptum Domini lucidum illuminans oculos, Ps. xviii.*

*Qui superbierit nolens obedire sacerdoti, et decreto judicis, morietur homo ille, Deuteronom. xvii.*

*Hæreticum hominem post unam, et secundam correptionem devicta, cum sit proprio judicio condemnatus, ad Titum iii.*

I. Materia hæresum varia est, et multiplex, et ideo non possimus contra singulos errores in præsentibus tractare, sed contra illos agatur in diversis materiis theologicis prout occurrerit occasio in materiis circa quas erratur: an vero forma, seu formalis ratio in quam hereses omnes conspirant est oppositio ad Ecclesiam quatenus est proponens res fidei, cujus judicio, et determinationi in proponendo stare nolunt. Ut enim inquit Cyprianus epistola lv, ad Cornelium Papam: « Non aliunde hæreses obortæ sunt, aut nata schismata, quam inde, quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos, ad



tempus iudex vice Christi cogitatur. » Et in libro de unitate Ecclesiæ: « Hoc inquit, eo fit fratres dilectissimi dum ad veritatis originem non reditur, nec caput quæritur, nec Magistri cœlestis doctrina servatur. Quæ si quis consideret, et examinet, tractatu longo, atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super istam petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non vincent eam. » Et infra: « Hanc Ecclesiæ unitatem, qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiæ renititur et resistit, qui cathedram Petri super quam fundata est Ecclesia deserit, in Ecclesia se esse confidit? »

II. Quod ergo in hac parte difficultatem facit est argumentum, quod omnes partes urgere videntur. Nam catholici dicunt normam, seu canonem regulandi fidem esse Scripturam; iudicem vero in difficultatibus, expositionibus, translationibus, et aliis similibus controversiis esse Ecclesiam, seu Pontificem, et utrumque esse infallibile. Hæretici vero præsertim puritani, hoc tempore, et alii volunt nos debere inviti puro Dei Verbo, et tamquam iudici, et tamquam normæ, seu regulæ fidei. Contra catholicos fit illud argumentum vulgare, quia videntur circulum vitiosum committere; quærenti enim, unde scimus Scripturam esse infallibilem, respondemus, quia Ecclesia proponit. Et rursum quærenti, unde constat Ecclesiam esse infallibilem, respondemus, quia Scriptura id dicit, quod est circulum committere. Contra vero hæretici validius urgentur, cum inquirimus ab ipsis, unde constat hanc Scripturam, cui tamquam puro Dei verbo credunt esse divinam, et legitimam, et non corrup-

tam? Unde hoc discernunt? Vel ex ipsa Scriptura id iudicant, vel ex alio principio præter Scripturam? Si ex ipsa Scriptura, petitur principium, hoc enim est, quod inquirimus, unde constat nobis hanc Scripturam esse legitimam, esse bene translatam, bene expositam, non depravatam, neque corruptam, cum his omnibus defectibus subjaceant libri in quibus Scriptura continetur. Si ex alio principio præter Scripturam, in primis jam non statur puro Dei verbo, sed ad aliud principium devolvimur. Et secundo, inquiri quodnam sit illud principium, unde hoc infallibiliter iudicatur: vel enim constat illis certo hanc esse legitimam Scripturam ex proprio cujuscumque spiritu, vel quia acceperunt illam a Judæis, et Synagoga cui primo tradita est, vel quia illam acceperunt ab Ecclesia nostra visibili, vel quia illam acceperunt a sua Ecclesia invisibili, quam fingunt. Primum stare non potest, quia si proprio spiritui credendum est, contradicatur ipsi Scripturæ, cum dicit: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint, quoniam multi pseudoprophetæ exierunt in mundum*, 1 Joan. iv, et redit difficultas unde probandi sunt isti spiritus. Et cum tot sint spiritus, et sententiæ quot capita, et inter se valde dissentiant, et opponantur ipsæ sententiæ, multo major confusio orietur, et incertitudo cum non sit major ratio cur credatur mihi, quam tibi vel aliis. Et quomodo committeret Deus rem ita infallibilem, et certam sicut est fides, rei incertissimæ, et defectuosissimæ, et inter se contradictorie repugnanti, sicut est varietas spirituum in unoquoque homine? Si secundum, quomodo credunt Synagogæ, et non Ecclesiæ? Unde constat Synagogam non potuisse errare in tradendis Scripturis, cum jam sit ejecta, et repudia-

ta, et Ecclesiam potuisse, et præsertim evangelium et novum Testamentum a Synagoga accipere non potuerunt, sed a nostra Ecclesia, ergo saltem in illo tradendo Ecclesia non errat, aut si potest errare, non ergo ipsi sunt certi, quod habent purum Dei verbum in novo Testamento. Et ab eo tempore ex quo Synagoga defecit usque ad nos, unde constat hanc Scripturam, quam modo habemus non esse depravatam in tot translationibus, controversiis, expositionibus? Et ipsi Judæi pleni sunt mille erroribus, et depravationibus Scripturæ, et ipsa Hebraica littera multis patet versionibus, et depravationibus. Si tertium, jam fatentur Ecclesiam nostram errare non posse in tradendis, et proponendis veris Scripturis, si ideo illi credunt, quia ab Ecclesia acceperunt. Si quartum, in primis non constat quæ sit ista Ecclesia invisibilis nisi sint proprii spiritus cujuscumque, qui in unum congregati, ut faciant Ecclesiam invisibilem non unum quid sentiunt, sed tot sententias, easque contradictorias habent quot capita, fides autem debet esse una, quia vera. Et sic reditur ad primam difficultatem, vel quidquid aliud sit, restat eadem difficultas, unde constat illam Ecclesiam invisibilem deficere non posse, et habere nunc sincerum Dei verbum, sicut dicunt nostram defecisse paulatim, et inadvertenter. Quod si potest deficere, unde constat, quod non defecerit. Quare undique manent hæretici perplexi, et confusi in sua fide. Et tandem multi videntur desperare non invenientes in quo quiescant, et potius eligunt nihil credere, et incidunt in atheismum, vel putant in quacumque fide quemlibet posse salvari, quo nihil pejus, cum varietas fidei tollat ejus unitatem, et consequenter veritatem, veritas enim una est non contradicens sibi, quan-

doque autem una istarum sectarum contradicit alteri, cum tamen sit unus Deus, una fides, et sine fide impossibile sit placere Deo, ut inquit Paulus, et consequenter neque salvari.

III. Quare omnino dicendum est dari in Ecclesia judicem infallibilem in proponenda, et discernenda doctrina fidei, et ejus controversiis, licet Scriptura habeat vim regulæ, et normæ secundum quam judicatur de istis. Et talis judex est successor Petri Romanus Pontifex. In qua conclusione unanimiter catholici conveniunt: imo per eam solum ab hæreticis discernuntur. Eam vero acceperunt ex ipsa Scriptura, ex traditione viva, ex patrum consensu, ex ratione. Et sic constat omni probatione, qua potest res fidei constare, et præsertim illa e cujus certitudine dependet omnis securitas doctrinæ fidei.

IV. Et in primis contra hæreticos probatur ad hominem hæc conclusio, nam ipsi volunt Scripturam esse judicem in controversiis fidei, et solum verbo Dei scripto standum esse, sed Scriptura ipsa, quam hæretici recipiunt docet Ecclesiam errare non posse, et quod ad ipsam pertinet confirmare nos in fide, et controversias ejus sedare: ergo sicut acceptant Scripturas quoad alia, cur non acceptant, quoad istum articulum? Minor probatur: nam in primis in lege veteri erat potestas in Ecclesia ad discernendum controversias de lege, de cæremoniis, de mandato, quod totum pertinebat ad ipsam Scripturam, et generaliter de quocumque judicio ambiguo, ut constat Deuteron. xvii, et qui non obedierit decreto sacerdotis morte condemnatur. Et quod posset determinare de mandato, de lege, de cæremoniis, etc. constat n. Paralipom. xix: *Omnem causam quæ venerit ad vos ubicumque quæstio est de lege, de*



*mandato, de cæremoniis ostendite eis.* Quod si dicas in illo loco Deuteronomii non solum dici recurrendum esse ad sacerdotes, sed etiam ad iudices terræ, ergo vel iudices laici debebant cognoscere de causis fidei, cum datur recursus ad iudicium sacerdotis, respondetur ibi fieri sermonem in generali de omni iudicio ambiguo, sive sit sæculare, et pertineat ad laicos, sive ecclesiasticum, et pertineat ad sacerdotes; postea vero discernitur, quid pertineat ad unumquemque, nam in illo loco II Paralipom. XIX, iudicibus constitutis per civitates dicitur: *Ut exerceant iudicium sine acceptione personarum, et cognitionem ubicumque quætio est de lege, de mandato, de cæremoniis, de justificationibus, ostendant fratribus suis.* Pertinebat ergo ad iudicium sacerdotum determinare, et explicare populo dubia, seu quæstiones de lege et mandato, quæ utique ad Scripturam pertinent, et hoc ita infallibiliter, ut qui non obedierit, morte morietur. Et sic non erat solum doctrina privata, sed auctoritativa. Quod ipsum approbat Christus Dominus Matthæi XXII: *Super cathedram Moysis sederunt Scribæ, et Pharisei, quæcumque ergo dixerint vobis servate, et facite;* ergo ad ipsam cathedram pertinebat iudicare de his, quæ servanda sunt in quibus utique res fidei continentur.

V. Ex novo autem Testamento idem constat expressius quam in veteri, nam Matthæi XVI dicitur ad Petrum: *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalerunt adversus eam.* Si autem Ecclesia posset deficere, in fide proponenda, et iudicanda, portæ inferi adversus eam prævalerent, si quidem deciperent

eam, et deciperentur alii per eam, hoc ipso, quod in fide non subsisteret, sed deficeret, ergo, etc. Item Lucæ XXII dicitur ad Petrum: *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos;* sed hæc confirmatio fratrum, et indeficientia in fide, non solum erat necessaria in persona Petri, et durante ejus vita; sed pro tempore toto, quo Ecclesia durat, cum non minus sint dubia, et controversiæ in fide nunc, quam tunc: ergo ad Petrum, et ad successores Petri recurrendum est pro confirmatione et iudicio fidei. Et eadem ratione dicitur: *Ecclesia columna, et firmamentum veritatis* I ad Timoth. III, veritas autem maxime continetur in his, quæ sunt fidei: ergo fides per Ecclesiam firmanda est. Denique, id ostendit praxis Apostolorum; nam cum magna quæstio insurrexisset inter fideles de observatione legalium recurrerunt ad Apostolos, et seniores, Actorum XV, qui quæstionem determinaverunt, et præceperunt Ecclesiis observare; et sic Paulus, ut dicitur in eodem capite, perambulabat: *Confirmans Ecclesias, præcipiens custodire præcepta Apostolorum et seniorum.* Ergo in Ecclesia, seu prælatis ejus, potestas est ad declarandas controversias fidei, qualis erat hæc de obligatione observandi legalia. Igitur si hæretici volunt standum esse puro Dei verbo, et Scripturæ, quare Scripturam non observant, quæ talem Ecclesiæ, et Petro deferat auctoritatem?

VI. Ex hac Apostolorum praxi constat per continuatam successionem, et traditionem in Ecclesia hanc veritatem comprobari. Nam in omni controversia de fide semper recurrebatur ad Concilia, et ad Sedem Apostolicam, et per ejus iudicium terminabantur controversiæ fidei; similiter per ipsos condemnatæ sunt

hæreses usque ad hæc tempora; quorum errores etiam hæretici nostri temporis abominantur, ut Arii, Nestorii, Macedonii, et similium, quos errasse constat; quia Ecclesia illos ut hæreticos condemnavit: est ergo potestas in Ecclesia ad discernendum et iudicandum quæ sit vera fides, et quis sit error in fide, quod si id infallibiliter non faceret, nunquam certi essemus, quod ille esset error, et ista esset fides vera. Quod si dicatur hos errores non ideo tamquam hæreses haberi quia Ecclesia condemnavit, sed quia juxta Scripturam condemnavit, quod quilibet facere poterat. Sed nos dicimus, quod Scriptura est norma, seu regula, Ecclesia vero est iudex, hanc regulam applicans, et declarans nobis ea quæ fidei sunt. Non potest autem quilibet hoc declarare resolutorie determinando, et infallibiliter, cum de hoc ipso sit tota controversia, an contineatur in Scriptura id quod Ecclesia sic proponit et declarat, et quidam negent, alii affirmant, unde si quilibet posset hoc declarare, quilibet pro sua parte pronuntiaret, et manerent omnes in eadem confusione; ergo oportet, quod ipsa declaratio, et propositio Ecclesiæ careat omni suspicione, et fallibilitate, alias semper dubitarem, an ita contineatur in Scriptura. Quod si sit infallibilis, obligat ut teneatur.

V. Respondent hæretici fuisse in Ecclesia potestatem hanc, aliquanto tempore, scilicet primis XL, vel 600 annis, quibus purum Dei verbum retinuit, sed post modum defecisse, cum ad traditiones se convertit, nec solo verbo Dei innixa est. Sed hæc responsio omnem evacuat certitudinem et securitatem doctrinæ fidei, et manifeste falsa est. Primo, quia est contra expressam promissionem Christi, qui dixit Matth. xxviii: *Ecce ego vobiscum sum omnibus die-*

*bus usque ad consummationem sæculi*: et Matth. xvi: *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam*. Si autem semel tota Ecclesia deficeret a fide, utique contra eam prævalerent portæ inferi, et Christus non permaneret cum ipsa usque ad consummationem sæculi; neque enim sufficiebat ad hoc verificandum, quod Christus subrogaret aliam Ecclesiam, et istam relinqueret; nam eadem ratione dici posset, quod manet cum Synagoga, et non reliquit eam usque ad consummationem sæculi, si quidem licet repudiaverit illam, subrogavit tamen Ecclesiam: ergo non sufficiet ad verificandam illam promissionem Christi, dicere, quod Ecclesiam primam deseruit, et reformatorem Ecclesiam subrogavit.

VI. Secundo, quia Ecclesia illis primis 400 annis etiam sequebatur traditiones non scriptas sicut modo, constat enim, quod Stephanus Papa in Concilio, in quo condemnavit episcopos Africæ in articulo de baptismo hæreticorum non revalidando, solum ex traditione id definivit, ut etiam refert ipse Cyprianus, qui oppositum sensit, epistola LXXIV, et videri etiam potest apud Augustinum, lib. v contra Donatistas, capit. xxiii et seqq. Gessit autem pontificatum Stephanus sub Gallieno, et Valeriano principibus. Et patres, qui illis temporibus vixerunt, aperte traditiones receperunt juxta præceptum Apostoli II ad Thessalonic. ii: *State, tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram*, ubi aperte distinguit traditionem sermonis a verbo scripto per epistolam. Easdem traditiones aperte testatur Tertullianus in libro de corona militis, et in libro de præscriptionibus adversus hæreticos, c. xix et seqq. ubi ostendit, quando agitur contra hæreticos, relinquen-



dam esse controversiam de Scripturis, neque ad eas pronuntiandum, sed ad Ecclesias fundatas ab Apostolis, et ad traditiones earum. Videri etiam potest Epiphanius, libro de hæresibus, hæresi LXII; Basilius libro de Spiritu Sancto, cap. xvii; Augustinus loco citato, et epistola xxviii ad Vincentium, et epistola cxxviii qui omnes patres fuerunt illis primis 400 vel 500 annis, quibus hæretici fatentur Ecclesiam non defecisse, et tamen, si propterea defecit postea, quia non est secuta purum Dei verbum, sed etiam traditiones, manifestum est, quod tunc etiam debuisset deficere, quia eas etiam tunc habuerunt, nec modo nos habemus alias, quam eas, quas tunc ipsi nobis tradiderunt.

VII. Denique, non propter traditiones hominum debuit statim Ecclesia repudiari a Christo, et alia nova erigi in istis reformatis contra promissionem suam, quod maneret nobiscum usque ad consummationem sæculi, neque enim durius ageret Christus contra Ecclesiam suam, quam agit contra Synagogam, quam de facto repudiavit quia impletæ sunt figuræ, veniente veritate. Constat autem, quod Synagoga observabat plures traditiones seniorum, etiam transgrediendo mandata Dei propter traditiones suas, ut dicitur Matthæi xv, et tamen tolerabatur a Deo, nec repudiata fuit ob hoc solum quousque implerentur omnia, quæ ipsum promittebant, et figurabant, et tunc novum Christi evangelium prædicatum est in mundo : *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus*, ut dicitur ad Hebræos ii cum tamen etiam in ipsis prophetis prædictum fuisset, Synagogam non duraturam usque ad Christum, et feriendum esse novum pactum, seu testamentum cum domo Israel, ut Apostolus probat in

epistola ad Hebræos. Quomodo ergo credendum est Christum Ecclesiam suam deseruisse, et novam fundasse, ex eo quod sequebantur traditiones, non existente de hoc aliqua determinati temporis designatione, usque ad quodduraret, sed potius quod usque ad finem sæculi, non existente etiam speciali revelatione; nullis miraculis, signis aut virtutibus rem tantam confirmantibus, contra expressum Christi Domini verbum, et promissionem, quod portæ inferi non prævalerent adversus Ecclesiam, quam tunc fundabat, quod maneret cum ea usque ad consummationem sæculi; sed solum propter nudum, et simplex dictum hæreticorum, qui hoc sine ullo fundamento affirmant, moventur tot homines ad relinquendam antiquam fidem, et Ecclesiam Dei, nihil certi habentes quod sequantur, nisi vanitatem, et cæcitate suorum ministrorum.

VIII. Quod attinet ad consensum sanctorum patrum, longum esset omnes referre, qui hanc doctrinam constantissime tradunt, quod Ecclesia in omnibus sit sequenda, et quia hæreses inde oriuntur, quia Ecclesiæ non credunt. Videatur Tertullianus loco citato de præscriptionibus, cap. xix ad longum, et S. Cyprianus, epistola lv et libro de unitate Ecclesiæ, quem supra citavimus, et S. Hieronymus, epist. lvii ad Damasum : « Ego, inquit, beatitudini tuæ, id est, cathedræ Petri communionem consocior super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est, si quis in arca Noe non fuerit, peribit regnante diluvio. » Et epistola lviii : « Ego interim clamito, si quis cathedræ Petri jungitur meus est; » ergo hæretici omnes huius temporis, qui cathedræ Petri resistunt, et Papam dicunt esse antichristum Hierony-

mi socii non sunt. Item Augustinus, in libro contra epistolam fundamenti, capite v: « Ego quidem evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ moveret auctoritas, quibus ego optemperavi dicentibus: Credite evangelio, cur eis non obtemperem, dicentibus mihi: Noli credere Manichæo. » Et hæc ratio, quia validissima est contra hæreticos hujus temporis sic illam urgeo ex ipsis verbis Augustini ibidem: « Elige, inquit, quid velis si dixeris, inquit, crede catholicis, ipsi me movent ut nullam fidem accommodem vobis. Si dixeris: Noli catholicis credere, non: Recte facies per evangelium me cogere ad Manichæi fidem (vel reformatum nostri temporis) quia ipsi evangelio catholicis prædicationibus credidit: si autem dixeris: Recte credidisti catholicis laudantibus evangelium, sed non recte illis credidisti vituperantibus Manichæum: usque adeo me stultum putas, ut nulla reddita ratione quod vis credam, quod vis non credam? Multo quippe justius, et cautius facio, si catholicis, quoniam semel credidi ad te non transeo, nisi me non credere jusseris, sed manifestissime, atque apertissime scire aliquid feceris. Quocirca si mihi rationem redditurus es, dimitte evangelium. Si ad evangelium te tenes, ego ad eos me teneam, quibus præcipientibus evangelio credidi, et his jubentibus tibi omnino non credam. Quod si forte in evangelio aliquid apertissimum de Manichæi apostolatu (de hæreticis reformatis) invenire potueris, infirmabis mihi catholicorum auctoritatem, qui jubent, ut tibi non credam: qua infirmata jam neque evangelio credere potero, quia per eos illi credideram, ita nihil apud me valebit, quidquid inde protuleris. » Ita Augustinus, qui hac ratione manifeste constrinxit hæreticos, ut supra contra ipsos

arguebamus; quia evangelium, cui ipsi credunt, est idem quod nostrum, et tam ipsi, quam nos ab Ecclesia illud accepimus. Unde si credunt hoc evangelium esse legitimum et infallibile est, quod credant Ecclesiam in ipso proponendo, et discernendo errare non posse; nam si potuit errare, unde constat non errasse in tali evangelio proponendo; et consequenter incerti sunt de ipso evangelio. Si autem Ecclesia errare non potuit; ergo neque in aliis fidei decretis, quæ nobis proponit, et præsertim in hoc, quod ipsis hæreticis non credamus. Si autem aliunde acceperunt evangelium, quam ab Ecclesia, a quocumque acceperint, eadem manet difficultas, unde certificantur de infallibilitate talis proponentis, quod non erravit in proponendo illo evangelio tamquam rem de fide.

IX. Ultimo, deducitur hoc ipsum ratione; quia etiam stante Scriptura, et puro Dei verbo, nihilominus multæ, et diversæ hereses oriundæ prævidebantur, juxta illud Apostoli, 1 ad Corinth. xi: *Oportet et hæreses esse*, depravationem etiam Scripturarum a multis fieri dicitur 11 Petri iii; ergo de se Scriptura patet depravationibus, corruptionibus, variisque interpretationibus, juxta cujusque libitum, et quilibet suam sententiam Scripturæ conformem esse existimat; ergo si in tanta confusione, et contrarietate sententiarum non esset constitutus a Deo aliquis judex, qui posset veram, et legitimam fidem discernere, et spuriam, seu erroneam condemnare infallibiliter, non esset provisum a Deo sufficienter circa rem adeo necessariam, sicut est legitima et infallibilis fides, ejusque determinatio, ne semper fluctuemus.

X. Quod si admittatur debere dari hoc judicium certum et infallibile in fide discernenda, restat videre



in quo resideat ista auctoritas; nam vel fieri debet nova revelatio, et hanc neque videmus, neque experimur, imo etiam si daretur, cum etiam multi sint prophetæ falsi, semper restat eadem difficultas, quomodo discernenda sit vera revelatio a falsa; et cum inter hæreticos, et nos, sit ista controversia de determinatione circa rem fidei, cuinam debet fieri ista revelatio? Si utrique parti, certe nos illam non sentimus, multo minus hæretici; si alteri parti tantum certe altera illi non credet, nec facile cedit; nec est major ratio, cur isti detur revelatio illa specialis, quam alii, multo minus ex privato cujusque judicio res ista fidei discernenda est, cum sit tam incertum, et varium privatum judicium ut aperte videmus, neque est major ratio, cur iste debebat credere spiritui alterius, quam e converso; si autem unusquisque judicium proprium sequitur, tot erunt fides, et tam contrariæ, quot sunt sententiæ, et capita, et sic oportet multa ex illis esse mendacia, cum duæ contradictoriæ nunquam possint esse simul veræ. In mendacio autem nullus potest salvari, sed est de numero eorum, qui dixerunt, Isaïæ xxviii: *Quia posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus*. Solum autem in vera fide salus esse potest. Quod si est vera, etiam una.

XI. Si autem dicatur ipsam Scripturam esse judicem sui, et illos solum fidem rectam habere, qui puro Dei verbo inhærent, neque Ecclesiam audiunt, tunc manifeste petitur principium; nam cum Scriptura possit bene, et male intelligi, et a multis depravari juxta illud ii Petri iii: *Quæ instabiles, et indocti depravant, sicut et cæteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem*; inquiri, an purum Dei verbum, et Scriptura debeat esse iudex istarum

controversiarum, ut depravata, aut ut legitime intellecta? Primum est manifesta perditio. Secundum est id de quo dubitatur, unde enim constat ex tam multis intelligentiis, et translationibus, sententiis circa Scripturam, quænam sit vera, et legitima, cum omnes dicant se Scripturam sequi, et hanc translationem esse legitimam non illam, hunc librum esse canonicum non illum: omnes enim hæretici, quotquot fuerunt, ex Scriptura conantur probare suos errores, sicut et modo hæretici intendunt; ergo ipsa Scriptura per se sola non potest judicare de controversiis, et dubitationibus circa ipsum, cum de se tot depravationibus, et intelligentiis pateat, nisi aliquis sit qui juxta illam judicet, et explicet legitimam intelligentiam Scripturæ. Igitur purum Dei verbum, et Scriptura ipsa, cum de se differenter pateat multorum depravationibus, et calumniis, impossibile est, quod constet, et manifestetur nobis, quodnam sit purum Dei verbum, nisi prius istæ depravationes, et calumniæ tollantur, quod certe Scriptura sola non facit, sed qui illam explicat.

XII. Concludamus ergo hunc perniciosissimum errorem, quod solo puro Dei verbo est credendum, ad hoc maxime tendere, ut omnes sint summe perplexi, et obscuri, neque unquam assecurari possint de sua fide, si quidem licet verbis dicant se sequi purum Dei verbum, tamen in re dantur multæ contentiones, depravationes intelligentis, translationes circa hoc purum Dei verbum, multi admittunt hos libros canonicos, alii rejiciunt, verba Scripturæ quidam sic intelligunt, alii aliter. Quis ergo judicabit quodnam sit purum Dei verbum? Aut quis ex catholicis erit, qui non velit etiam adhærere puro Dei verbo, sed tamen assecurari volunt prius quodnam sit hoc

purum Dei verbum inter tot contentionem, et controversias de illo, et pro hac securitate recurrimus ad Ecclesiam. Unde optime dicit Augustinus xxxii contra Faustum, cap. xix, similes alloquens hæreticos : « Videris id vos agere, ut omnes de medio Scripturarum auferatur auctoritas, ut suus cuique animus auctor sit, quid in quaque Scriptura probet, quid improbet, id est, ut non auctoritati Scripturarum subjiciatur ad fidem, sed sibi Scripturas ipse subjiciat, non ut ideo illi placeat aliquid, quia hoc in sublimi auctoritate scriptum legitur, sed ideo recte scriptum videtur quia illi placuit. » Quare hæretici non possunt certificare, et assecurare homines de sua fide, quia non agnoscunt judicem, a quo certificentur; soli vero catholici de hac securitatem, et certitudinem habent, quia cognoscunt iudicium infallibile Ecclesiæ in Petro ejusque successoribus legitimis, cui dictum est : *Non deficiet fides tua, confirma fratres tuos*; imo volumus credere puro Dei verbo, et in ipsa Scriptura Ecclesia dicitur : *Columina, et fundamentum veritatis*, 1 ad Timoth. iii, et quod ab ipsa fide Petri indefectibili confirmandi sumus, quare hoc etiam non sequuntur, qui puram Scripturam, et verbum Dei dicunt se sequi, cum Scriptura ipsa testimonium perhibeat de Ecclesia? Qui ergo nolunt ab Ecclesia, et a Petro confirmari in fide, oves Petri non sunt, et consequenter neque Christi, qui Petro oves suas commisit, sunt ergo hirci diaboli, denique, vel ipsi proponunt purum Dei verbum et judicant quid tenendum sit ex illo fallibiliter, vel infallibiliter. Si fallibiliter, nec ipsi, nec qui eos sequuntur securi sunt de sua fide, et sic salvari non possunt, quia sine fide vera impossibile est placere Deo, sed qui non credit jam judicatus est. Si infallibiliter, ergo jam fatentur in

proponendo Dei verbo, et judicando hoc quod proponunt esse purum Dei verbum posse dari infallibilitatem in hominibus, cur ergo id denegant Ecclesiæ, cui promissiones istæ factæ sunt?

## SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XIII. Primum argumentum sumitur ex ratione dubitandi supra posita, quæ reducitur ad illam difficultatem de circulo a Scriptura ad Ecclesiam, et e contra. Ad quod jam respondimus articulo primo, in præsentem non esse locum circulo, quia proceditur in diverso genere causæ; semper enim ratio formalis credendi est unica, scilicet quia Deus dixit, nec ista reducitur ad alteram. Propositio autem Ecclesiæ non est ratio formalis credendi, sed credimus illi tamquam proponenti infallibiliter, et instrumento applicanti nobis revelationem Dei, quæ est ratio formalis credendi. Requiritur tamen infallibilitas etiam in ipso proponente et applicante, tamquam in conditione requisita; quia si conditio applicativa deficeret, non maneremus certi de re proposita per illam, sicut in lege promulganda requiritur tamquam ratio formalis auctoritas legislatoris; deinde, in ministro promulgante, vel denuntiante talem legem, requiritur fidelitas omnimoda, non quidem factiva legis, sed tamquam scribæ signantis, et discernentis quænam lex sit vera, et legitima, ne decipiatur populus proponendo ei unam legem pro alia. Unde notariis datur auctoritas a rege et a lege, ut credatur ei, quod ipsi signaverint. Sic Ecclesia non habet auctoritatem faciendi fidem, sed se habet tamquam Dei notarius, et instrumentum applicans. Unde sicut nullus est circulus in lege humana, et in obtemperan-



do legi, quia lex jubet, quæ a ministris proponitur, et quia a ministro publico promulgatur, quem lex auctorizat; ita neque in credendo fidei, quia Ecclesia proponit, et quia Deus dicit non committitur circulus vitiosus, sicut ergo legi a principe scriptæ creditur, et obtemperatur: dummodo tamen sit a legitima auctoritate signata per ministerium publicum; sic etiam nos puro Dei verbo credimus, sed signato a legitimo ministro publico, id est, ab Ecclesia, quæ non potest sic depravari, sicut Scriptura, et libri materiales, et inanimati, qui patent injuriis hominum et temporum, nec possunt fideliter custodiri, nisi per homines. Isti autem ut fideliter id faciant, et cum infallibilitate determinant, cum sint instrumenta viva, possunt habere infallibilem assistentiam Spiritus Sancti, qui fecit Ecclesiam, columnam, et firmamentum veritatis, I ad Timoth. III, et fundavit supra petram, contra quam portæ inferi non prævalerent, Matthæi XVI.

XIV. Quod si instes in hoc ipso nos committere circulum, quia probamus Ecclesiam auctoritatem habere ex Scriptura, cui non credimus, nisi quia signata est ab ipsa Ecclesia: ergo in tradenda infallibiliter fide, reducimur de Ecclesia ad Ecclesiam. Quod si recurratur, non ad solam Scripturam, sed ad traditionem apostolicam et continuatam semper in Ecclesia, et ad acceptationem communem, qua videmus hanc Ecclesiam tamquam veram Ecclesiam haberi, et hunc Pontificem ut legitimum acceptari. Contra est, quia non constat nobis hanc traditionem esse legitimam, nisi quia Ecclesia illam pro legitima habet, sicut Scriptura, quam acceptat Ecclesia habetur pro legitima. Et similiter acceptatio Ecclesiæ nihil aliud est, quam ipsamet auctoritas Eccle-

siæ, de qua est tota difficultas. Quod si recurratur ad ministros, scilicet prophetas, et Apostolos, quibus primum locutus est Deus, et per quos ministravit sermonem, adhuc non evacuatur difficultas, quia restat videre unde constat nobis illos fuisse veros ministros, et istos qui modo sunt illis legitime succedere.

XV. Respondetur hoc argumentum inquirere certitudinem in re credenda, et in fide, reducendo id, ad aliquam evidentiam, quod est rationem fidei tollere. Nam mirabile est, quod in fide humana nullus dubitet in credendo id quod auctoritate publica alicujus ministri designatur: et tamen in rebus divinis credendis non acquiescimus auctoritati publicæ, quam Deus constituit, scilicet Ecclesiæ? Unde dicit Augustinus VI confessionum, capit. V: « Consideravi, quam innumerabilia crederem quæ non viderem, neque cum gererentur affuissem, sicut tam multa in historia gentium, tam multa de locis atque urbibus, quæ non videram, tam multa amicis, tam multa medicis, tam multa hominibus aliis, atque aliis, quæ nisi crederentur omnino in hac vita nihil ageremus. Postremo, quam inconcusse fixum fide retinerem, de quibus parentibus ortus essem, quod scire non possem, nisi audiendo credidissem. Persuasi mihi non qui crederent libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti, sed quia non crederent esse culpandos, nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent, unde se is illos libros unius viri, et veracissimi Dei spiritus esse humano generi ministratos? Id ipsum enim maxime credendum erat. » Sic Augustinus ubi illa ratio: « Id ipsum maxime credendum fuerat, » valde formalis est, quia illud non potest sciri, sed necessario debet credi, cum sit totum principium credendi hoc

ipsum quod Deus dixit, neque hoc sit sciendum, sed maxime credendum, et primo. Itaque sicut in aliqua republica, tamquam stultus haberetur, et derideretur, qui publicis tabulis, et scripturis manu publici ministri signatis recusaret fidem adhibere, dubitando de auctoritate ministrorum, et dicendo, quod committitur circulus, quod credimus, et obedimus his quæ a rege ordinantur, quia ejus ministri sic proponunt, et credimus istos esse ministros, quia rex illos instituit, et rursum, unde constat illos instituisse, et similia : totum hoc in politicis habetur tamquam ridiculum, et in divinis admittitur dubitatio de publico ministro, qui est Ecclesia, et ejus auctoritate, etc.

XVI. Itaque dicimus, quod quando auctoritatem Ecclesiæ probamus per Scripturam ab ipsa Ecclesia propositam et acceptatam, non committimus circulum, quia tam Scriptura, quam Ecclesia in diverso genere causæ se habent, ut dictum est, et quælibet illarum propter suam supremam auctoritatem est ratio sui et aliorum, Ecclesia in genere ministeriali, et in proponendo, Scriptura in genere formali, et in testificando. Ulterius autem nititur traditioni, non Scripturæ, quæ per successionem, et acceptionem Ecclesiæ decurrit, de qua quod traditio ita antiqua sit, per ipsam continuatam successionem constat; quod vero si traditio supernaturalis, et vera non constat nobis per intrinsecam evidentiam, sed per extrinsecam inductivam, quæ ejus credibilitatem evidenter ostendunt : quia sic semper reputata est ab initio Ecclesiæ, eo quod primi, qui illam tradiderunt, fuerunt Apostoli, et prophetæ, quibus Deus locutus est per se ipsum, et illis constituit de ipsa locutione divina, per altius lumen, scilicet per propheticum, atque ita sicut Eccle-

sia est modo instrumentum publicum proponens nobis Dei verbum, ita ipsi fuerunt publici ministri Dei proponentes Ecclesiæ veram fidem per lumen immediate a Deo acceptum, quod pertinuit ad prophetiam. Exinde vero tamquam res supernaturales, et a Deo dictæ per continuam successionem ab Apostolis, et prophetis per successores eorum in Ecclesia, usque ad nos, sine intermissione decurrit. Unde optime dixit Augustinus xxxiii contra Faustum, cap. vi, similes hæreticos perstringens : « Unde constat, eos qui nunc habentur Hippocratis nobilissimi medici esse libros, nisi quia sic eos ab ipso Hippocratis tempore, usque ad hoc tempus successionis series ita commendavit, ut de his dubitaret dementis fit? Platonis item, Ciceronis, Varronis, aliorumque hujusmodi auctorum libros, unde noverunt homines, quod ipsorum sint, nisi eadem temporum sibimet succedentium contestatione continua? Quare si quæretur a nobis, unde sciamus Apostolorum esse istas litteras, breviter respondemus, ex fundatissima Ecclesiæ attestatione a temporibus Apostolorum, usque ad hæc tempora, certis successionibus producta. »

XVII. Deinde secundo, Ecclesia et fides habent confirmationem extrinsecam suæ infallibilitatis ab effectibus, scilicet a miraculis, eo modo factis et cum illis circumstantiis, quas diximus articulo primo. Et hæc se habent tamquam rationes inductivæ ostendentes evidenter credibilitatem fidei non veritatem in se. Sic enim Apostolus ad Hebræos ii, docet derivari fidem, et continuari in Ecclesia, dum inquit : *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab iis qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus.* Ubi tangitur



et ratio formalis credendi, scilicet enarratio Domini, et instrumentum publicum proponens, scilicet illi, qui a Domino audierunt, et derivaverunt ad nos, et confirmatio extrinseca per miracula, et portenta, non quæcumque, sed cum virtutibus, et Spiritus Sancti distributionibus facta. Hæc tria solum videmus reperiri in Ecclesia catholica, quia sola ipsa credit ministris Dei, et Ecclesiæ et confirmationem habet per vera miracula. Utroque vero carent hæretici.

XVIII. Secundo, arguitur ex aliquibus locis Scripturæ, quæ totum iudicium de veritate fidei ad Scripturam, et ad legem reducit, non ad Ecclesiam. Nam Isaiæ viii dicitur : *Numquid non populus a Deo suo requireret pro vivis a mortuis? Ad legem magis, et ad testimonium. Quod si non dixerint juxta verbum, hoc non erit eis matutina lux*, ergo quando populus requirit aliquid circa fidem, non est remittendus ad Ecclesiam, vel Papam, sed ad legem, vel testimonium. Item Christus Dominus ad probandum se esse Messiam remittit Judæos ad Scripturam, Joan. v : *Scrutamini Scripturas et illæ sunt quæ testimonium perhibent de me*. Et ipsi Judæi ad cognoscendum de Christo non ad summum sacerdotem, vel ad Synagogam remittebant, sed ad Scripturas, ut Joan. vii : *Scrutare Scripturas, ut vide, quia a Galilæa propheta non surgit* : et Actorum xvii laudantur Bercenses : *Quia quotidie scrutabantur Scripturas, si hæc ita se haberent*, et non recurrerant ad Ecclesiam, vel Papam. Denique, Galatarum i dicitur : *Si nos aut Angelus de cælo evangelizaverit vobis præter id quod evangelizavimus, anathema sit*, ergo si non potest Ecclesia aliquid amplius addere, vel ponere, quam quod jam est evangelizatum, frustra recurrimus ad ipsam in dubiis fidei. Et eodem spec-

tat quod dicitur Deuteronomii iv : *Non addetis ad verbum, quod ego vobis loquor, nec auferetis ex eo, etc.* et idem habetur Deuteronomii xii, ergo quæcumque judicia Ecclesiæ circa controversias fidei, vel aliquid addunt, vel non. Si non, ergo sufficit ipsa Scriptura, et superfluit Ecclesiæ iudicium; si autem aliquid addit, facit contra hoc præceptum Scripturæ allatum.

XIX. Respondetur hæc omnia solum probare, quod Scriptura est regula et norma, secundum quam debet fieri iudicium, non tamen quod fit iudex ipse, qui in dubiis pronuntiaturus est, et confirmaturus fideles. Ad primum ergo testimonium dicitur, ibi moneri fideles, ne quærant aliquid a pythonibus et divinis, sed magis convertantur ad legem, non tamen per hoc excluditur Ecclesia, et sacerdotes, per quos lex tradebatur, et explicabatur, juxta illud Matth. xxiii : *Super cathedram Moysis sederunt Scribæ, et Pharisei, quæcumque ergo dixerint vobis servate et facit* : et Malach. ii : *Labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem requirunt ex ore ejus*; sicut non valet hoc argumentum : in Scriptura dicitur, quod debemus Deum amare, virtute colere, vitia, usuras, adulteria fugere; ergo non debet esse aliquis gubernator, vel princeps, qui ista admoneat, præcipiat, vel castiget; consequentia omnino est nulla. Adde, quod in eodem capite paulo ante dicitur : *Liga testimonium, signa legem in discipulis meis* : ergo testimonium Scripturæ signatur, et ligatur in discipulis, et sic per ipsos nobis proponitur, et non aliter.

XX. Ad secundum locum dicitur eodem modo Christum remisisse ad Scripturas, tamquam ad canonem, et regulam, per quam probaretur fides de ipso, sicut modo etiam ex Scripturis agimus contra Judæos, et hæreticos, sicut qui in litibus re-

currit ad legem, non negat iudicem, neque e contra qui ad iudicem provocat, legem non negat. Et similiter Judæi remittebant ad Scripturam, ut ad regulam et legem, secundum quam debebat judicari illa controversia de Messia, non ut ad iudicem, hoc enim pertinebat ad sacerdotes, qui et ipsi miserunt ad Joannem, ut interrogarent eum: *Tu quis es*, Joann. I. Berœenses etiam laudantur, quia Scripturas scrutabantur, tamquam regulam, et canonem veritatis, nec tamen vituperantur, sed etiam laudabantur alii, qui in controversiis, et quæstionibus de fide recurrerunt ad Ecclesiam, et ad Apostolos, Actorum xv.

XXI. Ad ultimum locum ex epistola ad Galatas, respondetur, quod Ecclesia non evangelizat aliunde evangelium, quam quod evangelizatum est, sed idem explicat; aliud est ergo evangelizare, aliud evangelium explicare; evangelizare enim præter id quod evangelizatum est, est aliud evangelium condere, quod omnino prohibet Apostolus; explicare autem evangelium est circa illius intelligentiam melius se habere; Apostolus autem non dixit: Si quis vobis explicaverit evangelium, sed si quis evangelizaverit, alias enim qui Ecclesiam non audierit, jubetur haberi tamquam ethnicus, et Publicanus, Matth. xviii, et ipsi Apostoli in Concilium convenerunt ad determinandas controversias de fide, Actorum xv. Eodem modo respondetur ad illa loca Deuteronomii, quod prohibet aliquid addere, vel auferre ad verba legis per modum legis, et Scripturæ, non per modum declarationis, quæ non est additio, sed explicatio. Prohibetur etiam addere aliquid, vel auferre etiam per modum explicationis personis particularibus, non sacerdotibus et ministris, quos posuit Deus ad iudicandum ubi fuerit iudicium ambiguum,

Deuteronomii xviii. Denique, non addere, seu auferre ad verba legis, idem est quod integre servare legem, nec per excessum peccando, nec per defectum; non autem excluditur ibi explicatio in ambiguis, et difficultatibus quæstionibus.

XXII. Ultimo, arguitur argumento quo familiariter hæretici utuntur, nam auctoritas Ecclesiæ est creata, et humana, cum non nisi ex hominibus constet, ergo deficere potest, ergo quidquid ipsa declarat, ita manet in dubio, sicut ante, quia falli potest, vel si creditur, non fide divina, sed humana creditur; ex alia autem parte Scriptura est infallibilis, ergo magis ipsi credendum est, imo ipsi soli, et non Papæ. Prima consequentia constat ex illa Roman. iv: *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*, id est, mendacio, et deceptioni subjectus, ergo cum Papa sit homo, et Ecclesia multitudo hominum, omnes sunt deceptioni subjecti, et errare possunt. Confirmatur, quia fides est de invisibilibus, id autem quod Ecclesia nobis repræsentat, et ipsa etiam Ecclesia visibilis est, ergo neque de ipsa, neque de propositis ab ea est fides.

XXIII. Respondetur in primis hoc argumentum retorqueri in hæreticos. Nam si Ecclesiæ credendum non est, quia ex hominibus est, et ejus auctoritas est humana, ergo similiter, neque ipsis reformatis, aut eorum auctoribus Calvino, et Luthero, et similibus credendum est dicentibus se reformatum evangelium prædicare, quia homines sunt, et eorum auctoritas est humana; cur ergo ipsis credunt et non nobis. Dicunt, quia ipsi tradunt purum Dei verbum, et non mandata hominum. Replico, et unde constat, quod purum Dei verbum allerunt; nonne ex ipsorum dicto, quia sic ipsi affirmant? Ergo possunt in hoc mentiri



et falli cum homines sint, præsertim cum ex puro Dei verbo libros quos volunt admittunt, quos volunt rejiciunt; deinde, cum tam multa in suis libris commentantur circa intelligentiam Scripturæ, et circa impugnationem catholicorum, et cum Ecclesiam non audiunt, nec subjici volunt Petro, inde innotescit quod præcipit purum Dei verbum, vel ea dicunt ut homines, vel ut Deus, non ut Deus ut de se patet. Si ut homines, ergo in his, quæ contra catholicos dicunt, credendi non sunt. Nos ergo respondemus Ecclesiam Dei, ejusque caput Romanum Pontificem posse considerari, vel ex propriis, vel ex his, quæ habent ex assistentia Spiritus Sancti, et promissione Christi infallibili. Primo modo auctoritas ejus humana est, et fallibilis, et comprehensa sub illa universali: Omnis homo mendax: si cutetiam prophetæ et canonici scriptores deficere poterant ut homines, non prout regebantur a Spiritu Sancto. Secundo autem modo non potest Ecclesia deficere, nec modo humano operatur, sed Spiritu divino juxta promissionem factam Petro: *Non deficiet fides tua*, et Ecclesiæ fundatæ supra Petrum, quod: *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam*; et quod Ecclesia: *Est columna et firmamentum veritatis*: et quia: *Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem*, Jo. XVI, ergo excludet omnem falsitatem, scilicet in pertinentibus ad fidem, et salutem: quam assistentiam Spiritus Sancti cognoverunt Apostoli in Concilio congregati, Actorum xv, cum dixerunt: *Visum est Spiritui Sancto et nobis, etc.* ergo quod videtur Ecclesiæ, non videtur solum hominibus, sed etiam Spiritui Sancto. Ad confirmationem respondetur, nos credere Ecclesiam esse visibilem, non quia credamus aliquid ut visibile cum fides sit de non visis, sed cum in re

visibili qualis est collectio hominum, ex quibus Ecclesia constat, et ejus caput, qui est homo visibilis, non solum habere naturalem et politicam auctoritatem, sed supernaturalem gubernationem et assistentiam Spiritus Sancti et gratias Sacramentorum, et similia multa invisibilia, sine quibus Ecclesia non constat, licet homines, qui Ecclesiam componunt, aliquid visibile sint; sicut credimus de Christo, quod sit homo visibilis, licet non visibilitatem credamus, sed quod illud visibile unitum sit divinitati invisibili. Et Sacramenta sunt signa sensibilia et tamen credimus esse Sacramenta, et invisibilem habere virtutem.

## DISPUTATIO II.

DE SCIENTIA THEOLOGICÆ.

—

### ARTICULUS PRIMUS.

*Quomodo inter se comparentur fides, theologia, et sacra doctrina, et loquatur Div. Thomas.*

I. Primum quod se offert investigandum circa scientiam theologiæ, est id quod pertinet ad ejus necessitatem, de qua agit Div. Thomas in hac quæstione articulo primo, sub nomine sacræ doctrinæ. Cum autem theologia sit cognitio, quæ ratiocinatur de Deo, oportet concurrere ad ipsam aliquam cognitionem per modum principiorum, et ex eis aliam cognitionem educi per modum conclusionis, sicut in omni scientia, et in omni cognitione probativa requiruntur principia, ex quibus per consequentiam infertur conclusio. Est autem differentia inter theologiam naturalem, quæ est metaphysica, et theologiam christianam, quod in

theologia naturali quidquid cognoscitur de Deo, se habet per modum conclusionis, et non per modum principii; sed effectus Dei, et creaturæ se habent per modum principii, eo quod non possumus naturali scientia ad Deum assurgere, nisi ex creaturis, juxta quod dicit Apostolus, Roman 1: *Quod invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. At vero theologia christiana ita agit de Deo, et veritatibus divinis quod pro principiis assumit, non creaturas, sed ipsum Deum, et veritates divinas, ex quibus ratiocinando procedat. Unde necesse est, quod in ista vita procedat theologia ex creditis; quia de Deo in se ipso non possumus cognoscere aliquid, nisi per revelationem divinam, et non ex creaturis: de Deo autem in se, solum datur duplex revelatio, scilicet per visionem claram in patria, et per obseuram, qualis est fides in via. Ex fide ergo sumit principia theologia pro hac vita, ad inferendum suas conclusiones, et ratiocinandum de Deo, ita quod fides respicit immediate revelata, theologia autem illata ex illis, quæ dicuntur revelata mediate, seu virtualiter.

II. Ex his colligitur, quomodo inter se comparentur fides, theologia, et sacra doctrina. Nomine enim doctrinæ, ut dicitur 1 poster. c. 1, et explicatur ibi a D. Thoma, lectione 1, intelligitur quæcumque cognitio probativa, quæ in docente nominatur doctrina, in addiscente vero disciplina. Unde ad rationem doctrinæ requiritur id quod ad probativam cognitionem, scilicet aliquid per modum principii inferentis, seu probantis, et aliquid per modum conclusionis illatæ, et probatæ. Unde patet, quo nomine sacræ doctrinæ intelligitur cognitio probativa ex revelatis, hæc enim dicitur cognitio sacra; et ita quæ per cognitionem revelatam probantur, nomine sacræ

doctrinæ intelliguntur, sive probatio fiat probabiliter, sive scientifice ab hoc enim abstrahit.

III. Nomen autem fidei proprie non intelligitur cognitio probativa, quæ nomine doctrinæ appellatur, quæ enim fide tenentur, non probantur, sed revelantur a Deo, et testimonio ejus, atque auctoritate tenentur, juxta illud Matthæi: xvi *Quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cælis est*; et ita fides respicit ea quæ formaliter, et immediate revelata sunt. Nomine vero theologiæ intelligimus, non solum doctrinam probativam in communi, sed proprie, et in rigore scientiam ratiocinatam de Deo, ex his quæ revelata sunt. Et ita respicit ea quæ sunt virtualiter, et mediate revelata, id est, ex formaliter revelatis deducta.

IV. Sic ergo comparantur hæc tria fides, theologia, doctrina sacra, quod fides dicit cognitionem circa res divinas, ut immediate revelatas obscure, et sic præbet principia theologiæ, et comparatur ad ipsam, sicut lumen principiorum ad scientias naturales. Theologia autem est cognitio scientifica, seu certa, procedens ex formaliter revelatis, et inferens ea quæ immediate, et virtualiter revelata dicuntur, tamquam deducta, et connexa cum revelatis formaliter. Sacra autem doctrina dicit quæcumque cognitionem probativam ex revelatis a Deo, etiam probabiliter, quamvis communi usu loquentium sumatur pro doctrina probativa certo et scientifice, et sic est idem quod theologia.

V. Ex his elicies, quid nomine sacræ doctrinæ intelligat D. Thomas articulo primo, cum inquit, an sit necessaria præter philosophicas disciplinas. Intelligit enim nomine doctrinæ sacræ cognitionem probativam, et illativam conclusionum ex creditis, per fidem, sed nomine doc-



trinæ eam nominat, non scientiæ, seu theologiæ, quia postea de ipsa probaturus est quod sit scientia in articulos secundo. Unde non debebat supponere, quod postea debebat inquirere, sed nomine generico doctrinæ usus est, ut universaliori modo probaret necessitatem theologiæ ex genere suo. Quod vero nomine doctrinæ intellexerit cognitionem pertinentem ad theologiam constat, tum quia eam doctrinam, quam dicit necessariam, appellat scientiam in argumento, sed contra ibi dicit: « Et aliam scientiam esse divinitus inspiratam, » et in solutione ad 11, ibi: « De eisdem rebus aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis, » tum quia alias diminutus fuisset D. Thomas in quæstione in qua agit de theologia, et non de fide nec de aliquo abstracte a fide et theologia prætermittente necessitatem theologiæ, et agere de necessitate fidei, de qua acturus est suo loco, id est, 2-2, q. 11, ar. 111. Nec obstat, quod ratio D. Thomæ probat esse omnibus necessariam cognitionem finis ultimi, quæ utique non per probationem habetur aut scientiam, sed per fidem, unde ergo infert S. Thomas necessariam esse theologiam, quia necessaria est cognitio finis ultimi. Ad hoc enim sufficit cognitio revelata per fidem, et ratio id probat; quia theologia non est omnibus necessaria ad salutem, sed sufficit fides, ratio autem D. Thomæ probat de necessaria ad salutem. Respondetur D. Thomam compendio, et virtualiter probasse necessitatem theologiæ, ut est doctrina, ostendendo necessitatem cognoscendi veritatem supernaturalem, quæ non potest attingi per philosophicas disciplinas, nam hoc ipso, quod nobis necessaria est aliqua veritas revelata, necessaria erit aliqua probatio; et discursus circa illam, alias non posset de-

clarari, nec defendi. Hoc ergo tamquam per se notum et facile reliquit D. Thomas et solum probavit primum, in quo est difficultas, scilicet quod talis veritas revelata formaliter sit necessaria, inde enim probavit, quod etiam virtualiter revelata erit, necessaria. seu utilis. Ad rationem dicitur theologiam non esse præcise necessariam ad salutem, sed ad declarandam et defendendam fidem, quæ est necessaria ad salutem. Itaque ex necessitate fidei simpliciter probatur utilitas theologiæ, et necessitas, non pro singulis eodem modo, sed pro communitate, et pro omnibus suo modo. Requiritur enim theologia pro omnibus, sed non ut existat in omnibus, sed in sapientibus, ut existens in aliis, ut dirigatur a sapientibus, sicut pro omnibus requiritur gubernatio principis, in eo architectonice, in aliis ministerialiter, et ut in regulatis.

## ARTICULUS II.

### *An requiratur ad theologiam fides supernaturalis.*

I. Supponendum est ex 2-2, in materia de fide, quod de rebus divinis et supernaturalibus possumus habere fidem, non solum infusam et supernaturalem, sed etiam acquisitam et humanam, quia possumus credere rebus divinis propter motivum aliquod humanum acquisitum, sicut contingit in hæretico, qui discredendo aliquem articulum fidei, reliquos articulos credit fide humana, seu acquisita, quia non innititur motivo divino, prout a Deo proponitur infallibiliter mediante Ecclesia, sed prout sibi videtur ex iudicio proprio, quod est fallibile; sufficit autem ad fallibilitatem assensus, quod ex aliqua parte v. g. ex parte proponentis possit dubitare

de certitudine rei propositæ. Similiter potest aliquis credere rebus divinis, et supernaturalibus, non quia Deus dixit quem non videt, sed quia sic accepit a parentibus, vel audivit a sapientibus, quos videt, et tunc credit propter motivum naturale, scilicet auctoritatem humanam. Inquirimus ergo, an sufficiat ad veram theologiam cognitio rerum supernaturalium, habita per fidem humanam acquisitam, an vero requiratur habita per fidem infusam: ita ut illa amissa, amittatur theologia. In hac difficultate est sententia p. Vasquez circa articulum primum, in dubitatione textus et disp. v, cap. iv, quod ad theologiam non requiritur assensus fidei supernaturalis, et infusæ, sed quod est scientia acquisita ex articulis humana fide creditis. Fundamentum potest esse triplex. Primo, quia in hæretico non manet fides supernaturalis, et tamen manet vera theologia, ergo theologia ex sua formali ratione non dependet a fide infusa. Majorem admittimus, et minor constat, quia assensus hæretici circa conclusiones theologicas non est opinativus, cum sine formidine assentiatur sicut antea, ergo non pertinet ille habitus ad opinionem, ergo est certus, et scientificus, sicut antea. Confirmatur quia ex sola amissione fidei supernaturalis non potest destrui theologia, quæ erat in homine fideli, si quidem infidelitas non opponitur theologiæ, sed fidei, et similiter si hæreticus fiat fidelis sine alia mutatione intrinseca, habet theologiam sicut antea, ergo ille habitus theologiæ manet idem in hæretico, qui erat in homine fideli. Antecedens probatur, quia theologia non sequitur naturaliter ad fidem, sed per discursum acquiritur, ergo ex eo præcise quod tollatur fides, non destruitur habitus theologiæ, quia illi non opponitur infidelitas. Similiter restituta fide non im-

mediate, et naturaliter sequitur habitus theologiæ, et tamen ille, qui ante in hæresi habebat theologiam, vere manet theologus, ergo signum est, quod habitus theologiæ non fuerat amissus, si dicatur, quod in hæretico manet habitus theologiæ, quantum ad qualitatem, et entitatem, sed non quantum ad statum, et denominationem scientiæ. Contra est. Tum quia jam theologia secundum essentiam, et essentialem certitudinem non pendebit a fide infusa, vel si dependet, mutabit essentialem rationem, cum illa certitudo mutetur; tum etiam, quia hæreticus mediante theologia elicit assensum circa conclusiones, quas non negat, ergo habet exercitium ille habitus sicut antea, ergo oportet assignare habitum tali assensui, non opinativum, quia assentitur sicut ante, ergo scientificum, et sic frustra dicitur manere habitum quoad entitatem, et non quoad statum, cum difficultas currat in ipso actu, in quo non possumus hoc distinguere.

II. Secundum fundamentum est, quia theologia nostra est scientia naturalis, et acquisita, ut infra ostendemus, ergo oportet, quod ratio ejus formalis sit acquisita, et naturalis, sed ratio formalis scientiæ sumitur ex principiis, ergo principia theologiæ non sunt res creditæ per fidem infusam, et supernaturalem, sed per fidem acquisitam, et naturalem, qua possumus uti cum volumus, ad fidem autem infusam indigemus auxilio supernaturali, quo utique non indigemus ad theologizandum. Confirmatur, quia habitus principiorum causant in nobis habitum scientiæ. Fides autem supernaturalis non causat theologiam, ergo non est habitus principiorum respectu illius. Major est certa, quia assensus conclusionis deducitur ex lumine principiorum, in quo radicatur tamquam in seminario scien-



tiarum. Minor probatur, quia habitus supernaturales non causant in nobis habitus naturales, neque sunt radix illorum, theologia autem est habitus naturalis, ergo non radicalitur in fide infusa.

III. Tertium fundamentum est, quia theologia nostra est per se subalternata scientiæ beatæ, fidem autem solum requirit pro statu, in quo non continuatur suæ subalternanti, ergo fides non deseruit, ut præbens principia per se theologiæ, sed ut supponens illa, sicut etiam in aliis scientiis subalternatis quamdiu non continuantur subalternantibus utuntur principiis suis, ut creditis, et præsuppositis in altiori scientia, ad hoc autem sufficit quæcumque fides, quia sufficit præsupponi, quod dantur talia principia, ergo non est necesse ad theologiam ponere fidem supernaturalem, sed sufficit illa fides, quæ præsupponat dari talia principia supernaturalia in superiori scientia beatorum.

IV. Opposita sententia omnino tenenda est, quod scilicet vera theologia requirat pro principiis ea quæ sunt credita per fidem infusam, nec possunt ullo modo comparari inter se theologia hæretica, et theologia catholica etiam in his quæ hæreticus non negat. De hac sententia videri potest magister Navarrete hic, contr. II, et magister Gonzalez, disp. I, concl. II, et est communis inter auctores, præsertim Thomistas. Deducitur primo ex D. Thoma, qui in hac quæstione, articulo V, comparans certitudinem hujus scientiæ cum aliis, dicit: « Quod aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare, hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. » Et articulo IV docet: « Theologiam extendi ad diversas scientias philosophicas propter rationem commu-

nem, prout sunt divino lumine cognoscibiles, » ergo ratio formalis theologiæ sumitur ex lumine divino, habente talem certitudinem, quod errare non potest, hoc autem solum convenit fidei divinæ infusæ, fides enim acquisita innititur principio, et motivo fallibili, ergo non potest theologia in illo fundari. Deducitur secundo ex eodem Div. Thoma, qui in hoc articulo secundo in argumento, sed contra docet ex D. Augustino: « Theologiam esse scientiam, qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. » Et ibidem docet theologiam nostram subordinari scientiæ Dei, et beatorum, in quibus habet suam infallibilitatem, et sic inniti principiis notis lumine superioris scientiæ; sed theologia, quæ innititur fidei acquisitæ, qualis est in hæretico ex proprio arbitrio, non potest defendere, aut roborare fidem catholicam, quia in modo procedendi opponitur regulæ catholicæ fidei; similiter cum innitatur fidei acquisitæ motivo fallibili, et creato non potest per se subordinari, et continuari lumini divino, quod est omnino infallibile, ergo theologia nostra non potest accipere principia ex fide acquisita.

V. Deducitur tertio ex ratione, quia variatio certitudinis, et incertitudinis circa principia alicujus scientiæ non potest non variare talem scientiam, et corrumpere: ex principiis enim incertis solum potest deduci habitus opinativus, utpote incertus, ex principiis autem certis per bonam consequentiam deducitur cognitio certa, et scientifica, quæ non est opinativa, sed theologia nostra in catholico deducit conclusiones ex fide catholica, quæ omnino est certa, in hæretico autem non est fides catholica, sed acquisita, quæ incerta est, ergo tales cognitiones theologicæ plusquam

specie differunt. Consequens est nota, et minor est certa. Major autem ex eo constat, quia certitudo principiorum, et incertitudo non potest non communicari conclusionibus, si quidem totum lumen et probatio, seu manifestatio conclusionum ex principiis desumitur: lumen autem certum quale est fidei divinæ, et lumen incertum, quale est fides acquisita differunt plusquam specie, præsertim cum fides infusa sit supernaturalis ordinis, ista ordinis naturalis, ergo scientia, quæ innititur uni et alteri debet distinguere inter se plusquam specie. Nec dici potest, quod etiam theologia fidelium non innititur fidei infusæ, sed solum acquisitæ, quia communiter ad theologizandum non recordamur fidei infusæ, neque elicimus actum illius. Respondetur enim quod licet non semper actu credamus fide infusa quando theologizamus, præsuppositive tamen, et virtualiter fide infusa credimus, quia adhæsione, et certitudine in nobis manente, ex rebus creditis per fidem procedimus ad conclusiones, et sæpe etiam eas reducimus ad loca Scripturæ, vel definitiones Ecclesiæ, quas per fidem infusam actu credimus. Quod si nec actualiter, nec præsuppositive credimus fide infusa, hoc ipso non procedimus theologice, quia nec certo, et infallibiliter: quando autem sic procedimus, ut reducere possimus probationes ad fidem infusam, et supernaturalem licet actu non credamus, certo procedimus, sin minus incerto, et opinative.

VI. Ad primum fundamentum in principio positum negatur minor, et ad probationem respondetur assensum theologicum hæretici esse opinativum ex intrinseca ratione sua, et motivo formali, licet non sentiat formidinem in illo assensu propter adhæsionem pertinacem ad propriam sententiam, non enim

ipse credit rebus illis fidei quas non negat ex motivo infallibili, et universalis, sicut fides catholica, sed ex proprio arbitrio, quia sic sibi videtur acceptandum unum, et rejiciendum aliud. Unde etiam in his, quæ non discredit non habet firmitus motivum quam proprium arbitrium, et proprium sensum, quod totum ab intrinseco est fallibile, licet ex adhæsione, et pertinacia ad suum proprium sensum, et arbitrium sine illa formidine, videatur sibi assentiri, sive his quæ credit, sive his quæ discredit.

VII. Ad confirmationem respondetur aliquos juxta solutionem ibi assignatam sentire, quod in hæretico non corrumpitur habitus theologiæ essentialiter, et intrinsece, sed quoad statum, et denominationem, de quo videri potest magister Navarrete hic contr. III, §. II, ad v et vi. Sed oppositum tenendum est, quia mutatio scientiæ ex parte principiorum penes certitudinem, et incertitudinem, supernaturale, vel naturale lumen, est mutatio essentialis; et intrinseca, et non solum quoad statum accidentalem, quia est mutatio in ratione formali, et specifica, quæ desumitur ex diverso lumine principiorum. Unde non potest manere habitus theologiæ entitative, sicut cadaver, quod veniente forma vivificatur. Nam theologia non est aliquid in substantia sua constans ex materia, et forma, sed qualitas quædam, quæ admissa ratione essentiali specifica corrumpitur totaliter sicut calor sublata ratione ejus intrinseca desinit totaliter. Illa autem similitudo cadaveris in fide mortua, et similibus tenet, quando destruitur in eis aliquis ordo accidentalis superadditus perficiens, et quasi vivificans, sicut in fide ordo ad charitatem, qui accidentalis est, et statum perfectionis, et ordinem ad finem ei præbet. Unde



non est simile de virtutibus acquisitis, quia remota prudentia a qua diriguntur adhuc potest manere virtus acquisita quoad entitatem habitus, licet non quoad statum virtutis. Dicitur enim, quod hoc ideo est, quia prudentia non præbet finem, et rationem formalem virtutibus, sed determinat, et applicat electionem medii hic et nunc in particulari, quod non pertinet ad rationem formalem, sed ad exercitium virtutis, sicut influxus logicæ se habet ad scientias. Esset autem simile si mutarentur principia practica virtutum a quibus deducuntur v. g. syndæresis, ea enim mutata omnino mutarentur virtutes. Sic variatis principiis scientiarum omnino variatur essentialis earum ratio, et non solum status. Unde potius admitterem, quod ablata fide in hæretico manent saltem ad breve tempus duo habitus theologiæ, specie diversi, alter qui prius erat ex fide catholica genitus, et non statim corrumpitur ex ablatione fidei, alter qui ab hæretico generatur ex fide acquisita qua solum credit, quam quod admitterem unam, et eandem theologiam deservire catholico, et hæretico licet apparenter, et similitudinarie videatur eadem, quia versatur circa idem objectum materiale, et secundum easdem species coordonatas, et videtur sibi firmiter adhærere sicut antea licet ex intrinseca ratione motivi hæreticus firmus non sit in theologia.

VIII. Respondemus ergo amisso habitu fidei in hæretico non amittitur per illam infidelitatem theologia formaliter, et immediate, quia infidelitas immediate non opponitur theologiæ, sed fidei: excluditur autem causaliter, et mediate, quia remotis principiis removetur scientia, quæ ab illis dependet, et generatur habitus theologiæ opinativus, vel erroneus qui formaliter excludit

theologiam veram. Cum autem restituitur fides in hæretico non restituitur theologia immediate, et formaliter sed causaliter, vel radicaliter, restitutis enim principiis certis, potest rursum elicere assensus certos, et infallibiles circa conclusiones, et tunc generatur de novo vera theologia. Hoc autem facillime fit, et quasi insensibiliter, quia licet fides tollatur, aut restituatur hæretico, manent tamen eodem modo dispositæ, et ordinatæ species in memoria, in quarum ordinatione est tota difficultas acquirendi scientias. Unde illa ordinatione posita, seu non amissa, facile acquiritur scientia quantum ad id quod est luminis, et certitudinis ex principiis deductæ.

IX. Ad secundum fundamentum latius dicemus infra ostendendo quod theologia sit scientia naturalis, acquisita formaliter, licet radicaliter et virtualiter supernaturalis sit, quatenus resolvit in principia supernaturaliter credita, licet modo naturali, et acquisito per discursum, et sic ejus ratio formalis non est aliquid pure naturale, sed radicaliter supernaturale, seu virtualiter revelatum, quod modo naturali per discursum deducitur. Unde non requiritur auxilium supernaturale ad eliciendum formaliter actum theologiæ quia naturalis assensus est, sed præsuppositive requiritur auxilium supernaturale, quia præsupponit actum fidei ad quem requiritur auxilium supernaturale, et ita ad theologiam non pertinet formaliter attingere articulos fidei, sed præsupponere sicut scientiæ præsupponunt habitum principiorum.

X. Ad confirmationem respondetur, quod habitus principiorum causat habitum scientiæ non per se solum, sed mediante discursu ad quem principaliter concurrens intellectus, deducendo tamen illum ex principiis (ipse enim habitus principiorum

discursivus non est.) Et hoc modo non repugnat, quod habitus fidei concurrat ad habitum naturalem producendum non quidem se solo, sed mediante discursu, seu revelatione virtuali, quæ ex his, quæ in fide formaliter revelantur, deducitur; et sic in eo participative invenitur fides quatenus præbet principia ad discurrendum, sed discursus ipse, et assensus inde deductus naturalis est.

XI. Ad tertium fundamentum dicemus etiam infra tractando de subalternatione theologiæ ad scientiam beatam. Interim dicimus, quod in scientia subalternata naturali licet sufficiat præsupponere principia scientiæ subalternantis, ut credita, tamen saltem debet certo cognoscere dari talem scientiam subalternantem, et quod principia hæc quæ præsupponit illius scientiæ sunt licet nondum sciat illa probare, et resolvere. Hoc autem non potest theologia nostra certo cognoscere nisi per fidem supernaturalem, quia quod ista principia, quæ supponit, et credit sint a Deo dicta, et consequenter ab eo cognita evidenter, et a beatis qui Deum vident; non potest certo haberi, nisi pur fidem supernaturalem et sic non sufficit quæcumque fides, sed illa, quæ præsupponit certo talia principia pertinere ad scientiam Dei et beatorum.

### ARTICULUS III.

*Utrum theologia sit proprie scientia.*

I. Proccedit difficultas tam de theologia nostra viatorum, quæ ex principiis fidei deducit conclusiones, quam de theologia, quæ est in patria, quæ deducit suas conclusiones ex his, quæ clare videt in Deo. Nam circa primam theologiam de-

est evidentia, quæ requiritur ad scientiam, et si forte innitatur fidei acquisitæ etiam deerit certitudo. In theologia autem patriæ deest discursus quia eodem actu videtur Deus et res in Deo.

II. Propter hæc derivatæ sunt duæ principales sententiæ circa hanc difficultatem. Nam quidam tenent theologiam non esse proprie scientiam præsertim in nobis viatoribus. Ita Vazentinus hic q. i, puncto iii; Vazquez, disp. iv; Arrubal, disp. ii, c. vi; et Vasquez etiam negat theologiam beatorum esse scientiam propter defectum discursus. Molina, etiam in hac quæstione articulo ii disp. i, concl. ii. licet theologiam dicat esse scientiam, eo tamen modo dicit esse quo fides, scilicet, quia est cognitio certa. Alia sententia tenet esse vere, et proprie scientiam. Hanc sequuntur communiter Thomistæ ad hanc primam partem, qu. i, artic. ii, ubi videri potest Cajetanus, Bagnes, Zumel, Gonzales, disp. i, Navarrete, contr. iv, Cano, xii de locis, cap. i.

III. Supponimus theologiam prout in nobis non esse evidentem, licet sit certa. Cujus ratio est, quia pro hoc statu theologia non resolvit in principia evidentia, sed solum certa scilicet in veritates creditas per fidem; evidentia autem scientiæ sumitur ex evidentia principiorum, in quæ resolvit. Neque obstat, quod in theologia datur evidentia de bonitate consequentiæ, et discursus, vel quod etiam reducit conclusiones suas in illud principium: Quidquid Deus dicit est verum, quod utique est principium evidens. Nam primum non sufficit ad rationem scientiæ si quidem non est evidentia veritatis, sed bonitatis consequentiæ, et formæ arguendi, hæc autem etiam potest inveniri in materia probabili, et opinativa. Secundum autem etiam non sufficit, quia theologia non resolvit



conclusiones in illud principium tantum, sed ex ipsis veritatibus revelatis. De quibus non constat evidenter, quod sint a Deo dictæ, et revelatæ. Imo licet hoc constaret adhuc illæ veritates non essent simpliciter evidentes in ratione sui, sed solum essent evidentes, ut dictæ, seu testificatæ, cum quo compatitur veritatem ipsam in se esse obscuram ut latius tractari solet 2-2 in materia de fide. Quia tamen theologia nostra resolvit in principia certa, quia fides certissima est, ideo theologia ipsa est certa, sed non evidens.

IV. Dico ergo primo: Theologia prout in beatis vere, et proprie est scientia. Ratio est manifesta, quia illa theologia versatur circa conclusiones deductas ex principiis certis, et evidentibus per bonam consequentiam, ergo est vere, et proprie scientia.

Consequentia est certa, quia talis cognitio, non est opinio, aut aliqua alia cognitio incerta, neque est cognitio principiorum cum sit illativa ex principiis, ergo est scientifica, ad scientiam enim nihil amplius requiritur, quam quod sit cognitio certa, et evidens per illationem. Antecedens probatur, quia illa principia quæ modo cognoscimus per fidem ex quibus inferimus conclusiones theologicas in patria videntur clare per visionem gloriæ, ergo utitur principiis evidentibus, et certis beatus ad inferendas conclusiones, quas hic inferebat ex principiis creditis. Quod vero deducat illas conclusiones per consequentiam patet, nam beati possunt loqui illuminare alios de his, quæ vident in Deo, ut faciunt Angeli sicut dicitur 1 p. q. cxi, art. i illuminando tamen alios extra Verbum, quia ad vivendum intra Verbum non possunt aliquem meliorare, et illuminare in cognitione. Si ergo de visis in Deo possunt illuminare ad extra,

etiam possunt consequentias, et discursus formare extra Verbum, sicut ex aliis principiis evidenter notis. Ad hæc ad scientiam proprie, et in rigore non requiritur discursus formalis, et ex parte subjecti qui est imperfectus, sed sufficit eminentialis, et ex parte objecti, sicut salvatur in Angelis, imo in ipso Deo vera, et propria scientia, sine imperfectione, vel metaphora, unde dicitur Rom. x: *O altitudo divitiarum scientiæ et sapientiæ Dei*: et ad Collossen. ii: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, et scientiæ Dei*, ergo sufficienter salvatur scientia, et theologia in beatis etiamsi non sit discursus formalis. Ac denique scientia infusa in Christo etiam comprehendit theologiam quam deducebat conclusiones ex visione beata, et tamen illa scientia erat collativa de se quantum ad usum, licet non quantum ad acquisitionem, ut docet D. Thomas iii p. q. xi, art. iii, ergo potest salvari theologia cum toto rigore scientiæ cum discursu, et consequentia in beatis.

V. Dico secundo: Theologia etiam in nobis est proprie, et substantialiter scientia, licet habeat statum imperfectum sicut scientia subalternata quamdiu non continuatur cum subalternante. Hæc conclusio sine dubio est de mente D. Thomæ licet pater Arrubal ubi supra velit oppositum esse ipsius sententiam, eo quod D. Thomas requirit ad rationem scientiæ evidentiam, et ex eo negat fidem posse esse simul cum scientia, qui ista evidens est, ut patet 2-2, q. i, art. v. Sed mirabile est, quod D. Thomas quatuor locis tractet ex professo illam quæstionem an theologia sit scientia, et in omnibus resolvat affirmative, et ponat illudmet argumentum quo oppositi auctores ducuntur, illudque solvat, et tamen velint illi auctores dicere, quod de mente D. Thomæ est quod

theologia non sit scientia. Hoc autem constat ex D. Thoma in hac quaestione I, art. II et in I d. I, q. I, art. III, q. II et in I ad Annibaldum, dist. I, q. I, art. I, et in opusc. LXX, q. II, ar. II, ubi ad longum videri potest, idque probat ex Augustino XII de Trinitate ubi scientiam vocat theologiam: et ex illo I ad Corinth. VIII: *Non omnium est scientia*, et solvit argumenta in contrarium, et specialiter illud de evidentia, et resolutione in principia per se nota quo oppositi auctores moventur. Quod si dicas D. Thomam solum dicere, quod theologia sit scientia non simpliciter, sed secundum quid, et cum addito, scilicet, quod sit scientia subalternata, quæ non resolvit in principia evidentia, respondetur nos etiam hoc ipsum dicere, sed tamen esse scientiam subalternatam non tollit, quod sit vera scientia: sicut perspectiva, quæ subalternatur arithmeticæ, sed dicitur secundum quid quantum ad statum ex parte scientis quamdiu non continuatur cum subalternante, ut infra dicemus. Et quidem D. Thomas docet theologiam esse digniorem reliquis scientiis naturalibus in articulo V, et esse sapientiam, et maxime sapientiam in articulo VI, quod est esse excellentissimam scientiarum. Quomodo autem stat, quod theologia sit maxime sapientia, et dignior omnibus aliis scientiis si solum est scientia secundum quid, et non vere, et essentialiter, quia subalternata est? Nam si in sua essentia, et specie scientia non est, remanebit ergo habitus opinativus, seu non scientificus, atque adeo non poterit esse dignior omnibus scientiis si necdum ad rationem scientiæ pertingit. Et si scientia subalternata essentialiter, et vere non est scientia, erit ergo opinio vel aliquid simile, ergo non poterit continuari, et perfici per scientiam subalternantem, quæ evi-

dens est recipiendo ab ea evidentiam.

VI. Fundamentum autem hujus conclusionis duplici via sumitur. Primo, dicendo, quod de ratione scientiæ non est evidentia, sed solum certitudo, nam Aristoteles in definitione scientiæ non posuit evidentiam sed certitudinem cum dicit: « Quid scire est cognoscere causam ob quam res est, illius causam esse, et fieri non potest ut aliter se res habeat. » Et ratio est, quia solam certitudinem etiam remota evidentia habitus ille innittitur connexioni infallibili, et respicit veritatem infallibilem, ergo secernitur per hoc ab habitu opinativo, quia respicit veritatem fallibilem et contingentem, ideoque est habitus subjectus errori, quod est non esse habitum rectum, neque virtuosum in genere intellectuali. Habitus autem infallibiliter, et certo procedens perficit intellectum sine periculo erroris, sed indefectibiliter, ergo cum rectitudine intellectuali, et consequenter virtus est intellectualis, ergo cum theologia procedat cum certitudine licet non cum evidentia, qui resolvit in principia fidei quæ sunt certa, utique habitus ejus est virtus intellectualis, sed non virtus per modum artis vel prudentiæ, cum possit aliquis esse optimus theologus, et nihil artis scire, neque esse prudens, sed peccator. Similiter non est habitus primorum principiorum, quia procedit per consequentiam, et discursum, ergo solum est scientia, vel sapientia, quia virtus intellectualis adæquate dividitur in ista quinque, sapientia, scientia, intellectus principiorum, ars, et prudentia, ut patet 1-2, q. LVII.

VII. Secundo modo ostenditur theologiam esse scientiam quia ex natura sua evidentiam petit, licet ex defectu subjecti non semper illam exerceat, et hoc videtur conformius



menti D. Thomæ qui ad ostendendum theologiam esse scientiam semper recurrit ad evidentiam suorum principiorum; sed distinguit duplicem evidentiam, aliam resolutam immediate in sua principia, aliam præsuppositam factamque a superiori scientia continuabilem tamen cum inferiori de quo amplius dicemus, articulo v, et ex eo ostendimus in logica, quæstione xxvi, quod scientia subalternata, etiam quando non continuatur cum subalternante est vera scientia ex parte rationis formalis talis scientiæ, licet ex parte subjecti non habeat perfectum statum scientiæ, quia non resolvit, usque ad principia per se nota. Cujus ratio, et signum est, quia illa scientia ex natura sua postulat continuari cum scientia subalternante, alias ex natura sua non esset illi subjecta, nec per se postularet habere principia, et evidentiam ex illa. Si autem id ex natura postulat, ergo manente sua natura potest participare lucem a superiori scientia, quæ utique lux evidens est, et non obscura, ergo talis scientia subalternata ex sua natura, et ratione formali evidentiam postulat; sicut, et continuationem, seu illuminationem a superiori scientia. Quod si ex parte subjecti in quo talis scientia invenitur non continetur de facto cum scientia superiori, quia caret illa, subjectum non propterea amittet rationem scientiæ ex parte objecti, et rationis formalis, quia ex vi illius semper postulat tamen continuationem.

VIII. Dices: Deficiente tali continuatione deficiet quoque scientia subalternata, nec manebit in ratione scientiæ, quod est intrinsece destrui, sed solum habebit rationem scientiæ quamdiu de facto continuatur cum scientia superiori a qua habet evidentiam, sicut si tollatur lumen principiorum destruitur scientia, et si tollitur fides supernaturalis cor-

rumpitur theologia, ut supra diximus, quia tollitur id, a quo essentialiter pendent in suo lumine scientifico. Sed contra est, quia ad scientiam subalternatam non spectat resolvere per se ipsam in principia evidentia superioris scientiæ, sed talis resolutio fit per scientiam superiorem, etiam quando simul concurrent in eodem subjecto, ergo scientia subalternata solum ex natura sua petit evidentiam præsuppositam, et factam ab alia scientia, non vero per se illam facit, ergo etiamsi inveniat in subjecto non habente scientiam superiorem, adhuc habebit evidentiam eo modo quo sufficit ad talem scientiam subalternatam, scilicet habere illam præsuppositam, et factam ab alia scientia superiori; sive de facto communicetur eidem subjecto in quo est scientia subalternata, sive non: quia ad ipsa non pertinet facere talem evidentiam, sed supponere ab alia factam, licet perficiatur magis intra suam lineam, ex eo quod in eodem subjecto concurrat cum scientia subalternata evidentia illa facta a superiori scientia. At vero in scientiis non subalternatis si tollatur lumen principiorum, ita quod scientia non possit in illud resolvere tolletur evidentia talis scientiæ, quia ejus evidentia non debet esse præsupposita, sicut in scientia subalternata, sed debet resolvere in talia principia, et sublati principiis non potest resolvere, et sic tollitur evidentia propria talis scientiæ. In theologia autem si mutetur fides ex eo destruitur scientia, quia non habet certitudinem de principiis, quod contineantur in scientia superiori, et ideo non mirum, quod destruat et talis scientia ex defectu firmitatis, certitudinis qua subordinatur scientiæ superiori, quod non currit si solum removeatur actualis communicatio scientiæ subalternantis, et

ejus evidentia a subjecto dummodo præsupponatur certo dari in scientia superiori cui subalternatur.

## SOLVUNTUR ARGUMENTA.

IX. Primo arguitur : auctoritate D. Thomæ et Aristotelis nam D. Thomas requirit ad rationem scientiæ, quod sit evidens, et non solum certa si quidem docet non compati scientiam cum fide, ex eo quod scientia importat evidentiam, et fides obscuritatem, ut patet 1-2, qu. LXVII, art. III, qu. XIV, de verit. art. II et 2-2, qu. I, art. V. Si autem evidentia non esset de ratione essentiali scientiæ, non esset incompatibilis cum fide, in certitudine enim non repugnant. Idem sumitur ex eo, quod docet in III dist. XXXIII, qu. I, art. II, quæst. IV, quod si esset aliqua scientia, quæ non posset resolvere, usque ad principia per se nota illa non esset univoce scientia, neque propria, ergo cum theologia non resolvat, usque ad principia per se nota, sed solum credita, non erit proprie scientia. Confirmatur, quia secundum Aristotelem primo post. capit. II, principium scientiæ sumitur ex his quæ per apprehensionem nota sunt quod utique non convenit, nisi scientiæ evidenti, et actus proprius scientiæ est demonstratio, quæ secundum omnes philosophos debet esse evidens, nec ipsi cognoverunt scientiam aliquam certam, quæ non esset evidens, cum naturaliter dari non possit, ergo talis scientia si datur non est univoce scientia cum ea, quam tradiderunt philosophi, et Aristoteles.

X. Respondetur D. Thomam in illis locis loqui de scientiis perfectis, vel habentibus statum perfectum quales sunt scientiæ, quæ resolvunt, usque ad prima principia, vel etiam subalternata, quatenus

eis conjunguntur, et continuantur. Quod vero non loquatur de theologia, quam tamen sine evidentia docet esse scientiam, manifeste patet in illo ipso loco adducto ex 2-2, q. I, art. V, ubi docet scientiam, et fidem non esse simul, addit solutione ad secundum : « Ex principiis fidei aliquid ita probatur apud fideles, sicut ex principiis naturaliter notis, probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est sicut in principio operis dictum est. » Quod vero assertur ex tertio sententiarum, respondetur ex his quæ diximus in logica, q. XXVI, artic. III, quod si esset aliqua scientia, quæ nec actualiter juxta statum suum, neque ex inclinatione secundum speciem suam postulare resolvere in principia evidentia, id est, neque mediate, talis non esset scientia : subalternata autem, licet non immediate resolvat in principia evidentia resolvit tamen mediate, id est, mediante scientia superiori cui continuatur, et similiter theologia mediante scientia beata, cui ex sua intrinseca ratione continuari postulat. Ad confirmationem similiter respondetur, quod principium scientiæ sumitur ex his, quæ per apprehensionem sunt nota, vel immediate, vel mediate in scientiis quidem superioribus immediate resolvendo in principia per se nota, in scientiis vero subalternatis mediate, scilicet mediantibus superioribus. Quod vero dicitur, quod actus scientiæ est demonstratio evidens, respondetur verum esse, sed evidentia demonstrationis aliquando est immediate resoluta in prima principia, aliquando mediate, et solum præsupposita quatenus fit mediante superiori scientia. Et licet philosophi non agnoverint certitudinem sine evidentia, non tamen absolute evidentiam requirunt, ut patet in definitione scientiæ



supra allata, et si requirunt illam sufficit quod sit mediate præsупposita.

XI. Secundo arguitur: theologiæ desunt conditiones requisitæ ad veram scientiam, ergo. Antecedens probatur, nam in primis deest evidentia actualis, actu enim non nittitur principiis visis, sed creditis, quia subalternata est, et sic actu non erit scientia. Unde D. Thomas negat scientiam subalternatam esse proprie scientiam quando non continuatur cum scientia superiori, ut patet, q. xiv de verit. art. ix. Secundo, theologia tractat de singularibus, et de contingentibus, ut de vocatione, justificatione, etc. Scientia autem est de necessariis, et de universalibus. Tertio, deest certitudo scientifica, tum quia ad theologiam sufficit fides humana, quia solum requiritur fides non ut dans principia, sed ut præsупponens illa in superiori scientia beatorum, ad hoc autem præsупponendum sufficit fides humana, sicut in aliis scientiis subalternatis cum credunt sua principia. Tum etiam, quia certitudo theologiæ est certitudo fidei, qui enim illam negaret censeretur hæreticus: ergo ejus certitudo plus est quam scientia, si quidem supernaturalis est et obscura, et sic pertinet ad assensum fidei.

XII. Respondetur negando antecedens, ad primam probationem dictum est, quomodo evidentia competit scientiæ subalternatæ quantum est ex ipsa specie scientiæ, de facto autem mediante scientia superiori habet illam; unde non innittitur principiis creditis, quia credita, sed quia præsупposita evidenter in superiori scientia. Nec locus ille D. Thomæ affirmat scientiam subalternatam non esse proprie scientiam: hoc D. Thomas non dicit, licet ita citetur a patre Arrubal, disp.

ii, c. vi, n. xxvii. Verba D. Thomæ sunt: « Ille, qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus, qui habet scientiam subalternantem. » Ubi Div. Thomas non dixit non esse proprie scientiam, sed non perfecte, quia videlicet non habet statum perfectum sciendi ex parte subjecti, licet ex sua specie, et ex parte objecti scientia sit.

XIII. Ad secundam probationem dicitur in primis quod theologia non tractat de singularibus formaliter, ut singularia sunt, de quidditate eorum secundum se, quæ tamen propter suam excellentiam in uno solo individuo facta sunt, sicut incarnatio Christi, dignitas Matris Virginis, et similia: qua etiam ratione philosophia, et astrologia tractant de sole et planetis, quæ singularia sunt. Et similiter tractat de vocatione, et justificatione, quantum ad suam quidditatem, non secundum exercitium in hoc individuo contingens, et singulare. De aliquibus autem singularibus non quantum ad suam quidditatem sed ut singularia sunt agit theologia, non tamquam de subjecto principali, sed in exemplum pro moralibus, eo quod theologia etiam practica est, vel in auctoritatem eorum, qui tradiderunt nobis Scripturas, ut affirmat D. Thomas hic art. ii ad ii. Nec obstat instantia patris Vazquez quod de aliquibus singularibus tractat theologia tamquam de subjecto principali, ut de Christo, et Beata Virgine, etc. Dicimus enim, quod de his tractat theologia non formaliter ut singularia sunt, sed de eorum quidditate secundum se, multa enim tractantur de quidditate illius unionis, et consecutis ad illam in communi, et non determinando so-

lum hanc, ut facta est in individuo, licet de facto solum in uno singulari inveniatur sicut philosophia tractat de sole. Denique, dici potest, quod licet scientia naturalis, et dependens a sensibus non agat de singularibus, quia contingentia sunt, tamen scientia, quæ descendit ex revelatione divina, cui etiam singularia infallibiliter sunt nota, non est inconveniens, quod de aliquibus singularibus agat prout divinæ cognitioni subsunt, et ea revelantur.

XIV. Ad tertiam probationem dicitur certitudinem theologiæ non inniti fidei humanæ, ut præcedenti articulo ostendimus. Et cum dicitur sufficere ad scientiam subalternatam credulitatem humanam, respondetur non sufficere in scientiis naturalibus credulitatem de principiis subalternantis, nisi certo constet saltem per experientiam talia principia contineri in scientia superiori, quoad an est, licet non sciat quis sine scientia subalternante risolvere, et reducere in illa. At vero nobis non potest constare certo, quod principia theologiæ, etiam quoad an est contineantur in scientia Dei, et beatorum nisi per fidem, aut revelationem supernaturalem, ideoque non sufficit ad hoc fides humana. Quod vero dicitur certitudinem theologiæ esse certitudinem fidei, respondetur non esse certitudinem fidei formaliter, sed virtualiter, et per consequentiam: unde qui negat illam non est formaliter hæreticus, sed virtualiter, et præsumitur talis, quia nullus præsumitur negare, id quod est evidens sibi, sed id quod est fidei. Non ergo theologia innititur revelationi formali, sed virtuali.

## ARTICULUS IV.

*Quanta sit certitudo theologicæ conclusionis sine definitione Ecclesiæ, vel cum illa.*

I. Circa certitudinem conclusionum quas deducit theologia distinguendum est, quia vel attinguntur ex solo discursu theologico, vel ultra discursum adjungitur illis etiam definitio Ecclesiæ. Si primo modo se habeat est duplex sententia; quidam tenent, quod conclusiones evidenter deductæ ex principiis fidei, etiam pertinent ad fidem, ut sentire videtur magister Soto II post. qu. II, citaturque a Navarrete loco infra allegando. Eam etiam attribuit Scoto Molina I p. q. I, art. II, disp. II, dum dicit eundem esse habitum fidei, et theologiæ. Aliorum sententia, eaque communior est conclusiones sic evidenter deductas non pertinere immediate ad fidem, sed mediate; per se autem ad scientiam theologicam, de quo videri potest magister Navarrete, tom. I, contr. IV, §, VII et nos agemus infra artic. VII, concl. I.

II. Si secundo modo consideretur certitudo theologiæ, etiam variant auctores. Nam pater Vazquez hic disp. V, c. III parificat declarationem Ecclesiæ quando de fide aliquid declarat ipsi demonstrationi theologicæ, et solum ponit differentiam quamdam nimis materialem, scilicet quod Concilium proponit, id quod definit, ut credendum toti Ecclesiæ, ratio vero theologica solum illis, quibus talis consequentia evidens est. Ubi parificat definitionem fidei rationi theologicæ, potestque juvari ex adductis articulo præcedenti, argumento ultimo, probatione III quæ ibi solvimus. At vero Molina hic art. II, disp. I, cum aliis quos citat, et sequitur pater Granados hic



disp. III, sect. II, n. XIII, tenent propositiones ab Ecclesia deductas, et sic definitas ex vi deductionis non esse immediate de fide, sed adhuc pertinere ad scientiam theologicam, ut conclusiones, non autem posse esse principia theologiæ. Ne autem aliquis hæreat putans hos auctores negare propositiones ab Ecclesia definitas absolute loquendo non esse de fide, distinguit pater Granados duplicem modum quo Ecclesia procedit, nam si declarat aliquid tamquam immediate revelatum a Deo sine dubio immediate pertinet ad fidem. Si vero definiat aliquid illatum ex principiis revelatis, hoc non pertinet ad fidem, sed ad conclusionem theologicam. Et ita non sunt principia theologiæ, nisi quando primo declarantur, eo quod Spiritus Sanctus non assistit Ecclesiæ, ut novas revelationes faciat, et sic si aliquid non est immediate revelatum a Deo, sed solum deductum per discursum, non potest illud Ecclesia facere tamquam immediatum de fide.

III. Tertia sententia est, quod propositiones deductæ evidentiter ex principiis fidei si ab Ecclesia definiantur immediate pertinent ad fidem, et fiunt principia theologiæ, nec amplius innituntur discursui sed eorum certitudo est ex testimonio divino per Ecclesiam proposito juxta infallibilem assistentiam Spiritus Sancti in definiendis rebus fidei. Hanc sententiam communiter sequuntur Thomistæ, ut videri potest apud Navarrete citatum, et magistrum Gonzales hic disp. II et pro eadem sententia citat Granados, ubi supra, Bellarminum, Vegam, Canum, Vasquem et alios.

IV. Dico primo: Certitudo conclusionis theologiæ deductæ per evidentem consequentiam ex principiis fidei, prout talis non est immediate de fide, sed scientifica, et theologi-

ca, imo certitudo theologiæ, ut scientia est solum innititur consequentiis evidentiter deductis, si enim solum probabiliter deducantur est opinio. Ratio est, quia omnis certitudo quæ habetur per consequentiam, et discursum non est immediate assensus fidei, ergo id quod habetur per evidentem consequentiam, prout sic, non est veritas credita, sed deducta, nec per immediatam testificationem certificata, sed per *conuoiçæm*, et consequentiam, quæ semper inferior est certitudine immediata fidei, tum quia participata est a principiis fidei, et sic minor illa tamquam quid participatum: tum quia discursus ipse innititur regulis syllogisticis, de quibus solo naturali lumine certificamur, et sic certitudo pendens a tali discursu aliquid minus habet, quam certitudo immediata fidei. Antecedens constat, quia fides nullo humano discursui innititur, sed testimonio Spiritus Sancti, et non solum, quia sic nobis videtur, sed quia sic visum est Spiritui Sancto, ut dicitur Actorum XV, ergo assensus, qui innititur discursui et consequentiæ, quia sic nobis videtur, et infertur non est immediate de fide. Confirmatur, quia theologia est habitus scientificus, ut probatum est, ergo non potest inniti consequentiæ probabili, sed evidenti, ergo tunc solum theologia erit scientia, quando ex principiis fidei per consequentiam evidentem procedit, et sic vel est negandum theologiam esse scientiam, nec distingui a fide, vel fatendum est cum procedit ex suis principiis per evidentem consequentiam tunc proprie esse scientiam distinctam a fide: principia autem ejus sunt veritates fidei.

V. Quod vero parificare videtur sententia opposita certitudinem conclusionis theologiæ, definitioni Ecclesiæ, omnino tolerari non potest.

Etenim conclusio theologica deducitur humano discursu, et connexioni præmissarum de fide innititur, quæ connexio naturali lumine disponitur, et attingitur, non speciali assistentia Spiritus Sancti. Definitio autem Ecclesiæ fit ex speciali assistentia Spiritus Sancti et non innititur illi, quia nobis videtur tantum, et quia ex connexione lumine naturali deducitur, sed quia visum est Spiritui Sancto, ergo majorem certitudinem habet, quam conclusio theologica, cui non assentimur quia visum est Spiritui Sancto, sed quia a nobis illata. Alioquin conclusio illata theologice non indigeret definitione fidei tamquam confirmante, et tamquam regula suæ certitudinis, si habet in se tantam certitudinem respectu theologi inferentis quantam definitio Ecclesiæ, ergo non superadditur aliqua certitudo ipsi theologo ex definitione Ecclesiæ, et sic theologus sibi erit sufficiens regula in certitudine rerum fidei sine recursum ad Ecclesiam, quod esset perniciosissimus error.

VI. Dico secundo: Veritates, quæ definiuntur ab Ecclesia definitione declarativa fidei quocumque modo id faciat Ecclesia pertinent immediate ad fidem, possuntque esse principia in theologia. Suppono duo, primum, esse in Ecclesia auctoritatem infallibilem ad declarandas, et definiendas res fidei, quæ antea definitæ non erant, ut tradi solet diximus materia de fide, et aliquid 2-2 in disputatione præcedenti articulo III, nec de hoc est aliqua dubitatio apud catholicos. Secundum est Ecclesiam, vel posse definire veritates ipsas, quæ ante per discursum et consequentiam deducebantur, vel posse solum approbare, et acceptare aliquam consequentiam, seu discursum tamquam legitimum, et conformiorem rebus fidei, et tunc Ecclesia non definit,

nec declarat rem esse de fide, sed approbat, id quod in tali materia a theologis discurretur, vel tamquam probabilius acceptat, sicut in materia de infusione habituum, et aliis similibus fecit Ecclesia. Et in hoc casu non currit conclusio posita, quia solum loquimur de definitione declarativa fidei. Ecclesia autem quando sic declarat res de fide supponit ante illam declarationem solum deductas esse per discursum, imo ad ipsam definitionem præcedere debet disputatio, et inquisitio, quæ per multas consequentias, et illationes fit, sicut Apostoli, ad definiendum legalia non esse observanda magna conquisitione, seu disputatione fecerunt, Act. xv, et tamen postea in decreto definitionis non posuerunt, quia sic disputatum est, sed quia: *Visum est Spiritui Sancto, et nobis*. Ecclesia ergo in definiendo veritates transit a discursu, et disputatione, qua inquit an hoc sit contentum in Scriptura, vel revelatione Dei, ad testificationem immediatam fidei, quia sic inquit, visum est Spiritui Sancto, non quia sic discursum est.

VII. Ratio conclusionis præter aliam manifesta est, quia veritas ab Ecclesia definita, tamquam de fide proponitur omnibus, ut credatur, ita ut qui illam negaret esset hæreticus directe, et formaliter, ergo talis veritas immediate est de fide, et non conclusio theologica. Consequentia manifesta est, quia id quod proponitur ut credendum, ita ut oppositum sit hæresis, non proponitur, ut credendum fide humana, et fallibili, sed divina. Hæresis non fidem divinam destruit, si quidem reddit infidelem, ergo id quod immediate destruitur per hæresim fide divina tenetur. Antecedens vero constat, primo, ex Concilio Constantiensi post sessionem XLV, in condemnatione articulorum Joannis Hus, ubi



habetur : « Cum verum credat, quod illud, quod sacrum Concilium Constantiense approbavit et approbat in favorem fidei et in salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum, et tenendum, et quod condemnavit et condemnat esse fidei, et bonis moribus contrarium, hoc est ab eisdem esse tenendum, pro condemnato credendum, et asserendum. » Deinde, quia quod definitur ab Ecclesia proponitur omnibus, tamquam dogma credendum, non ut illative, seu per modum conclusionis deducendum, alioquin solum proponeretur theologis, non omnibus fidelibus, et oppositum damnatur ab Ecclesia tamquam hæreticum, et tale anathematizatur, ergo talis veritas immediate pertinet ad fidem, et oppositum ad hæresim.

VIII. Respondet. pater Granados, ubi supra n. XXIII conclusionem illam sic definitam posse sine discursu credi ob Ecclesiæ testimonium, infallibiliter quidem propter auctoritatem Ecclesiæ, sed non fidei divinæ, quia non innititur immediate Deo revelanti, sicut de sanctis canonizatis multi probabiliter sentiunt eorum beatitudinem non credi fide divina, et tamen infallibiliter credi ob auctoritatem Ecclesiæ, minori tamen gradu, quam res fidei. Sed contra, quia in primis si semel fatetur non assentiri illi veritati definitæ sine discursu jam extrahitur a ratione conclusionis theologicæ, quæ per discursum habetur, et sic ruit fundamentum oppositum, quia dicunt non pertinere ad fidem, quia per discursum habetur. Deinde, talis veritas sic definita, innititur auctoritati divinæ, et non solum auctoritati humanæ, et creatæ ipsius Ecclesiæ, quod manifestum est ex duobus; tum quia Ecclesia non definit, quia sic sibi videtur, sed quia sic visum est Spiritui Sancto ut patet in forma decreti definitionis tradi-

tæ, ab Apostolis Act. xv : *Visum est Spiritui Sancto et nobis*, ergo si Ecclesia proponit veritatem illam, ut visam Spiritui Sancto nos non credimus illi propter solam auctoritatem Spiritus Sancti. Si autem Ecclesia definiret aliquid ex solo discursu suo et non ex eo, quod visum est Spiritui Sancto non esset definitio fidei, nec obligarentur fideles ad credendum illis et sic non loquimur in tali casu. Tum etiam, quia ut diximus, oppositum veritatis definitæ est hæreticum immediate, et formaliter, quia immediate damnatum ab Ecclesia et contra dogma fidei, quia ut tale dogma declaratur ab Ecclesia, ergo res sic definita immediate est de fide, alias periclitatur iudicium Ecclesiæ si declarando esse dogma fidei, non creditur de fide. Unde non potest Ecclesia aliquid definire, ex eo præcise, quia per discursum theologicum deducitur, tamquam ex ratione formali, licet præcedat disputatio, et discursus tamquam dispositio prævia, ad inquirendum, an id contineatur in revelatione divina, sed quia visum est Spiritui Sancto et consequenter, quia revelatum immediate a Deo, licet nobis esset implicitum, et occultum quousque per Ecclesiam declararetur. Nec obstat exemplum de canonizatione Sanctorum, quia ibi directe non proponitur, nec definitur aliquid, ut credendum, sed ut colendum, ad quod Ecclesia sufficientia habet motiva, ut definiat, et declaret illum hominem esse dignum tali cultu. Quando autem determinat aliquam veritatem, ut dogma fidei determinat illam, ut credendam auctoritate divinæ, et quia visum est Spiritui Sancto. Unde pro canonizatione sanctorum pie creditur assistere Spiritum Sanctum ne erret Ecclesia ut dicit D. Thomas quodlibet ix, art. xvi, sed non est certum de fide, ut ibi dicit : in definiendis autem re-

bus fidei est certum de fide assistere Spiritum Sanctum, et ex ejus infallibili directione procedere illam definitionem, unde assensus illius non innititur auctoritati humanæ, sed divinæ.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

IX. Fere omnia argumenta reducuntur ad illa duo, quia veritates definitæ deducuntur per discursum, et quia Ecclesia non habet novas revelationes ad faciendas res de fide. Arguitur ergo primo, quia actus fidei est ille quo creditur aliquid, quia Deus revelavit, ergo quidquid a Deo non est revelatum non potest credi medio actu fidei, sed propositiones de quibus loquimur non sunt immediate revelatæ a Deo, sed ab Ecclesia declaratæ deducendo illas per discursum, ergo non attinguntur immediate per fidem, sed solum mediate, conclusiones theologicæ. Nec dici potest, quod per Ecclesiæ definitionem veritas illa extrahitur a discursu, et ut immediata de fide proponitur. Nam contra est, quia Ecclesia non definit illam, ut immediata revelatam, sed ut illatam ex principiis fidei, ergo etiam post definitionem Ecclesiæ illa veritas attingitur, ut illata, et non, ut immediata de fide. Confirmatur, quia Ecclesia non habet auctoritatem condendi sacram Scripturam, quia non habet Spiritum Sanctum sibi adstantem ne erret; ergo non omnia, quæ dicit Ecclesia sunt de fide, ut patet in canonizatione sanctorum, et aliis similibus, in quibus licet Ecclesia non erret non tamen facit illam immediate de fide. Solum ergo habet auctoritatem declarandi et proponendi nobis ea, quæ alias sunt a Deo revelata, et huc usque nobis non proposita. Quæ autem inferuntur ex principiis fidei, et sic

proponuntur ab Ecclesia nunquam redduntur immediate revelata, sed semper manent illata, in quo differt a scriptoribus canonicis, nam quæ ipsi etiam inferunt, et dictante Spiritu Sancto per discursum colligunt, ad fidem pertinent, ut multi discursus, qui inveniuntur in sacra Scriptura.

X. Respondetur negando, quod propositiones definitæ ab Ecclesia non sint immediate revelatæ a Deo, licet revelatio illa sit implicita, et occulta nobis, et ideo per discursum attingatur, et eodem discursu Ecclesia disponat, et præparet ipsam inquisitionem veritatis, tamen cum venit ad diffinitionem, discursus ipse, et disputatio humano modo facta non est ratio definiendi, et credendi, sed quia visum est Spiritui Sancto non quidem de novo revelanti illam veritatem, sed occultam revelationem factam illuminanti, et manifestanti legitimum sensum occultum, juxta quod dicitur Lucæ xxiv : *Quod Dominus aperuit sensum discipulis, ut intelligerent Scripturas*, et ad hoc promisit Spiritus Sanctus Ecclesiæ ut doceret illam omnem veritatem. Et sic per auctoritatem Ecclesiæ veritas immediate revelata transit ab occulta ad manifestam, non a revelata mediate ad revelatam immediate quoad nos, per discursum cognosceretur illa veritas, quamdiu non manifestabatur esse immediate revelata.

XI. Instabis : Cum Pontifex ipse definit, actus ille definiendi non elicitur ab habitu fidei, si quidem nondum creditur res illa, sed determinatur, et proponitur ut credatur, ergo procedit ex discursu, quo per disputationem inquirebatur, non enim apparet a quo alio lumine eliciatur ergo quia visum, et discursui, definitur. Respondetur procedere ex peculiari instinctu, et assis-



tentia Spiritus Sancti qua mens Pontificis movetur, non ex vi discursus ab aliis facti. Cum enim dicitur : *Visum est Spiritui Sancto et nobis*, *ly* et nobis non excludit actum cognitionis proprium, sed directum esse a Spiritu Sancto declaratur. Unde Div. Thomas super Joannis. caput. XI, lect. VII, dicit: «Quod ideo evangelista dixit Caiphæ dignitatem, ut insinueret eum instinctu Spiritus Sancti esse locutum, » ut etiam affirmat 2-2, quæst. CLXXIII, art. IV, iste autem instinctus est quid imperfectum in genere prophetiæ, quatenus a Spiritu Sancto mens, vel lingua movetur, sed non semper illuminatur, ut intelligat id ad quod movetur, ut locis citatis docet S. Thomas.

XII. Ad confirmationem respondetur Ecclesiam non condere Scripturam, sed conditam explicare auctoritate, et assistentia divina. Nec dicimus Ecclesiam reddere de fide omnia, quæ declarat, sed solum illa, quæ declarat, ut pertinentia ad fidem, quod non facit in canonizatione sanctorum, juxta opinionem D. Thomæ relata, quæ communior, et probabilior est, quia Ecclesia non proponit canonizationem sancti, ut rem credendam, sed ut personam colendam, ad quod sufficit, quod præcedant diligentiae cum certitudine practica, et prudentiali, sicut etiam Ecclesia non potest errare in gubernatione, et moribus dirigendis, licet ea, quæ ad mores pertinent non credantur. Qui vero tenent canonizationem sanctorum immediate esse de fide, consequenter etiam dicunt illam definitionem non pertinere ad discursum theologicum, sed ad fidem immediate.

XIII. Quod vero dicitur Ecclesiam non reddere immediate revelata ea, quæ mediate revelata sunt, respon-

detur verum esse, quod si aliqua nullo modo sunt immediate revelata, neque implicite, neque explicite, Ecclesia nunquam proponit tamquam de fide, quia Ecclesia non ducitur solo discursu humano: bene tamen ea, quæ immediate revelata sunt, sed quoad nos erant adhuc occulta, et discursu solo attacta, potest Ecclesia declarare tamquam de fide ex assistentia Spiritus Sancti. Scriptores autem canonici habent assistentiam Spiritus Sancti non solum ad declarandam occultam revelationem, sed etiam ad faciendum et scribendum illam de novo: et ipsas etiam consequentias, quas discursu deducebant, de fide reddebant, quia erant discursu dictati a Spiritu Sancto.

XIV. Secundo arguitur: quia veritates quas Ecclesia definit per eundem discursum cognoscimus, per quem Ecclesia eas deduxit et declaravit, ergo pertinent ad habitum discursivum, qui utique est theologia: fides enim discursiva non est. Antecedens constat, quia in præsentī non loquimur de veritatibus quas definit Ecclesia tamquam immediate revelatas a Deo, sed de illis quas definit, ut deductas ex revelatis, ergo cum non aliter nos cognoscamus illas quam Ecclesia, consequenter cognoscemus illas, ut deductas per discursum, qui autem non sciunt deducere, cognoscent illas credendo esse deductas, non autem credendo immediate esse de fide. Confirmatur, quia qui credunt illis propositionibus credunt in virtute illius syllogismi: Ecclesia non potest errare, et Ecclesia definit hanc veritatem, ergo ita est: assensus autem fundatus in hoc discursu non est fidei, quia fides non est discursiva, ergo illæ veritates non pertinent ad fidem immediate, quæ etiam ratione aliqui volunt fidem generari in nobis per discursum, quia quidquid Deus dicit

est verum, Deus hoc dicit, ergo hoc est verum.

XV. Respondetur Ecclesiam dupliciter procedere in his veritatibus. Primo, antecedenter ad definitionem per inquisitionem, et disputationem, quæ sunt præambula ad definiendum nondum declarata veritate, et tunc per discursum illam cognoscit. Secundo, de facto definiendo, tamquam de fide, et non pure approbando discursum factum tamquam fidei conformiorem, hoc enim non est definire, sed tunc definit, quando ex tota illa disputatione compertum est veritatem illam immediate contineri in Scriptura, ut vel traditione, et tunc non definit per discursum, nec solum ex eo, quod sibi sic videretur ex vi sui discursus, sed quia sic visum est Spiritui Sancto qui illam veritatem primo dixit, et postea manifestavit sic ibi contineri, non per novam revelationem, sed per novam manifestationem revelationis antea factæ; ad quod habet Ecclesia assistentiam infallibilem Spiritus Sancti. Unde fideles quando assentiuntur illi veritati, ut definitæ ab Ecclesia, non assentiuntur ex vi discursus theologi, sed ex ipso testimonio divino, quia sic visum est Spiritui Sancto, possunt tamen etiam discursum illius formare, quo primo deducta est illa veritas, modo theologico, et tunc non assentiuntur illi, ut definitæ, sed ut illatæ theologicæ.

XVI. Unde colliges, quod in veritatibus fidei potest aliquid contineri virtualiter dupliciter. Uno modo virtualiter illative tantum, et hoc pertinet ad theologiam, quæ habet pro objecto illata ex veritatibus fidei. Alio modo virtualiter implicite, id est, quæ in re revelata sunt, et intenta a Spiritu Sancto sed nobis occulta, et ideo discursu attrahenda. Et hæc potest definire Ecclesia, et declarare.

XVII. Ad confirmationem respondetur illum syllogismum proprie non esse probativum, nec illi inniti assensum fidei tamquam rationi formali : sed solum ille discursus explicat in actu signato, id quod ipsa certitudo fidei in actu exercito facit, et talis syllogismus non magis probat, seu manifestat veritatem, quam si non ponatur, sed sine illo immediate stat assensus fidei : alias similimodo probari posset, quod prima principia cognoscuntur per discursum, quia possumus formare hunc syllogismum: Quidquid manifestatur per lumen principiorum est certum, sed quodlibet est, vel non est, sic manifestatur, ergo est certum : quidquid oculis video est certum, sed oculis video solem fulgere, ergo ita est: hæc, et alia similia non sunt discursus probativi, nec afferunt aliam distinctam manifestationem, quam si sine tali discursu res ipsa proponatur. Quare in vi talis discursus non accipitur, nec probatur certitudo principiorum, nec similiter in vi discursus propositi assentimur veritatibus fidei, sed ex eo præcise, quia Deus dixit, et Ecclesia proponit. Quod vero proponatur in forma syllogismi, quidquid Deus dicit, vel Ecclesia proponit, etc. non se habet, ut medium probativum, sed præcise explicat in actu signato, id quod ipsa propositio in actu exercito repræsentat.

## ARTICULUS V.

*Utrum theologia nostra subalternetur scientiæ beatæ, et maneat cum ipsa?*

I. Circa primum punctum de subalternatione theologiæ divisi sunt auctores, tam antiqui quam moderni. Nam ex antiquis plures existi-



mant nullam dari proprie dictam subalternationem theologiæ nostræ ad scientiam Dei, et beatorum. Ex antiquis tenent, Scotus, Aureolus, Durandus, et alii quos citat Cajetanus I p. q. I, art. II, ex modernis Molinæ art. II, disp. III; Vasquez, disp. VI, c. II; Arrubal, disp. II, c. VIII; Granados, disp. VI, c. VIII. Fundamentum reducitur ad hoc, quia in nostra theologia non salvantur conditiones essentialis subalternationis, nec accidentales, ergo non datur. De accidentalibus constat, quia inter alias sunt duæ, prima quod subjectum subalternatæ addat differentiam accidentalem supra subjectum subalternantis, ita quod sit aliud subjectum unius, et alterius: theologia autem nostra non addit supra subjectum scientiæ beatæ, quia utriusque subjectum est unum, et idem, scilicet Deus. Secunda est quod scientia subalternata probet suas conclusiones per demonstrationem quia, subalternans autem propter quid: theologia autem non probat veritates suas probatione quia, cum non habeat experientias illarum, et eandem causam assignat nostra theologia et scientia beata circa veritates suas, ut si quæretur propter quid incarnatus est Christus, utrobique respondetur propter salutem humanam. Quod vero non salventur essentialis conditiones patet, quia essentia subalternationis consistit in hoc quod inferior scientia accipiat sua principia a superiori tamquam ab ea probata, non autem resolvat usque ad principia, sed in theologia, et in scientia beatorum sunt eadem principia, et conclusiones, nec principia theologiæ probantur in scientia beatorum, ergo. Minor probatur, quia theologia probat suas conclusiones ex ipso Deo obscure credito, beati autem easdem conclusiones in Deo clare viso cognoscunt, ergo utrobique

procedunt ex eisdem principiis, et circa easdem conclusiones, non autem principia unius probantur ab alia, sed solum est diversus modus attingendi easdem veritates.

II. Secundo, scientia subalternans, et subalternata sunt compossibiles in eodem intellectu, sed theologia nostra, et scientia divina non possunt esse in eodem intellectu, quia scientia divina non potest esse in nobis, nec theologia nostra in Deo, ergo, etc.

III. Ultimo, quia theologia nostra non potest continuari cum scientia beata, si quidem innitur principiis fidei, quæ manere non potest cum scientia beata. Scientia autem subalternata continuabilis est cum subalternante, et compossibilis illi, ergo, etc. Si dicatur theologiam per se non inniti fidei, sed per accidens, quatenus supponuntur principia illa evidentia lumine beatifico, credita autem nunc per fidem. Contra est, quia si fides solum requiritur, ut supponens principia; non ut præbens illa, ergo quæcumque fides sufficit ad theologiam, etiam fides humana, quia hæc sufficit ad supponendum dari illa principia. Si autem fides præbet illa, et non solum supponit, utique theologia nostra non potest manere cum scientia beata, quia mutantur principia essentialiter, scilicet fides, et visio clara.

IV. Oppositam sententiam, scilicet subalternari theologiam nostram scientiæ beatæ absolute, et simpliciter, id est, quoad essentialis conditiones, licet desint accidentales tenent communiter Thomistæ ad hunc articulum secundum, et ibi videri potest Cajetanus, Bagnes, Nazarius et alii, Capreolus, q. I prologi, conclus. II et ibidem Hispanensis. Pro cuius sententiæ explanatione supponendum est ex his, quæ diximus in logica, q. XXVI, quod du-

plex est subalternatio, alia ex parte principiorum, alia ex parte subjecti. Ex parte principiorum, quando principia unius scientiæ non possunt esse immediate per se nota, sed manifestantur per lumen superioris scientiæ, et ita scientia inferior non resolvit immediate in principia per se nota, scientia vero superior sic. Et in hoc consistit essentialis, et præcipua ratio subalternationis, ut declarat D. Thomas in 1 ad Annibaldum, dist. 1, q. 1, art. 1, ex parte vero subjecti est subalternatio, quando subjectum unius est diversum, et extraneum a subjecto alterius illique subordinatur, quia per principia superioris subjecti de eo manifestatur, et tunc requiruntur aliquæ conditiones, ut subjectum unius scientiæ subalternetur alteri, quas citato loco explicavimus, v. g. quod subjectum inferioris scientiæ addat accidentalem differentiam ad subjectum superioris, ut sic maneat extraneum ab illo, et non essentialiter illi subjectum, quod enim essentialiter est subjectum, se habet, ut species sub genere, ad eandem autem scientiam pertinet agere de genere, et de speciebus sub eo contentis. Et similiter, quod scientia subalternata habeat distinctas passiones a subalternante. Item quod subalternata sciat quia et subalternans propter quid, etc. Sed tamen istæ conditiones ad hoc requiruntur, ut possint principia superioris scientiæ inferiorem illuminare, in hoc enim maxime relucet essentialis subalternatio scientiæ. His positis :

V. Nostra resolutio est, reperiri in theologia essentialem subalternationem, quæ sumitur ex parte principiorum, licet non reperiatur subalternatio ex parte subjecti, et secundum illas conditiones accidentales, quæ ut ostendimus citato loco logicæ non requiruntur necessario

ad omnem subalternationem, præsertim, quod scientia subalternans sciat propter quid, et subalternata quia, hoc ostendimus ibi solum dici de subalternatis mathematicis, non de omnibus absolute. Hæc est perpetua sententia D. Thomæ, ut patet in hac quæstione art. 11, ubi ponit de pendentiam theologiæ nostræ a Deo, non in eo solum quod scientia Dei revelat nobis principia fidei ex quibus conclusiones deducimus, sed in eo, quod principia theologiæ sunt nota lumine scientiæ Dei, et beatorum, ubi notificationem, seu manifestationem horum principiorum non autem revelationem eorum per fidem reducit Div. Thomas, ad scientiam superiorem. Et præsertim, quia si loqueretur de revelatione fidei non reduceret manifestationem principiorum nostræ theologiæ ad scientiam beatorum, quia revelatio nostræ fidei non fit nobis a beatis, sed a Deo, ergo non loquitur Div. Thomas de dependentia a superiori scientia, ut revelante, tantum credenda, sed ut manifestante, et probante principia theologiæ, quod pertinet ad subalternationem. Item in 1 ad Annibaldum citato articulo 11 docet principia theologiæ manifestari perfecte in patria, imperfecte hic, ergo reduxit Div. Thomas manifestationem principiorum theologiæ ad superiorem scientiam, quod est subalternari illi.

VI. Et secundam hujus sententiæ ex eo deducitur, quia principia theologiæ non solum sint veritates, quæ de ipso Deo in se, ut de re cognita habentur, sed etiam veritates quæcumque quæ per fidem immediate sunt creditæ, et pertinent ad diversa mysteria, quæ rationes, et causas suas habent in Deo, ergo quoad talia mysteria, seu veritates potest theologia sumere probationem, et manifestationem ex illa scientia, quæ evidenter cognoscit in



Deo rationes, et causas talium mysteriorum, sed scientia divina, et scientia beatorum id cognoscit, ergo talis scientia manifestat veritates aliquas, quæ sunt principia in theologia, in scientia autem beata cum sint deducta ex rationibus divinis se habent tamquam conclusiones. Primum antecedens manifestum est quia theologia habet pro principiis omnia, quæ immediate sunt credita per fidem, ex quibus deducit ea, quæ virtualiter, et mediate revelata sunt: plura autem mysteria fidei, quæ immediate sunt revelata procedunt a Deo, et in ipso habent suas causas, et rationes, ut incarnatio, glorificatio, justificatio, eucharistia, et similia, ergo veritas istorum mysteriorum evidenter manifestatur in eo qui videt Deum clare, et in eo cognoscit rationes, et causas horum mysteriorum. Ex quo patet salvari in theologia veram, et essentialem subalternationem, cum verificetur, quod principia aliqua theologiæ, quæ immediate sunt credita habent causas, et rationes suæ manifestationis in scientia beata vidente rationes istorum mysteriorum in Deo.

VII. Ea vero, quæ cognoscimus de Deo ipso in se per fidem, non probantur quidem tamquam conclusiones in superiori scientia v. g. mysterium Trinitatis, et alia similia, quæ pertinent ad Deum, sed tamen sunt ibi evidenter nota, et hic credita, in quo diversimode se habet theologia nostra, respectu scientiarum naturalium in sua subalternatione, quia in scientiis naturalibus non potest verificari, quod ipsa principia per se nota ipso lumine principiorum in superiori scientia, sint tantum credita, non per se nota in inferiori, quia quod est per se notum lumine principiorum, omnibus est per se notum, et principia quanto sunt superiora, et ad scien-

tiam superiorem pertinent, tanto sunt magis nota omnibus propter suam universalitatem. At vero in supernaturali lumine potest id quod est per se manifestum per modum principii in lumine superiori, illudmet esse tantum creditum lumine inferiori per fidem. Unde multo melius salvari potest subalternatio, etiam respectu ejusdem subjecti, cum inveniat idem subjectum cognosci obscure per fidem, et evidenter per visionem, unde subordinari potest lumen inferius, et obscurum lumini superiori, et evidenti, non quidem manifestando principia inferiora per probationem, sed per immediatam visionem. Salvatur ergo ex omni parte vera subalternatio in theologia, respectu quidem illorum principiorum, quæ in Deo habent suas causas, et rationes, quatenus in superiori scientia beata manifestantur quasi probative, eorum rationes videndo; respectu vero principiorum, seu mysteriorum, quæ in Deo causas non habent, sed sunt ipse Deus, salvatur subordinatio, quatenus principia illa sunt hic obscure credita, ibi autem clare manifestata, non per probationem, sed in se ipsis immediate. Quod vero dicitur esse idem subjectum, scilicet Deus, respondetur esse idem, sed non eodem modo cognitum, sed in una scientia obscure, in alia clare, secundum diversa principia, vel diverso modo manifestata, ut explicatum est.

VIII. Ad fundamenta opposita: ad primum respondetur quod attinet ad conditiones accidentales subalternationis, dicimus illas simpliciter non requiri, et sic licet desint theologiæ, non tollitur vera, et essentialis subalternatio, ut ostensum est. Ad id vero quod objicitur contra conditiones essentielles subalternationis, respondetur non esse easdem conclusiones deductas per theolo-

giam, et visas in scientia beata, nostra enim theologia deducit conclusiones, ex rebus immediate revelatis per fidem, sive pertineant ad ipsam divinitatem, sive ad mysteria procedentia a Deo, quorum rationes, et causas beatus in Deo videt; unde ad scientiam beatam solum pertinet cognoscere evidenter ea quæ in theologia se habent ut principia, quædam immediate videndo ut objectum primum suæ visionis, scilicet quæ pertinent ad Deum in se, quædam ut secundarium objectum, quorum rationes et causas in Deo videt. Illas vero conclusiones, quas theologia nostra hic deducit, et tamquam virtualiter revelata cognoscit etiam scientia beata non immediate videt, sed illative deducuntur ibi a theologia, licet cum evidentia principiorum a scientia beata visorum, et nos sine illa.

IX. Urgebis: Cur non poterit beatus, non sola mysteria nostræ fidei in Deo cognoscere, sed etiam penetrare ipsas conclusiones, quas nos deducimus illative, et sic attinget illas intra Deum, et habebit eadem principia, quæ nostra theologia, et easdem conclusiones? Et saltem de ipsa scientia Dei non est dubium, quod omnia illa videt intra se, ergo in divina scientia eadem principia, et conclusiones sunt, quæ in nostra theologia, et sic non subalternantur. Respondetur quod attinet ad scientiam beatorum, non omnia revelari eis intra Verbum, sed ex his quæ in Deo clare vident, multa possunt per consequentiam deducere, et hæc non pertinent ad scientiam beatam, quæ consequentias non deducit, sed omnia, quæ cognoscit, intra Deum videt, sed pertinent ad scientiam inferiorem, et extra Verbum. Quod si omnia illa quæ per consequentias deducit etiam intra Verbum videat, talis cognitio non erit theologiæ formaliter, quæ est scientia

inferior, et extra Verbum, sed erit theologiæ eminenter; quod tamen non tollit, quin formalis theologia deducat conclusiones suas extra Verbum per illationem, et de tali theologia nos loquimur in præsentī, et dicimus illam esse subalternatam scientiæ beatæ. In scientia autem divina dicimus non dari theologiam formaliter, sed eminenter, quia non habet scientiam inferiorem, et subalternatam, sed solum scientiam supremam, et intra se cognoscentem omnia.

X. Ad secundum respondetur scientiam subalternantem, scilicet scientiam beatam, compatitur theologia nostra ex parte ipsius scientiæ, ut statim ostendemus, licet ex parte status imperfecti, quem hic habet nostra theologia non compatiatur cum scientia beata, sicut etiam quæcumque scientia subalternata, quantum ad statum imperfectum non compatiatur cum scientia subalternante, in cujus continuatione perficitur. Quod vero scientia divina repugnet simul cum theologia, in eodem subjecto non est ex ratione subalternationis, sed quia divina est. Unde nec theologia nostra formaliter et proxime subalternatur illi, sed eminenter, et remote, proxime vero scientiæ beatæ.

XI. Ad ultimum respondetur solutione data, sicut jam supra tradidimus. Ad replicam respondetur, quod ad præsupponendum principia in scientia superiori evidenter nota, non sufficit quæcumque fides, sed oportet, quod supponantur certo dari illa principia in tali scientia, licet demonstratio ipsa non constet isti quomodo fiat, sed solum credatur. Facile enim in quacumque scientia subalternata naturali, potest sibi constare, quod talia principia contineantur in scientia subalternante, vel ex ejus communicatione, vel ex libris, in quibus conti-



netur. Quod si scientia subalternata taliter præsupponat illa principia, quod æque facile illa negare, vel affirmare potest, talis non habebit scientiam, sed meram opinionem. Sic qui fide supernaturali non præsupponit principia theologiæ contineri in scientia superiori non procedit certo, sed mere opinative, quia non certo sibi constat dari talia principia. Et præsertim hæreticus, qui proprio arbitrio ducitur, et quædam principia recipit, et quædam non, et sic est dispositus, quod cætera etiam neget, si sibi videbitur, si quidem proprio arbitrio ducitur, talis caret scientia theologiæ, nec potest continuari cum scientia superiori, tum, quia plura principia negat, tum, quia in his quæ non negat sic est dispositus, ac si negaret, quia solum proprio arbitrio tenet illa. Quomodo vero non mutetur theologia ex eo, quod hic habet principia obscure credita, et in patria evidenter nota hic autem præsupposita, dicemus puncto sequenti.

XII. Circa secundum punctum, an theologia nostra maneat in patria non modica difficultas est, quia ex una parte si est scientia subalterna, postulat continuari et compati cum subalternante. Ex alia vero parte, scientia semel obscura, et inevidens non potest claritatem induere, nisi mutetur intrinsece, quia claritas, et obscuritas non sunt denominationes extrinsecæ sed affectiones intrinsece convenientes, unde non potest mutari de una in aliam sine intrinseca mutatione, constat autem theologiam modo esse obscuram, ergo non potest eadem reddi clara et manere in patria.

XIII. Propter hoc multi auctores tenent theologiam nostram in patria non manere. Ita sentit pater Valentia hic disp. 1, q. 1, puncto III, et alii, qui existimant theologiam nostram intrinsece esse inevidentem,

nec subalternari scientiæ beatorum, sed solum inniti fidei ut fides est, cum in patria non detur cognitio obscura.

XIV. Oppositum communiter tenent Thomistæ, ut videri potest in Cajetano hic art. II, §. Quoad secundum punctum, in fine; Bagniez ibidem, dub. II, et III; Navarrete, contr. v; Gonzalez, disp. I, n. IX, et alii. Et sumitur etiam ex D. Hieronymo in epistola ad Paulinum: « Discamus in terris, quorum scientia nobiscum perseveret in cælis, » loquebatur autem de rebus pertinentibus ad sacram Scripturam, non ad res.

XV. Fundamentum sumitur, tum a priori, tum a posteriori. A posteriori, quia non minus dependent dona Spiritus Sancti a fide, quam theologia acquisita, sed hoc non obstante sapientiæ scientia quæ est donum, manent in patria remota fide, ergo etiam scientia theologiæ acquisita. Major manifesta est, quia virtutes theologicæ se habent in principia regulativa donorum Spiritus Sancti ideoque digniores sunt quam dona, ut tradit D. Thomas 1-2, qu. LXVIII, art. VIII, et videri potest 2-2, qu. VIII, et IX, ubi donum intellectus, et scientiæ dicit versari circa res fidei penetrandas, et judicandas, discernendo credenda a non credendis, ergo ista dona dependent a fide, tamquam a præbente sibi principia regulativa suarum veritatum. Minor vero constat ex eodem D. Thoma, loco citato 1-2, art. VI, ubi docet manere dona Spiritus Sancti in patria, sublatis imperfectionibus, et mutato statu. Consequentia vero probatur, tum ex eodem Div. Thoma, 1-2, q. LXVII, art. II, ubi docet manere virtutes intellectuales in patria, quarum præcipua est scientia theologiæ: tum, quia si ratio propter quam dicitur non manere in patria, est propter diversitatem prin-

cipiorum, quia scilicet ibi non est fides, sed lumen gloriæ, etiam ob eandem rationem non maneret sapientia, et scientia, quæ est donum, quia non manet fides, a qua habent hic sua principia; et similiter ibi dona Spiritus Sancti habent claritatem, et evidentiam, hic obscuritatem, ergo si hæc non sufficiunt tollere identitatem donorum hic, et in patria, cur tollent in scientia, quæ est acquisita?

XVI. A priori autem probatur hæc sententia, quia licet actus semel obscurus non possit reddi clarus, quia est sic determinate elicited cum tali modificatione, et circumstantiis, tamen habitus, qui de se inclinat ad evidentiam, participando illam ab alia scientia superiori, non repugnat, quod aliquando propter aliquod impedimentum careat illa, et tamen remoto illo impedimento illam participet, sicut etiam virtutes morales possunt aliquando esse formatæ a prudentia, ad cujus directionem passivam ex natura sua inclinant, et tamen possunt carere tali formatione prudentiæ, nec essentialiter entitative corrumpi, quia hæc directio est participata, non ab ipsa virtute morali nata. Sic scientia subalternata ex eo quod subalternata est de se non facit evidentiam resolvendo usque ad prima principia, sed factam a scientia superiori participat, et sic licet evidentia illa principiorum sit ei connaturalis, et participata, non tamen essentialis, quia per se non facit illam; et sic fit argumentum. Scientia subalternata de se est habitus inclinans ad participandum evidentiam a superiori scientia, non de se illam habens, aut faciens, ergo adveniente illa evidentia sine sui corruptione illam participat, et ablata illa etiam potest manere idem habitus sine tali evidentia. Consequentia patet, quia evidentia illa non

nascitur ab ipso habitu scientiæ inferioris, si quidem non pertinet ad ipsam resolvere usque ad prima principia, sed supponere talem resolutionem, et evidentiam factam a superiori scientia, ergo talis evidentia solum convenit scientiæ inferiori, ut præsupposita, et nata ex alia distincta scientia, et consequenter si conjungatur illi, etiam si ex tali conjunctione aliquam perfectionem participet inferior scientia, quia tunc movetur a suo proprio, et connaturali principio clare manifestato, tamen talis perfectio orta ex illa evidentia sic participata non destruit, aut constituit scientiam inferiorem, sed solum perficit, et format, ponendo in illa ordinem, et continuationem ad scientiam superiorem sibi in eodem intellectu conjunctam, sicut formantur virtutes morales ex ordine ad prudentiam sibi conjunctam; sic evidentia præsupposita, et participata a superiori scientia non orta ex scientia inferiori, format, et perficit scientiam inferiorem, non constituit.

XVII. Fundamenta oppositæ sententiæ ex dictis solvi possunt. Reducuntur enim principaliter ad duo. Primum, quod jam supra insinuatum est, quia theologia nostra acquiritur ex principiis fidei, et per actus inevidentes, ergo intrinsece manet inevidens, et sic non potest fieri inevidens, nisi intrinsece mutetur; quia evidentia, et inevidentia semper sunt aliquid intrinsecum in scientiis, cum pendeat hoc ex principiis, a quibus essentialiter pendet quælibet scientia. Et confirmatur in actibus ipsis, quia non potest intelligi, quod actus inevidens fiat evidens, stante eadem entitate actus, ergo neque habitus; quia non minus intrinseca est tendentia in objectum in habitu, quam in actu: ex ipsa autem tendentia sumitur claritas, vel obscuritas.



XVIII. Secundum fundamentum est, quia nostra theologia est habitus acquisitus, et naturalis, ergo non potest inclinare in evidentiam supernaturalem, et ad continuationem cum lumine gloriæ, neque perfici ab ipsa. Antecedens a nobis admittitur, et infra ostendetur. Consequentia probatur, quia theologia non potest acquiri ex assensu luminis gloriæ, sicut acquiritur ex assensu fidei, et sic non, potest participare ab illo claritatem, sicut ab ista, certitudinem, et ob obscuritatem, quia habitus naturalis, et acquisitus non potest evidentiam supernaturalem habere, nisi utendo lumine, et medio supernaturali ad talem evidentiam; et habitus autem acquisitus et naturalis, impropportionatus est ad tale lumen, et medium, estque illi indebitum, utpote supernaturale, ergo non potest ex natura sua inclinare ad continuationem cum tali lumine, sicut ex natura sua inclinatur scientia subalternata ad subalternantem, sicut etiam virtutes morales acquisitæ non inclinant ad hoc, ut formentur a virtute supernaturali. Confirmatur, quia veritates deductæ in theologia, quando evidenter apparent principia ejus, sub nova claritate, et luce apparent, quam antea, scilicet sub evidentia supernaturali; ergo tali claritati objectivæ debet correspondere nova virtus ex parte habitus, quæ antea non correspondebat si quidem proportionari debet ad objectum illustratum cum habitu tendente in illud. Confirmatur secundo, quod si daretur theologia per se infusa, et evidens, sine dubio distingueretur specie a nostra acquisita, sed illa infusa non aliter haberet evidentiam, quam deducendo conclusiones ex principiis evidentibus lumine gloriæ, ergo si eodem modo deducit nostra theologia illas quando est in patria, etiam erit

distincta specie a nostra acquisita.

XIX. Ad primum respondetur theologiam nostram acquiri, et generari per actus inevidentes inevidentia se tenente ex parte subjecti, et per accidens conveniente illi, non se tenente ex parte ipsius scientiæ et rationis formalis ejus. Nam ratio formalis intrinseca scientiæ sumitur ex resolutione, quam talis scientia facit in sua principia. Ex vi autem talis resolutionis petit tendere in principia evidentia ratione alterius scientiæ, non autem ratione propriæ resolutionis manifestæ. Quod si desit scientia illa superior manifestans, non redditur scientia inferior obscura, et inevidens ab intrinseco, et ex vi propriæ resolutionis, sed per accidens ex defectu superioris scientiæ, quæ in tali subjecto non est. Quare negamus scientiam subalternatam, et theologiam ipsam esse intrinsece, et essentialiter, id est, ex vi ipsius rationis formalis evidentem et inevidentem, sed solum participative, et præsuppositive ex ratione subalternantis, quæ probat illa principia, scientia autem inferior non probat, sed supponit probata. Dicitur enim intrinsece, et essentialiter convenire in evidentia, quando ex vi ipsius luminis, et rationis formalis scientiæ fit resolutio usque ad principia per se nota, a quibus essentialiter pendet manifestatio, et evidentia conclusionum. Dicitur autem fieri participative, et præsuppositive, quando lumen aliquod non est ita efficax, quod possit ipsa resolutione a se facta pervenire, usque ad principia per se nota, sed indiget subijci, et subordinari alteri scientiæ, quæ illam conclusionem perficiat, et ad scientiam inferiorem solum pertinet præsupponere illam, non autem facere, et hoc vocamus extrinsecam evidentiam, id est, præsuppositam, et factam ab alia scien-

tia non ex propria resolutione usque ad prima principia ortam. Et cum urgetur, quod esse evidens, vel evidens non est denominatio extrinseca in habitu, vel in actu, respondetur non esse denominationem extrinsecam, quæ nihil omnino ponat, in scientia inferiori, sicut esse visum in pariete, sed esse respectum, et subordinationem ipsius scientiæ subalternatæ, et dependentiam ad subalternantem, ut ex ejus illuminatione, et conjunctione perficiatur scientia inferior, probando ejus principia, quæ solum præsupponebat, sicut ex illuminatione Angeli superioris perficitur scientia Angeli inferioris, et ex conjunctione majoris scientiæ, minor; sed quia hæc perfectio, et illuminatio non nascitur ex propriis, et intrinsicis talis scientiæ inferioris, sed præsupponitur facta a scientia superiori, dicitur ei extrinseca, id est, ab alia facta, quæ probat talia principia, vere tamen ex tali probatione perfecta redditur talis scientia inferior per conjunctionem, et habitudinem ad sua principia, prout sibi manifestata, et probata, sicut etiam aliæ scientiæ habent evidentiam deductam ex alio habitu, scilicet ex habitu principiorum facta tamen a se per resolutionem in prima principia, subalternatæ vero scientiæ id faciunt non per se, sed per probationem factam a subalternante.

XX. Ad confirmationem respondetur, quod tam habitus, quam actus scientiæ subalternatæ conveniunt in hoc, quod uterque est evidens evidentia præsupposita in scientia superiori, non a se facta, et resoluta. Est autem differentia, quod habitus solum est actus primus, habens differentiam ad procedendum cum tali applicatione evidentiae superioris, vel sine illa, quia actus primus de se solum est applicabilis non de facto applicatus, et potest

hoc, vel illo modo applicari. At vero actus secundus determinate applicationem importat, quia jam de facto est exiens a suo principio. Unde actus semel evidens etiam evidentia præsupposita ab alio, non potest reddi inevidens, quia non potest applicatio sua jam facta, et exitus a suo principio sic manifestato et probato tolli.

XXI. Ad secundum respondetur quod licet theologia nostra sit habitus acquisitus, non tamen oritur ex principiis acquisitis, sed infusis, et supernaturalibus, et sic respicit pro objecto res virtualiter et immediate revelatas. Unde talis scientia bene potest continuari, et perfici ab evidentia supernaturali, eo quod per se pendet a principiis supernaturalibus, et ita sub revelatione virtuali procedit, licet formaliter sit naturalis, et acquisita. Unde motivum ejus non est pure naturale, sed originative et radicaliter supernaturale, et ideo continuabilis est cum lumine supernaturali claro, et in illud inclinatur ex natura sua, secundum quod ex sua natura petit principia supernaturalia, sive fidei in via, sive luminis gloriæ in patria. Et ad probationem consequentiæ dicitur, quod etiam ex lumine gloriæ potest acquiri theologia, deducendo per consequentiam veritates aliquas ex his quæ in visione Dei clare videntur licet hoc communiter non accidat, quia vel præcedit visionem gloriæ theologia nostra acquisita in via ex fide, sicut ex ipsa fides, vel in ipsa patria infunditur theologia, non habenti illam, non autem acquiritur: de se autem non repugnat acquiri, si beatus sicut modo continuat scientiam theologicam, et consequentias per illam illatas, ita primo faciat illas, et generet scientiam. Et cum instatur, quod habitus naturalis acquisitus non potest uti lumine, et medio supernaturali



claro, respondetur id esse verum de habitu naturali acquisito, quod ex omni parte naturale est, tam ex parte principiorum, quam ex parte acquisitionis, et sic non est radicaliter supernaturale : at vero habitus theologiæ radicaliter est supernaturalis ex parte suorum principiorum, licet formaliter sit acquisitus. Unde sicut utitur lumine supernaturali fidei ad accipiendum sua principia, ita potest uti lumine evidenti si præsupponatur. Neque est simile de virtutibus moralibus acquisitis, quia istæ non originantur a motivo supernaturali, tamquam a principio essentialiter specificante, licet possint a supernaturali virtute dirigi v. g. a charitate tamquam ad finem extrinsecum : theologia autem nostra respicit principia supernaturalia tamquam essentialia, et specificativa, si quidem non habet aliam rationem formalem, quam procedere ex revelatis a Deo, et sic per se habet uti lumine supernaturali, tamquam principio.

XXII. Ad primam confirmationem respondetur, quod quando objecta apparentevidentia per novam lucem non factam ab ipsa scientia, et per ejus resolutionem, sed præsuppositam, et factam a superiori scientia, tunc non exigitur novus habitus scientiæ inferioris, quia semper salvatur idem formale motivum, scilicet tendere in conclusiones deductas ex principiis manifestatis per superiorem scientiam, et solum est variatio quædam extrinseca in hoc quod talis scientia superior sit in eodem subjecto, in quo scientia inferior, ex cujus conjunctione perficitur scientia inferior, habendo evidentiam suorum principiorum non solum præsuppositam, sed etiam applicatam sibi; quando vero objecta illuminantur nova luce, et evidentia orta ex ipsomet habitu inferiori, et per resolutionem ab ipso

factam usque ad prima principia, non autem præsuppositam in scientia superiori, talis illuminatio novam rationem formalem petit, et consequenter distinctum habitum.

XXIII. Ad secundam confirmationem respondetur, quod si daretur theologia per se infusa, in duobus differret a nostra acquisita, vel per accidens infusa. Primo, quod theologia infusa per se deberet immediate risolvere in principia per se nota, non autem id præsupponere ab alia scientia factum, ita, quod immediate ex natura sua postularet oriri ex lumine gloriæ per revelationem supernaturalem. Secundo, quod veritates ipsæ non solum supernaturaliter cognoscerentur, sed etiam ipsa connexio, et consequentia illativa supernaturaliter deberet esse nota, et non lumine naturali acquiri. Unde theologia per se infusa vix potest reperiri formaliter extra visionem Verbi, sed intra ipsam, sed hæc est theologia eminenter, non formaliter, nisi detur aliqua scientia, vel revelatio extra Verbum, per se, et essentialiter connexa cum lumine gloriæ, et non cum alio lumine, ut evidenter versetur circa ipsum Deum, et conclusiones illatas ex illo clare viso.

#### ARTICULUS VI.

*Utrum theologia subalternetur principiis naturalibus, ex quibus demonstrat?*

I. Plures ex demonstrationibus, quæ fiunt in theologia, deduci solent ex una præmissa de fide, et altera lumine naturali nota, ut est in illo vulgari exemplo : omnis homo est risibilis, Christus est homo, ergo Christus est risibilis; ubi conclusio dependet ab illa præmissa naturalis ordinis, omnis homo est risibilis : et tunc est difficultas in

duobus. Primo, an talis conclusio respiciat utramque illam præmissam ex æquo, ita ut lumen naturale etiam influat per se directe in illam conclusionem, atque adeo remota præmissa naturali, et utraque posita de fide, mutetur etiam lumen, et assensus talis scientiæ. Et secundo, est difficultas, an hoc sufficiat ut subalternetur theologia ad scientiam naturalem, cujus est illa præmissa.

II. Circa primum, aliqui auctores existimant in theologia assensum ortum ex duabus præmissis de fide, esse distinctum specie ab eo qui oritur ex altera præmissa naturali, et consequenter præmissam naturalem influere ut principale principium, et ex æquo influens cum principio de fide, si quidem specificè mutat assensum, et lumen illius. Ita sumitur ex Molina hic art. III, circa finem disputationis, et sequitur pater Granados hic disp. VIII.

III. Circa secundum, est sententia patris Vazquez hic disp. VII, c. v, et subscribit pater Granados, disp. VI, nu. VIII, in fine, theologiam subalternari aliquo modo illi scientiæ naturali, a qua sumit principia v. g. philosophiæ morali in conclusionibus moralibus deducendis. Cui in hac parte contradicit Arrubal hic d. II, c. x, ubi docet theologiam nullis scientiis subalternari.

IV. Supponendum est id quod diximus præcedenti articulo de duplici subalternatione, altera ex parte principiorum, altera ex parte subjecti, quando est extraneum, et diversum a subjecto scientiæ superioris. Et advertendum, quod non facit subalternationem simpliciter hoc quod est mutuari aliquod principium ab aliis scientiis, ad procedendum ex illo, tamquam ex principio extraneo, et mutuato. Ratio est, quia subalternatio propria, et

simpliciter requirit, quod aliqua scientia ex propriis principiis et intrinsecis non possit resolvere in principia per se nota, sed pro evidentia suorum principiorum necessario debeat recurrere ad aliquam aliam scientiam, quæ talem evidentiam faciat. Si autem utitur principiis aliarum scientiarum, tamquam extraneis, et mutuatis, et in illis solum recurrit ad scientiam extraneam pro illorum evidentia, non manet subalternata intrinsece, quia quantum ad propria, et intrinseca principia non accipit evidentiam ab alia scientia, sed solum quoad principia extranea. Et ex hoc judicanda est subalternatio propria, et intrinseca, scilicet an inveniatur in principiis intrinsecis, propriis alicujus scientiæ, an solum in externis, et mutuatis, præterquam quod scientia subalternata non utitur principiis aliarum scientiarum, seu conclusionibus, assumit enim principia, quæ probantur a scientia superiori tamquam conclusiones, non autem principiis superioris scientiæ utitur resolvendo usque ad principia per se nota.

V. Dico ergo primo: Principia naturalia non assumuntur a theologia tamquam propria, et per se principia ejus, nec ex hoc aliquam essentialem subalternationem habet theologia ad scientias naturales. Hæc conclusio est communiter admissa a Thomistis. Videri potest apud Navarrete hic, contr. x, et Gonzalez, quæst. I, art. III, disp. III, conclus. VI. Est expressa Div. Thomæ hic art. v, ad secundum, ubi inquit: « Non accipit hæc scientia sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem; et ideo non accipit ab aliis scientiis, tamquam superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus, et ancillis, sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis mili-



tari, et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem, ex qua procedunt aliæ scientiæ, cognoscuntur facilius manuducitur in ea, quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur. » Ita D. Thomas. Qui etiam videri potest secundo contra gentiles, cap. iv, et in primo, q. i prologi, art. ii.

VI. Ratio autem sumitur ex ipso D. Thoma, 1-2, q. lxxv, art. v ad iv, quia sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, sive propriis, sive alienis deducendo conclusiones ex eis, sed etiam judicando de illis, et disputando contra negantes ipsa. Unde apparet, quod scientia superior, qualis est sapientia sine subalternatione, vel inferioritate, sed servando suam superioritatem, utitur principiis aliarum scientiarum : constat autem, quod theologia est sapientia, ut probat D. Thomas hic articulo vi, agit enim de rebus per altissimam causam, et de omnibus judicat, etiam de ipsa metaphysica, et corrigit omnes scientias naturales, earumque principia, ergo utitur illis sine ulla subordinatione, et subalternatione, sed retinendo suam superioritatem, et non sumendo ab eis certitudinem, sed potius illis præbendo, etiam quando utitur earum principiis.

VII. Et potest fundamentum hoc penetrantius explicari, tum generaliter in omni sapientia, tum specialiter in theologia. Generaliter quidem, quia sapientia, seu scientia superior, etiamsi aliquando utatur principiis aliarum scientiarum inferiorum, tamen non accipit ex illis certitudinem supremam, qualis est certitudo sapientiæ, quia hæc non potest provenire ex principiis inferioribus, ut inferiora sunt, sic enim non possunt præbere certitudinem

illam supremam, qualis est sapientiæ, nisi illa principia sint correcta, et judicata, et consequenter perfecta per ipsam sapientiam, ergo in inferendis illis conclusionibus ita utitur sapientia principiis inferioribus, quod tamen formaliter semper reducitur ad superiorem rationem sapientiæ, a qua principia inferiora perficiuntur, id est, judicantur et approbantur, et defenduntur, ergo conclusiones sic illatæ a superiori scientia, ut formaliter participant certitudinem supremam, qualis est sapientiæ, non dependent a præmissis scientiæ inferioris, ut inferior est licet materialiter utatur illis, sed solum dependet ab illis ut subjectis lumini superiori, et ab eo correctis et approbatis, quod est formaliter dependere solum a lumine superiori, ut sapientiali.

VIII. Specialiter autem habet vim ista ratio in theologia, quia procedit ex principiis elevatis et revelatis, et sit conclusio illata ex principio fidei, et præmissa luminis naturalis altioris veritatis est, quam conclusio pure ordinis naturalis, affirmat enim certo aliquam veritatem, et infert illam de subjecto supernaturali, et dependenter a præmissa de fide, et sic præmissa naturalis non potest ibi influere, nisi vel cum aliqua elevatione, si quidem influit in veritatem excedentem ordinem naturalem, vel solum se habet ut conditio applicativa, seu explicativa principii supernaturalis, non vero se habet ut per se principium talis veritatis illatæ : quocumque autem modo ponatur, non subordinatur illi præmissæ naturali, quia non respicit illatam ut principium perfectivum sui in quantum naturalis est, sed potius ut perfectam, et elevatam a se, ergo non respicit illam per subordinationem, et subalternationem.

IX. Ex quo colligitur, patrem Vaz-

quez, disp. VII, cap. v, non solum falso dicere quod theologia subalternatur philosophiæ morali, sed etiam pugnantia docuisse, dum ex una parte inquit tractatum morale non pertinere ad theologiam, sed illam partem esse philosophiam moralem, ex alia vero docet theologiam subalternari philosophiæ morali. Si enim subalternatur philosophiæ morali, maxime in illa parte, quæ docet moralia, nam in pure speculativa, quomodo subalternabitur philosophiæ morali. Si autem in moralibus subalternatur illi, ergo illa pertinent ad theologiam, aut si non pertinent, quomodo in illis subalternatur philosophiæ?

X. Dico secundo: Quando theologia sumit principia naturalia ad inferendum suas conclusiones, probabile est, quod talis præmissa naturalis non concurrit ut causa principalis assensus, et ut præbens rationem formalem, sed ministerialiter, et tamquam conditio, seu applicatio, aut explicatio præmissæ supernaturalis propter defectum nostri intellectus, et imperfectionem in cognoscendo omnia, quæ pertinent ad revelata per fidem. Probabile etiam est, quod illa præmissa concurrit ut ratio formalis et verum principium, ut tamen elevata et iudicata, seu approbata a principio supernaturali, et sic formaliter tota ratio reducitur ad principium superius. Uterque modus dicendi admittitur a Thomistis, ut videri potest apud magistrum Gonzalez hic, disp. III, n. LIV, et Navarrete, contrav. x, §. unico circa finem. Et bene inspectus secundus modus non contrariatur primo, sed illum explicat et juvat. Nam præmissa naturalis dupliciter potest considerari. Uno modo ut præcise procedens ex propriis ad illustrandum conclusionem: alio modo ut superadditur illi nova aliqua ratio, seu illustratio ex con-

junctione ad præmissam de fide, quia cum fides possit judicare de veritatibus naturalibus, easque corrigere si in aliquo deficient, consequenter si illas approbat, et assumit ad inferendum conclusiones, perfectiores reddit in ratione certitudinis, magis enim certificamur de his, quæ videmus a fide approbari, seu non reprobari, utpote altiori lumini subjecta, et conformia, nec ab ipso reprobata, et sic ut iudicata et approbata a fide reducuntur ad altiore rationem, et elevari dicuntur a superiori lumine, et sic D. Thomas in primo ad Annibaldum, dist. I, quæst. II, art. II, ad secundum, inquit: « Quod dupliciter potest una scientia supponere aliquid ab alia: uno modo ut principium, quo de aliis iudicet, et sic inferior scientia accipit a superiori. Alio modo sicut illud de quo iudicetur, et sic scientia superior accipit ab inferiori. Hoc autem modo accipit hæc doctrina ab aliis, et non primo, ipsa enim iudicat de his, quæ sunt in aliis scientiis per principia propria et non e converso. » Ita Div. Thomas. Ergo sentit, quod principia inferioris scientiæ concurrunt cum principiis huius scientiæ ut iudicata, et approbata a superioribus principiis, et sic accipit majus robur, et certitudinem utpote iudicata a superioribus principiis fidei, tamquam a superiori tribunali: magis autem certificamur de aliqua re, quando videmus ab altiori iudicio confirmari, et approbari. Principia autem sic certificata majori lumine, influunt ut causæ principales, et tamquam veræ præmissæ, et principia, quia induunt eandem rationem formalem superiorem, licet participative, et consequenter sub illa non manent tales præmissæ ut inferiores. Cæterum si præmissæ naturales considerentur ut præcise ex propriis naturalibus, sic non præbent ra-



tionem formalem influendi in conclusionem, sed ministerialiter deserviunt superiori lumini fidei, manuducendo intellectum nostrum ad ea quæ in fide continentur virtualiter, et illative, et eo quod noster intellectus propter deficientiam suam non potest ex solo lumine fidei explicare se sine alio adiumento in omnia, quæ sub fide virtualiter continentur, sed hoc accommodatius ad suam debilitatem facit per ea, quæ cognoscit lumine naturali.

XI. Unde D. Thomas in præsentiquæstione, art. v ad II, dicit quod theologia non accipit tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus, et ancillis, sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari : et hoc ipsum quod sic utitur eis non propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quæ per naturalem rationem cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur, ergo secundum Div. Thomam naturales veritates prout naturaliter cognoscuntur, non deserviunt ut principia per se illuminantia objectum theologiæ, sed propter defectum, et imperfectionem subjecti, scilicet intellectus nostri, cui propter suam debilitatem magis accommodantur res supernaturales fidei per hanc applicationem luminis naturalis, et modi connaturalis intelligendi quam sine illo. Et hoc est ministerialiter illi deservire, non principaliter, quia non propter indigentiam luminis supernaturalis ex se, sed propter accommodationem ad hoc subjectum utitur illis principiis, non propter deficientiam intrinsecam luminis superioris.

XII. Et sic videtur, satis fundari conclusio quantum ad hanc partem, quia lumen supernaturale de se non

indiget illa præmissa naturali, quia ad illam extendi potest sine adminiculo naturalis luminis, solum beneficio ipsius Dei revelantis, si magis explicaretur in ipso intellectu, sicut invenitur in scientia animæ Christi, quæ ex revelatione est orta, et ad omne naturale se extendit. Ergo ex imperfectione subjecti participantis illud lumen provenit, quod illi ministret scientia naturalis, non tamen id provenit ex ipsa specifica ratione theologiæ, quasi tali lumine naturali indigens ex propria specie sua.

XIII. Dices : Sive hoc possit lumen naturale sive non, tamen supposita imperfectione subjecti de facto utitur theologia illa præmissa naturali ut vere, et proprie inferente, et influente in conclusionem, non quod se habeat ut conditio, seu ministerialis applicatio tantum. Respondetur influere quidem, et inferre illam præmissam, sed ut subjectam fidei, et elevatam ab ipsa, quatenus ejus correctioni, et approbationi subjicitur, et sic de ejus certitudine participat. Sed tamen considerata illa præmissa quantum ad id quod est naturalis luminis in illa, ex hac parte solum se habet ut deserviens ad hoc, ut connaturalius utamur præmissa fidei juxta nostrum modum intelligendi applicando, et explicando illa ad inferendam conclusionem, sicut explicatum est.

#### SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XIV. Primo, arguitur : conclusio theologica deducta ex una de fide, et altera de lumine naturali, inferitur per veram dependentiam, et illationem ab utraque præmissa, non ab una tantum, ergo illa conclusio subordinatur utrique præmissæ, alias si ab una tantum inferretur, non esset syllogismus, nec discursus.

sus integer : si autem est syllogismus, vere componitur ex tali præmissa naturali, ergo conclusio illata subordinatur illi scientiæ, et lumini, a quo desumitur illa præmissa. Unde manet exclusa solutio patris Arrubal hic, disput. II, cap. X, quod non subordinatur alicui scientiæ naturali, quia potest præmissam naturalem desumere ex lumine principiorum. Contra hoc enim est, quia jam fatetur hæc solutio subordinari theologiam lumini naturali, sive sit scientificum, sive lumen principiorum, hoc enim materialiter se habet. Et deinde, quia conclusio theologica non potest semper immediate desumi ex lumine principiorum, sed mediante aliquo discursu naturali, et consequentiis inde deductis, sicut illa conclusio, Christus est risibilis non deducitur immediate ex definitione hominis, quæ innotescit lumine principiorum, sed ex illa deducitur per consequentiam, quod homo sit admirativus, et ex eo quod admirativus quod sit risibilis : unde per multas consequentias, et discursus naturales reducitur ad lumen principiorum, ergo non solum subordinatur illi, sed etiam scientiæ discurrenti.

XV. Confirmatur quia theologia est scientia naturalis, et acquisita ut infra ostendetur, ergo continetur in seminario omnium scientiarum naturalium, scilicet in habitu principiorum, a quo omnes scientiæ naturales derivantur, ergo theologia subordinatur illi, et non solum principiiis supernaturalibus.

XVI. Respondetur ex supradictis, quod præmissa naturalis consideratur dupliciter. Primo, secundum quod præcise naturalis est, et sic ex hac parte non concurrir, nisi ministerialiter, et ex defectu subjecti non perfecte participantis supernaturale lumen, non autem ex indigentia lu-

minis theologici loquendo ex specie sua, seu ut respicit objectum. Alio modo consideratur præmissæ naturalis, ut conjuncta præmissa supernaturali de fide, scilicet ut ab ea elevatur, quia approbatur, et corrigitur ab ipsa, et ejus certitudinem participat : et hoc modo etiam præmissa naturalis concurrir, non principaliter, et per se, sed sub altiori lumine, ut dictum est. Et hac ratione viri doctissimi dicunt concurrere præmissam de fide, et naturalem, quatenus in uno medio uniuntur, licet secundum se sint lumina diversi generis, quia non concurrir præmissa naturalis, ut lumen naturale est, nisi ministerialiter, et dispositive : ut autem participat de certitudine fidei, atque ab ea elevata, et approbata, concurrir sub eadem ratione formali qua fides, quatenus de ejus certitudine, et ratione formali participans.

XVII. Ad confirmationem respondetur quod theologia est scientia naturalis acquisita formaliter, originative tamen et virtualiter est ex principiis supernaturalibus, in quibus fundatur. Unde non continetur in lumine principiorum naturalium ut præcise naturalia sunt, sed prout illustrantur, et perficiuntur lumine fidei. Fides enim propter suam superioritatem non solum perficit scientias, sed etiam principia, quia etiam de eis habet judicare, et corrigere. Unde in ipsa fide radicatur theologia, vel in habitu principiorum, ut illustrato per fidem.

XVIII. Secundo : arguitur scientia, quæ nititur principiis desumptis ab altera scientia, subordinatur illi vel simpliciter, si omnia principia ab illa desumat, vel secundum quid si solum aliqua mutuentur ; sed theologia accipit principia a naturalibus scientiis, ut videmus in multis demonstrationibus, ergo saltem secundum quid subordinatur aliquo



modo theologia aliis scientiis, nec amplius vult pater Vazquez et Granados ubi supra. Nec sufficit dicere, quod concurrit præmissa naturalis ministerialiter, et dispositive: nam non potest explicari quid sit hoc ministerialiter, si quidem conclusio illata per præmissam naturalem vererespicit illam ut inferentem, et manifestantem se: non est autem alius modus concurrendi per modum præmissæ principalis, nisi inferendo et manifestando conclusionem, si autem non concurrit inferendo, nullo modo concurrit etiam ministerialiter.

XIX. Confirmatur quia quando dicitur, quod præmissa naturalis elevatur a præmissa de fide, vel intelligitur, quod per hanc subordinationem non extrahitur præmissa naturalis a sua propria specie, et formali ratione, sed per ipsam etiam influit, vel extrahitur ab illa, et transit in speciem præmissæ supernaturalis. Hoc secundum dici non potest, tum quia sic corrumpetur præmissa ordinis naturalis, quod est impossibile; tum, quia jam totus syllogismus constaret ratione supernaturali, et lumine, et sic theologia non esset scientia naturalis, et acquisita. Si dicatur primum, ergo manet præmissa naturalis ut influens per suam rationem formalem, et tota illa elevatio extrinseca est, et non mutat aliquid de præmissa naturali, et consequenter influit illa præmissa ut principalis causa; etiam secundum quod naturalis est.

XX. Respondetur, quod licet theologia mutuetur aliqua principia ab aliis scientiis ad inferendum suas conclusiones, non tamen subordinatur illis sicut aliæ scientiæ, quæ id faciunt, eo quod ut diximus, theologia accipit ista principia ut scientia suprema, quæ ita sumit principia inferiorum scientiarum, quod

tamen communicat eis majorem certitudinem, quia ut diximus, iudicat de illis defendendo, et approbando, et explicando, et ita sine subordinatione ad illa, sed potius subjiciendo ea sibi facit, et influit in conclusionem, et sic non accipit illa principia sistendo in earum certitudine sed illam perficiendo, et approbando, si quidem concurrit ad conclusionem certitudine superioris scientiæ, qualis est sapientia. Unde dicit D. Thomas in hac quæstione, artic. VI ad II, quod non pertinet ad hanc scientiam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis, quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Et quando dicitur quod non potest explicari quid sit ministerialiter se habere præmissam naturalem, et non principaliter, respondetur ex dictis quod præmissa naturalis, ex propriis, et præcise naturalibus non deservit ad explicandum objectum theologicum ex necessitate aliqua, vel defectu ipsius luminis, sed solum propter defectum intellectus non perfecte participantis lumen supernaturale accommodate, et proportionate illum manuducit, et veluti disponit ad ea, quæ sunt inferenda ex supernaturali lumine; ut autem elevatum et approbatum a fide influit principaliter tamquam verum, et proprium principium conclusionis inferendæ.

XXI. Ad confirmationem respondetur non corrumpi præmissam naturalem quantum ad id quod naturalis luminis est, sed perfici, et elevari, quatenus participat majorem certitudinem ex conjunctione ad fidem, in quantum ab ipsa fide iudicari, et corrigi potest, aut approbari talis veritas naturalis, licet enim non probetur principium naturale per theologiam, approbatur

tamen, et judicatur. Quando autem aliquod lumen influit in conclusionem ut reducibile ad superius lumen, sive per illud probetur, sive tantum approbetur, aut corrigatur, non destruitur, sed influit ex propriis, tamquam inferius, et ministeriale, et cum subordinatione ad superius: ex participatis autem a superiori lumine, cui conjungitur, influit ut principale, quatenus participat eandem rationem a superiori, et sic non destruitur, sed perficitur, quatenus confirmatur in sua certitudine per illam extrinsecam approbationem, et subordinationem.

XXII. Ultimo arguitur, quia lumen naturalis præmissæ, et præmissa de fide, sunt diversi generis, et ordinis, ergo non possunt convenire in unum lumen unius speciei, neque assensus ille theologicus sub uno lumine procedere. Confirmatur, quia præmissa naturalis est evidens, et ex conjunctione ad fidem non redditur magis certa, ergo solum redditur subalternata illi lumini naturali, a quo talis præmissa procedit. Antecedens constat, quia illa præmissa accipitur ut nota lumine naturali, et sic ab eo habet evidentiam: ex fide autem non participat majorem certitudinem, quia non participat ejus rationem formalem, ergo neque effectum formalem ejus, qui est major certitudo. Consequentia vero patet, nam illi subjicitur talis præmissa, a quo dependet, et participat, constat autem, quod participat evidentiam a lumine naturali cum evidentior sit consequentia illata ex altera præmissa luminis naturalis quam ex utraque de fide tunc enim simpliciter manet obscura, ergo in eo, in quo participat evidentiam, subordinatur lumini naturali.

XXIII. Respondetur illud argumentum currere in omnibus scientiis, quæ mutantur principia ab aliis, et tamen inferunt suas conclusiones sub

sua ratione specifica, quia utuntur illis principiis mutuatis, ut modificantur, et approbantur, vel corriguntur a lumine alterius scientiæ, et sic traduntur ad participandum formalem rationem alterius scientiæ, ut patet in scientiis superioribus, quæ utuntur inferiorum scientiarum principiis, ut approbatis a certitudine superioris scientiæ. Et sic licet lumen naturale, et supernaturale secundum se sint diversi generis, vel ordinis, tamen uniuntur per subordinationem unius ad alterum, quatenus lumen naturale certificari, et approbari potest a supernaturali, et sic participat de ejus ratione formali, et in eadem convenit cum illa; quæ ratio formalis directe est in præmissa de fide, et participative in præmissa naturali, quatenus approbata a superiori lumine, et consequenter magis certificata ex tali approbatione, quam ex proprio, et solo lumine naturali. Unde S. Thomas 1 contra gentiles, c. iv et 2-2, quæst. ii, art. iv et in hac quæstione i, art. i, docet per fidem magis nos certificari de his, quæ naturali ratione cognoscimus de Deo, quia ratio nostra est multum deficiens, et errori subjecta. Et certitudo hæc dicitur convenire extrinsece, quia convenit per approbationem superioris scientiæ, non per probationem: probatio enim intrinsece manifestat rem probatam: approbatio autem solum confirmat suo testimonio, vel utendo illa veritate, et sic perficit illam. Unde non intelligitur, quod fides approbando præmissam naturalem reddat illam de fide, sed solum accipit illam ut non repugnantem, sed conformem sibi. Et ideo non est tam certa conclusio, cum deducitur ex altera præmissa naturali, quam cum ex utraque de fide, quia quando utraque est de fide, utraque habet essentialiter eandem certitudinem: quan-



do autem altera est naturalis solum habet participative per conformitatem, et subordinationem ad fidem, et tamen dicitur non concurrere principaliter sub propria, et naturali ratione, sed sub lumine superiori, quia sumitur illa præmissa, non propter se tantum, sed ut reducibilis ad superiorem rationem, et regulabilis per lumen fidei, cui subordinatur.

XXIV. Ad confirmationem dicitur, quod illa conclusio procedit ex præmissa naturali evidenti, non sistendo in ipsa evidentiæ naturali, sed regulando illam per certitudinem, et approbationem fidei, quod est reduci illam evidentiæ ad superius lumen. Et cum instatur, quod fides non communicat certitudinem, quia non communicat suam rationem, respondetur quod non communicat suam rationem formalem essentialiter, sed participative, quatenus reddit præmissam naturalem regulabilem, et reducibilem ad certitudinem fidei, quatenus ab ea approbatur, et corrigitur, ut dictum est. Unde non subordinatur theologia præmissæ naturali, quatenus naturalis luminis est, sed potius subordinat eam sibi, quatenus sibi ministrat, et altioris luminis certitudinem per approbationem ejus illi participat.

#### ARTICULUS VII.

*Utrum theologia sit una scientia unitate specifica?*

I. Loquimur de scientia theologiae, et non solum de doctrina, nam in doctrina theologica possunt etiam comprehendi discursus aliqui probabiles, et opinativi circa materias theologicas, quos certum est de se distinctum habitum a scientia theologica generare, quia nec eviden-

tes sunt, nec certi. Unde multo magis distinguitur theologia ab aliis habitibus opinativis circa alias materias, quia et incerti sunt, et doctrinam theologiam non attingunt. Quare opiniones, quæ in aliqua scientia versantur, nunquam constituunt unam rationem formalem cum tali scientia, sed aggregantur illi materialiter. Similiter demonstrationes, si quæ fiunt in progressu hujus scientiæ ex solis, et meris principiis naturalibus, sine subordinatione, et deductione ex revelatis, tales demonstrationes non pertinent ad habitum theologicum, sed ut extraneæ in hac scientia admittuntur. Quare solum loquimur de habitu theologico, prout comprehendit veritates scientificæ, et certo deductas ex principiis revelatis, vel per subordinationem ad illa. Ubi etiam distinguitur theologia a fide, quia fides præbet principia, theologia autem deducit conclusiones ex illa. Et sic distinguitur a fide sicut habitus scientiæ ab habitu principiorum in naturalibus. Nec potest dici, quod habitus fidei extensive est theologia ut Scoto, in III dist. xxxv, attribuit Molina hic, art. II, disput. II, quia rationes formales sunt distinctæ multo magis quam in habitu principiorum, et scientia (in quibus habitus principiorum non dicitur attingere conclusiones scitæ extensive) quia fides nititur testimonio dicentis sine discursu, theologia autem respicit veritates per discursum deductas, et virtualiter, seu mediate revelatas.

II. Igitur in præsentī solum inquirimus an theologia nostra acquisita (omittimus enim infusam perse, quæ ex tali specifica infusione distinguitur ab acquisita) habeat rationem formalem specificam ita unam, ut omnes ejus assensus sint ejusdem speciei formaliter, an vero sint diversæ speciei ita, quod non ordi-

nentur sub uno lumine, sed potius diversa lumina aggregentur. Et secundo, dato quod sint omnes unius speciei, quænam sit ratio formalis, quæ istam unitatem præbere possit tamquam ratio formalis specificativa. Et distinguimus rationem formalem sciendi a ratione formali representandi, sive in ipsis conceptibus, sive in speciebus, quibus utitur scientia, representatio enim hæc potest esse multiplex secundum diversitatem rei representatæ, ratio autem assentiendi potest esse una circa plures res representatas, quia pertinet ad iudicium, quod de illis formatur, quod potest procedere, sub eodem lumine, et principiis, circa res entitative diversas, et representatas. Neque in præsentī agimus de unitate scientiæ in ratione qualitatis, et habitus, quod se tenet ex parte subjecti, sed solum de specificatione ejus, ut ex parte objecti desumitur, et de ratione formali attingendi illud.

III. Igitur quantum ad primum est opinio aliquorum, ut patris Molinæ hic, artic. III, disp. III ad finem, Granados, disput. VIII, concl. II, quod in theologia sunt assensus specie distincti, quando conclusio procedit ex una præmissa naturali, et altera de fide, et quando procedit ex duplici de fide; sed Molina hoc solum admittit ut probabile, Granados absolute. Ex alia parte pater Vazquez, disput. VII, cap. IV, sentit, quod sive conclusiones theologicæ deducantur ex fide infusa, sive acquisita, sunt ejusdem speciei, quod a fortiori dicendum est, si altera præmissa sit naturaliter evidenter cognita. Fatetur tamen pater Vazquez theologiam non esse unam scientiam, si complectatur partem moralem, sic enim esse diversam specie. At vero pater Arrubal in hac quæstione, disp. III, absolute sentit theologiam esse unam scientiam, sive

procedat ex altera præmissa naturali, sive non.

IV. Quantum ad secundum videtur opposito modo procedere in hac parte Molina, et Vazquez. Nam iste super articulum tertium disputat, II, docet rationem sub qua formalem theologiæ non esse revelationem ipsam virtuales, seu mediatam, sed ipsam scibilitatem, seu cognoscibilitatem objecti per talem revelationem Vazquez autem disputatione VII citata, cap. III, rejicit distinctionem illam formalis rationis quæ, et sub qua, et docet nullo modo sumi unitatem, et distinctionem scientiæ a scibilitate objecti, cum enim objectum dicatur scibile, quia subest tali scientiæ, si scientia specificaretur a scibilitate, committeretur circulus a scientia ad scibile, et e contra, quod damnat philosophus quinto metaphysicæ, c. XV, ubi docet, quod scientia non refertur ad scibile, ut scibile est, sed scientia terminatur ad ipsam rem, quæ est scibilis. Sumit autem unitatem theologiæ ex eo quod dicit respectum ad unum subjectum, et consequenter a veritate subjecti in esse rei sumit unitatem scientiæ, ut videri potest cap. IV, in initio, et cap. V, in fine. Ad idem tandem inclinat pater Granados disp. VIII, in fine, dum habitum theologiæ solum dicit esse unum, quia respicit unum subjectum, scilicet Deum.

V. Sententia Divi Thomæ in præsentī quæstione, art. III, sumit unitatem theologiæ ex unitate rationis formalis, quam dicit esse revelationem divinam, virtuales scilicet, quatenus objecta sunt deducibilia ex divinitus revelatis. Circa quam sententiam dubium est de qua ratione formali loquatur, an de ratione formali quæ, sicut est color respectu visus, an de ratione formali sub qua. Nam quod intelligat de ratione formali quæ, videtur convincere exem-



plum a Divo Thoma adductum de colore, et eo convincitur pater Arrubal ubi supra, cap. III, ad intelligendum sic Div. Thomam contra Cajetanum. Quod vero intelligendum sit de ratione sub qua, videtur ipsa ratione Div. Thomam convinci, quia ponit revelationem pro objecto formali, revelatio autem non est res cognita tamquam ratio quæ, sed tamquam ratio sub qua, quidquid dicat Molina super hunc articulum tertium, disput. II; conclusio enim theologica attingitur sub ratione revelati virtualiter, non ipsa ratio revelationis est quæ attingitur. Hinc orta est varietas inter Thomistas ad explicandum hanc rationem formalem sub qua. Nam quidam explicant illam, quod sit aliqua formalitas, seu lumen intrinsecum ipsi habitui, seu scientiæ, quæ specificatur ab objecto, et tendit ad illud, ut magister Bagnez in præsentī articulo tertio, Alii sumunt istam rationem sub qua, ex ipso medio, quo scientia procedit ad probandum, et manifestandum suas conclusiones, quod medium nihil aliud est, quam ipsæ præmissæ ut dispositæ ad inferendum, sic enim constituitur lumen, non simplex, sed illativum, et scientificum. Ita magister Navarrete hic controvers. V, §. IV et V. Alii ex diversa abstrahibilitate, et immaterialitate objecti sumunt rationem formalem sub qua, quæ etiam immaterialitas invenitur in revelatione virtuali theologiæ. De quo videri potest magister Gonzalez hic, disp. III, circa numerum LX.

VI. Dico primo: Theologia est una scientia secundum speciem infimam, sive procedat ex utraque præmissa de fide, sive altera de fide, altera ex ratione naturali, sive versetur circa speculativa, sive circa moralia. Sumitur ex D. Thoma qui sine ulla distinctione hanc scientiam unam appellat ad quæcumque

objecta se extendat etiam ad naturalia, ut ait ibi solutione ad secundum: cum tamen fateatur aliquando uti principiis ab aliis scientiis acceptis in articulo V, solutione ad secundum. Specialiter, quod sit una, et eadem etiam quando tractat de moralibus constat, quia docet, eandem theologiam esse simul practicam, et speculativam, ut patet in articulo IV. Constat autem, quod de moralibus agit in quantum practica. Et denique videri potest in primo dist. I, q. I, art. II, ubi inquit: « Quod ista scientia unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, non tantum in communi, sicut metaphysica, quæ considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium; ratio enim entis cum sit diversificatio in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem, ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens habet efficaciam. »

Fundamentum conclusionis est, quia theologia in omnibus suis veritatibus procedit sub eadem ratione formali, scilicet respiciendo illas ut virtualiter revelatas, sive procedatur ex duabus præmissis de fide, sive ex altera luminis naturalis. Et quidem si procedatur ex duplici de fide constat, quia talis conclusio illata non est immediate de fide tamquam credita, sed per discursum cognoscitur ut illata, ergo non respicit immediate revelatum, sed ex revelatis deductum, quod est virtualiter revelatum. Omnes ergo conclusiones deductæ ex duplici de fide conveniunt in eadem ratione formali cognoscendi scilicet, quia procedunt ex revelatis, et ex vi discursus, et illationis cognoscuntur, non sicut consequentiæ, et illationes illæ, quæ in ipsa Scriptura immediate revelatæ sunt, tales enim veritates etiam im-

mediate creduntur. Quæ vero per nostram industriam discursu deducuntur sub eodem lumine virtualis revelationis attinguntur; licet enim utraque præmissa secundum se sumpta sit de fide, connexio tamen earum inter se non est per fidem cognita, sed naturali discursu, et ex revelatis deducta. Quando vero altera præmissa est lumine naturali cognita, et altera de fide, adhuc non extrahitur a ratione formali virtualis revelati, quia conclusio infertur ex tali præmissa naturali, ut conjuncta, et elevata a præmissa de fide, et ut illi deserviens, ac ministrans, ut præcedenti articulo late probatum est, ergo semper producit assensum ejusdem speciei circa veritates sic deductas, quia non inferuntur ex vi præmissæ naturalis, ut præcise naturalis certitudinis est, sed ut approbatæ a præmissa supernaturali, et de ejus certitudine participat, ergo procedit ut deducens conclusionem ex certitudine revelata, si quidem ex participatione ejus in præmissa naturali, ut ministrante et deserviente superiori scientiæ, procedit conclusio.

VIII. Respondet pater Granados ubi supra, quod illa conclusio ex una tantum de fide illata est virtualiter revelata inadæquate, continetur enim etiam in altero principio naturali. Sed contra, tum quia etiam illa præmissa naturalis est reducibilis ad præmissam supernaturalem, et ab ea participans certitudinem, ergo conclusio illata non continetur in ea, ut absolute naturalis est, sed ut participans de certitudine supernaturalis præmissæ, et ad illam reducibilis, ergo adæquate continetur in lumine virtualis revelationis, quia naturalis præmissa non continet conclusionem ratione naturalis evidentiae præcise, sed ratione participatæ certitudinis a fide; tum etiam, quia si inadæquate illa con-

clusio est revelata, quia pendet ab una præmissa naturali, et altera de fide, ergo non solum diversæ conclusiones in theologia habent diversos specie assensus, sed etiam unica, et eadem conclusio procedet a duplici lumine specie distincto, si quidem dependet a duplici præmissa distincti luminis, quæ non coadunantur in unica ratione formali virtualis revelationis, aut assignetur quæ sit illa ratio formalis, in qua uniuntur, et habebimus intentum. Dicere autem quod una, et indivisibilis conclusio non habet assensum unius speciei in eadem scientia, sed a duplici lumine distincto procedit, omnino falsum est, quia assensus unius conclusionis sub lumine illativo procedit, et illativum lumen necessario coalescit ex duplici præmissa, et tamen in quantum illativum semper est unum, quia ad unam scientiam spectat.

IX. Quod vero etiam ut extenditur ad partem moralem hæc scientia una sit ex eo constat, quia ex eisdem principiis theologia versatur circa moralia, et circa speculativa, cum sit simul speculativa, et practica, ergo omnia illa pertinent ad idem lumen, et scientiam. Consequentia patet, quia lumen scientia sumitur ex unitate principiorum, omnia enim ad quæ ex vi principiorum potest aliqua scientia extendi sub unitate illius luminis continentur. Antecedens probatur, quia theologia procedit ex principiis revelatis in Scriptura, sed constat in Scriptura contineri multa pertinentia ad præcepta moralia, et instructionem nostram. Unde dicitur II ad Timoth. III: *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus.* Ergo independentes a philosophia morali, ex suis



principiis revelatis potest theologia discurrere circa res morales, imo ea quæ philosophi tradunt circa mores per hanc scientiam corriguntur. Pertinet ergo ad principia hujus scientiæ etiam moralia attingere, id est, ad principia revelata in Scriptura, ex quibus theologia formare potest discursus suos. Unde Augustinus, epistola III de theologia loquens dicit: « Hic invenitur physica, quoniam omnes omnium rerum causæ in Deo sunt: hic ethica quoniam vita bona, et honesta non aliunde formatur, quam cum ea, quæ diligenda sunt, quemadmodum diligenda sunt diliguntur. »

X. Dico secundo: Ratio formalis sub qua theologiæ est divina revelatio virtualis. Quando autem D. Thomas probat in articulo III theologiam esse unam scientiam, quia ejus ratio formalis est una, loquitur de ratione formali sub qua. Hoc enim ex articulo VII infra colligitur, ubi dicit: « Quod illud est proprium objectum potentiæ, vel habitus sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum, sicut homo, et lapis referuntur ad visum sub ratione colorati, omnia autem in hac scientia attinguntur sub ratione Dei. » Quod utique intelligitur sub ratione Dei revelantis. Sumitur ergo revelatio a D. Thoma pro ratione formali sub qua cum dicit: « Sub cujus ratione attinguntur, etc. » Nec obstat, quod tam in articulo III, quam VII, ponit exemplum in colore, qui non est ratio sub qua respectu visus, sed ratio quæ. Nam Div. Thomas non loquitur de colore, nisi ut lucido, et sic ut includente rationem formalem sub qua visus, quæ est lux, licet hæc etiam habeat rationem formalem quæ, eo quod attingitur ut objectum, cum sit res posita extra potentiam visivam, tamquam aliquid directe visibile.

XI. Duo ergo nobis probanda

sunt. Primum, quod revelatio virtualis sit ipsa ratio formalis sub qua, seu ultimo specificativa theologiæ. Secundo, ostendendum est, quid nomine revelationis virtualis intelligatur, et quid ad illam concurrat, et quid in objecto ponat. Primum constat ex D. Thoma in hac quæstione, articulo III ubi docet: « Quod quia Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ. » Ubi D. Thomas pro Scriptura ponit immediate revelata, quia ea, quæ Scriptura tradit sunt credita de fide; pro scientia autem theologiæ ponit revelabilia, quæ sunt virtualiter, seu in potentia revelata, ergo virtualis revelatio est formalis ratio hujus scientiæ, ut distinguatur a Scriptura, et a reliquis scientiis. Videri etiam potest articulo VII hujus quæstionis, et in I ad Anni baldum, distinctione I, quæst. I, art. II, ubi docet subjectum hujus scientiæ esse Deum, ut subest revelationi, seu per viam fidei manifestatur, sed non ut immediate creditus, et revelatus per fidem, sed ut infertur, et scitur ex revelatis, ergo ut virtualiter revelatus. Et ratio est quia hæc scientia per se habet pro principiis ea, quæ formaliter sunt revelata per fidem, ita quod revelatio ipsa est ratio assentiendi principiis hujus scientiæ, sed conclusiones illatæ virtualiter continentur in principiis, ergo revelatio virtualis, id est, continentia virtualis conclusionum in principiis fidei, quæ sunt formaliter revelatæ est ratio assentiendi conclusionibus, ut illatis ex talibus principiis, neque enim habemus aliud nomen, quod incomplexè significet hanc rationem formalem theologiæ.

XII. Secundum, quod explicandum est, consistit in assignandis

his quæ requiruntur, ut virtualis revelatio sit ratio formalis hujus scientiæ. Communiter autem duplex conditio, seu ratio debet concurrere in constituenda, et assignanda formali ratione alicujus scientiæ. Primum, in quo convenit generaliter cum omni lumine intellectuali, scilicet quod constituatur per immaterialitatem, seu abstrahibilitatem a materia, inde enim sumitur spiritualitas, seu intelligibilitas objecti, et ita abstrahibilitas non est ratio ipsa formalis, sed principium a quo sumitur ratio formalis cognoscibilitatis objecti in linea intelligibili. Secundum, quod constituat illuminationem, seu manifestationem intelligibilem non modo simplici, sed modo illativo, et scibili, quia scientia manifestat deducendo unum ex alio. Et primum constat, quia formalis ratio sub qua objectum cognoscitur est illa ultima formalitas qua objectum manifestatur intelligibiliter, et proportionatur intellectui, ut intelligatur: unumquodque autem redditur intelligibile per hoc, quod modo spiritali illuminatur, et manifestatur, spiritalis autem illuminatio sumitur ab abstractione materiæ, quia spiritualitas immaterialitas est. Ratio ergo formalis, seu forma sub qua aliquid redditur intelligibile, seu proportionatum intellectui, in immaterialitate fundari debet, et ab ea, ut a principio originali, et secundum diversum modum quo materia exuitur, seu derelinquitur, vel abstrahitur, sic fit diversum lumen, seu diversa ratio formalis intelligendi. Secundum etiam manifestum est, quia lumen scibile secundum quod scibilitas addit supra simplicem cognitionem, debet esse lumen illativum, et manifestativum veritatum mediante illatione, et consequentia; ergo oportet, quod ratio illa formalis, quæ reddit rem

intelligibilem descendat a principiis ad conclusiones, seu a mediis per quæ infertur, aut cognoscitur conclusio, quia medium constat ex præmissis, seu principiis dispositis ad inferendum: et si ex diversitate medii, seu principii illuminantis sumitur diversa ratio formalis in quantum scibilis illativa. Quare virtualis revelatio utramque hanc rationem includit, sumitur enim ex principiis fidei, quæ sunt luminis supernaturalis, et consequenter maxime spiritualia, et elevata supra intelligibilia naturalia, utpote cum sumantur ex participatione luminis divini. Et per hanc spiritualitatem, seu immaterialitatem sic elevatam discernitur a lumine, et intelligibilitate naturali cujuscumque objecti naturalis. Per hoc autem, quod principia fidei sumuntur, ut illativa conclusionum constituunt rationem formalem theologiæ in ratione luminis scibilis, et virtualis revelationis quatenus illativo modo, et non simplici manifestant ea, quæ continentur virtualiter, et deduci possunt ex revelatis per fidem.

## COROLLARIA EX DICTIS.

XIII. Ex quibus colligitur primo, contra Vazquez non esse negandam distinctionem illam rationis quæ, et sub qua, quam ponit Cajetanus, et communiter auctores. Constat enim varias, et diversa res posse ab unica potentia, vel habitu attingi, sive a visu tam diversa visibilia attinguntur a physica, vel metaphysica tam diversa objecta, ergo oportet, quod in illis omnibus concurrat aliqua ratio, quæ diversitatem illam ad unitatem reducat, secundum quam determinato modo, et distincto attingantur res ab una potentia vel cognitione, quam ab alia: ne-



que enim una potentia v. g. visus eo modo cognoscit quo alia v. g. auditus, et ea quæ attingit visus sub eodem modo visibilitatis attingit, aliquid ergo respicit in omnibus objectis ratione cujus illa unico, et determinato modo attingit distincte ab aliis; unitas enim vel distinctio potentiæ proportionem debet habere cum objecto circa quod versatur, et operatur, quia specificæ, et essentialiter dependet ab illo. Oportet ergo assignari in objecto habente tantam diversitatem aliquam rationem per quam unitatem aliquam habeat secundum proportionem ad talem potentiam, et illa formalis ratio si attingitur a potentia tamquam res attacta, dicitur ratio formalis quæ. Sed tamen, quia solent plures formalitates concurrere in aliquo objecto, ut proportionando potentiæ, illa formalitas, quæ est ultima, et determinativa cæterarum dicitur ratio formalis sub qua, quia sub ipsa reliquæ ponuntur, et ab ipsa ultimate, et magis determinate sumitur unitas, vel distinctio, sicut in visu omnes colores habent diversam speciem, et tamen omnes attingit visus unico modo, et sub unica ratione, et sic oportet reducere unitatem ejus ad aliquam formalem rationem ultimate determinativam etiam illius formalis rationis, quæ attingitur nempe coloris, et hæc est lux. Et similiter physica attingit res, ut mobiles, et tamen sub ipsa mobilitate plura genera, et species continentur, et idem est in metaphysica, et aliis scientiis, ergo oportet assignare aliquam rationem, quæ ultimate determinet, et ad unitatem reducat omnem istam diversitatem, et hæc est ratio sub qua.

XIV. Secundo, colligitur quod esse scibile, seu cognoscibile dupliciter sumi potest, uno modo denominative, alio modo radicaliter, seu

objective. Denominative, est quædam extrinseca denominatio orta ex scientia, vel potentia cognoscitiva, sicut enim ex ipsa cognitione in actu secundo oritur denominatio cogniti vel visi in objecto, quæ nihil reale, et intrinsecum ponit in illo, sed solum denominationem extrinsecam; ita ex ipsa scientia, vel potentia cognoscitiva, quæ sunt cognitio in actu primo, resultat denominatio scibilis, vel cognoscibilis denominatione extrinseca, unde talis denominatio supponit scientiam, vel potentiam, non constituit si quidem oritur ab illa. Radicaliter autem, seu objective dicitur aliquid visibile, vel cognoscibile ex ipsa intrinseca entitate, quam habet, vel ad cujus instar se habet, ratione cujus fundat aliquam majorem proportionem ad istam potentiam, quam ad illam, ad istam scientiam, quam ad aliam: et hoc modo scibile, vel cognoscibile objectivum præcedit scientiam, vel potentiam tamquam præbens specificativum illius a quo potentia, vel cognitio specificatur, sicque potius dicit potentia ordinem, et habitudinem ad objectum, quam e converso, ut docet philosophus quinto metaph. cap. xv. Unde, qui dicunt rationem formalem in scientiis esse solum ipsam scibilitatem, si intelligat de scibilitate denominativa falso dicunt, quia talis denominatio extrinseca cum resultet ex ipsa potentia, vel scientia jam constituta, non potest illam primo, et per se constituere, seu specificare, sed supponere constitutam. Et in hoc recte currit ratio Vazquez, quia committeretur circulus, si specificatio scientiæ sumeretur a scibili, ut ratione formali, et rursus denominatio scibilis resultaret ab ipsa scientia. Si vero scibile, vel cognoscibile sumatur radicaliter, seu objective, sic non supponit ipsam scientiam tamquam denominatio

extrinseca ab illa desumpta, sed antecedit ipsam scientiam tamquam objectum proportionatum, et coaptatum isti cognitioni potius quam illi, et cum cognitio essentialiter tendat ad objectum sibi proprium, et proportionatum, non repugnat, quod ista proportio, et ratio objectiva præcedat ipsam cognitionem, seu potentiam tamquam proprium, et per se specificativum illius. Et respectu hujus non committitur circulus, quia non desumitur ista proportio, seu scibilitas objectiva ab ipsa potentia, vel scientia, sicut denominatio illa extrinseca cogniti, vel cognoscibilis. Et in hoc deficit sententia patris Vazquez non distinguendo scibile objectivum, et denominativum, et absolute negando non desumi a scibili rationem formalem scientiæ. Nec sufficienter potest sumi unitas, et specificatio scientiæ per ordinem ad unum objectum, vel subjectum principale, de quo tractat, ut ostendimus quæstione xxvii logicæ, tum quia contingit ad unum objectum, seu subjectum principale plures, et diversas scientias concurrere, ut de homine, et de Deo, tamquam de principali agit metaphysica, et theologia, de terra astrologia, et physica. Restat ergo præter unitatem objecti principalis assignare rationes formales distinctivas inter ista; tum etiam, quia contingit objectum principale alicujus esse aliquid genericum, restat ergo assignare, unde sumat specificam unitatem in ratione scibilibis.

XV. Colligitur tertio, quod ratio sub qua specificans specificatione formali, et objectiva ex parte objecti accipi debet, non ex parte alicujus luminis intrinsece inventi in ipso habitu scientiæ. Quod est contra sententiam magistri Bagnez ubi supra. Ratio est, quia lumen intrinsecum alicujus scientiæ est lumen

specificatum, non autem formale specificativum, si quidem hoc lumen cum sit lumen habitus, debet desumi per ordinem ab objectum; constat enim omnem actum, et potentiam, et similiter habitum specificari ab objecto, quia essentialiter dependet ab illo, ut cum D. Thoma 1 p. q. lxxvii, art. iii, communiter docent auctores, et nos probavimus lib. i de anima, qu. ii, sed non specificatur illud lumen habitus ab objecto materialiter sumpto, cum circa idem objectum materiale contingat plures scientias versari, ergo sumitur ab objecto formali; ergo præter lumen illud intrinsecum oportet assignare aliquid ultimate specificativum ex parte objecti, et illud vocamus rationem formalem sub qua specificantem ex parte objecti, id est, ratio sub qua proportionatur objectum ultimate potentiæ, illud autem lumen intrinsecum habitui est ratio formalis specificata. Unde oportet distinguere duplicem hanc rationem sub qua, unam specificativam ex parte objecti, aliam specificatam ex parte habitus. Et quidem ex parte habitus datur aliqua tendentia sub qua agit, et fertur in objectum tamquam formalis ratio intrinseca habitui. Sed quia ista intrinseca ratio habitus dependet ab extrinseca objecti, oportet etiam ex parte objecti ponere rationem formalem, quæ objective proportionetur isti rationi formali habitus, et hæc est ratio formalis sub qua objectiva. Nec potest dici, quod hæc ratio formalis ex parte objecti non est, nisi denominatio aliqua proveniens ex ipso actu intellectus, sicut ex abstractione, quæ est actus intellectus, provenit objectum esse abstractum et ex revelatione, quæ etiam est actus intellectus, redditur objectum revelatum formaliter, vel virtualiter. Sed quod attinet ad revelacionem tatim



dicemus, quid ponat, vel præsupponat ex parte objecti ad specificandum actum. Quod vero attinet ad abstractionem dicimus, quod licet esse abstractum solum dicat denominationem extrinsecam in objecto, tamen non est hoc id, quod specificat objective, sed esse radicaliter abstractum, seu immateriale, quod non est aliud, quam fundare ex se proportionem, ut aliquid possit tali, vel tam abstracto lumine attingi secundum diversam immaterialitatem, et abstrahibilitatem potius, quam abstractionem. Quare nunquam ipse actus intellectus, vel aliquid illi intrinsecum potest esse prima radix specificandi, quia quidquid in actu, vel habitu est specificatum est. Unde etiam ens rationis, cujus totum esse quasi effective resultat ab intellectu considerante, tamen ut objectum est, debet respectu ipsius actus intellectus, quem specificat præsupponi fundamentaliter in aliquo ente reali, in quo virtualiter continetur, seu ad cujus instar concipitur, licet formaliter ab intellectu procedat, seu formetur. Unde ens rationis nullum fundamentum habens non potest specificare, aut terminare scientiam, ut diximus in logica, q. I, art. II ad 1.

XVI. Colligitur quarto, recte assignari pro ratione formali specificata scientiarum diversam abstrahibilitatem objecti, et diversitatem medii; et utrumque recte componitur, ut late ostendimus in logica q. XXVII, art. I, concurret enim diversa abstrahibilitas ad specificandum quatenus redditur objectum diverso modo spirituale, et intelligibile ex diversa immaterialitate, seu abstrahibilitate materiæ, et ita ex diversa hac abstractione sumit Div. Thomas diversitatem scientiarum in prologo libri de sensu, et sensato, et in opusculo LXX. Sed quia in scientiis ob-

jectum non attingitur, nisi ut deductum ex aliquo medio, seu in virtute principiorum, oportet, quod ista abstractio, seu immaterialitas prius reluceat in mediis, seu principiis, et ita ex diversitate mediorum, prout diversimode illuminat sumitur diversa ratio formalis scientiæ, ut D. Thomas docet 2-2, quæst. I, art. I et quæst. IX, art. II ad III. Et quia definitio subjecti solet assumi, ut principium ad demonstrandum passionem, ideo etiam ex diversa definitione, seu diverso modo definiendi sumitur diversitas scientiarum a D. Thoma in VI metaph. lectione ultima. Revelatio autem divina cum descendat ex participatione luminis divini, quod habet summam immaterialitatem, ideo in hac ratione formali revelationis etiam attenditur ratio immaterialitatis non accepta per abstractionem a sensibilibus, sed ex diversa participatione luminis divini secundum quam fiunt diversæ revelationes. Et quia theologia quantum est de se petit inniti revelationi luminis gloriæ, quod est unicum, et interim utitur lumine fidei quod etiam unicum est, ideo theologia, quæ respicit virtualiter revelata, seu deducta ex revelatis unica scientia est secundum speciem.

XVII. Quomodo autem revelatio ista specificet realem scientiam, cum nihil reale ponat in objecto revelato nisi tantum denominationem extrinsecam revelati, respondetur fidem et theologiam respicere pro ratione formali revelationem ipsam ut tenet se ex parte Dei, qui active revelat, sic enim est aliquid infallibile, et increatum, et aliquid reale. Ex ista autem revelatione duo resultant extra Deum. Primum, in objecto scilicet esse dictum seu revelatum a Deo, et hoc est extrinseca denominatio. Secundum est revelatio passiva ex parte nostri, id est, illuminatio aliqua actualis qua nobis ma-

nifestantur talia objecta, vel etiam infusio luminis habitualis. Et illa illuminatio fit in nobis per aliquem actum, quo ex speciali Dei auxilio veritatem aliquam attingimus. Ratio ergo formalis sive in theologia non sumitur ex illuminatione passiva in nobis, quia hæc est effectus Dei ad extra, et proprie non est revelatio, seu locutio Dei, sed auditio nostra juxta illud Psalm. LXXXIV: *Audiam quid loquatur Dominus Deus*, neque sumitur ex denominatione illa extrinseca in objecto, sed ex ipsa revelatione, seu locutione Dei a quo talis denominatio in objecto, et talis illuminatio in nostro intellectu descendit, ita quod revelatio, ut se tenens ex parte Dei præbet rationem formalem; ut autem denominative in objecto, vel illuminative in intellectu nostro, non dicit rationem formalem, sed connotationem ejus. Atque ita hæc ratio formalis non desumitur ab aliquo intrinseco objecti sed ab aliquo extrinseco, reali tamen, et tenente se ex parte Dei, licet ut extrinsece attingit objectum nihil reale in illo ponat, et sic solum dicit quamdam connotationem.

#### SOLVENTUR ARGUMENTA.

XVIII. Contra primam conclusionem arguitur, nam syllogismi, quibus proceditur ex una de fide, et altera naturali non conveniunt in eadem ratione formali cum his, qui procedunt ex utraque de fide, ergo neque assensus illi sunt, ejusdem speciei, ergo neque theologia, quæ omnes illos complectitur, est unius speciei. Prima consequentia probatur, quia diversificata ratione formali specifica variatur specificatum per illa, sed assensus illi non specificantur, nisi per formalem ratio-

nem theologiæ, ergo si formalis ratio illorum specifica est diversa, etiam assensus. Antecedens vero probatur, quia illa præmissa naturalis vere, et proprie influit ut principium in conclusionem, et influit ratione luminis naturalis, quod solum habet, ergo præbet distinctum lumen a præmissa de ide, quæ luminis supernaturalis est. Nec potest dici, quod non se habet ut principium, sed solum ut conditio ad inferendum conclusionem. Contra enim est, tunc quia in discursu syllogistico duæ præmissæ per se concurrunt per modum principii, ergo non concurrunt una solum: tum etiam quia non est major ratio cur ista præmissa sit conditio, quam altera et de qualibet poterit quis id fingere et sic non erit, unde determinetur motivum formale, et ratio assentiendi.

XIX. Confirmatur, quia diversa certitudo essentialiter est in propositione deducta ex altera naturali, et altera de fide, vel ex duabus de fide, ergo etiam invenitur diversa ratio specificativa. Consequentia patet, quia certitudo desumitur ex formali ratione, et lumine, ergo ubi est distincta certitudo essentialiter, etiam erit distincta ratio formalis. Antecedens probatur, quia certitudo fidei est major essentialiter omni certitudine naturali, ergo etiam connexio duplicis præmissæ de fide majorem certitudinem efficiet, quam connexio cum una naturali, quæ est inferioris certitudinis. Ut omittam diversas partes theologiæ diversas immaterialitates habere, ut quæ tractat de creaturis, vel de Deo, quæ tractat de moralibus, vel de speculativis, et sic accipiunt principia mutuata a diversis scientiis v. g. a metaphysica, vel ethica. Hoc enim materialiter se habet in theologia, et pertinet quasi ad corpus organicum ejus, omnia enim ista reducun-



tur ad unum lumen formale revelationis virtualis, sub quo omnia ista quasi sub una anima formantur.

XX. Respondetur coincidendo concurrere duas præmissas, sed tamen oportere, quod ex utraque fiat unicum medium, sicut in aliis omnibus syllogismis, si quidem conclusio illa ex duabus præmissis unico iudicio, et assensu attingitur, et consequenter unico lumine, seu medio ex utraque præmissa conflato. Non potest autem præmissa naturalis componere unum medium cum præmissa de fide, nisi per hoc, quod illi subordinatur, et ab ea corrigitur, et iudicatur, utpote a superiori a qua præmissa naturalis certitudinem suam regulat, et præmissa sic conjuncta præmissæ superiori de fide influit simul cum ipsa non diversa ratione, nec diverso lumine, sed in quantum de ejus lumine, et certitudine participat, et sic constituitur una ratio formalis, quæ dicit virtualement revelationem, et mediatam sub qua eodem modo influit præmissa de fide, et naturalis, ut elevata ab illa. Cæterum considerando in præmissa naturali, id quod præcise habet de naturali lumine, et sic non præbet rationem formalem influentem, sed ministrantem præmissæ de fide, ut veritatem illam connexam, et virtualiter inclusam in præmissa de fide conformius, et accommodatius ad nostrum modum manifestet, quia melius juxta ea, quæ naturalia sunt manudicimur ad ea, quæ in supernaturalibus continentur. Et hæc ratio cur præmissa naturalis se habet ut conditio, vel applicatio, non vero præmissa de fide, quia hæc semper se habet, ut superior, et alia ut sibi ministrans, et manuducens nos ad ea, quæ ex fide debent deduci, licet ut elevata ab ipsa fide concurrat, sicut illa sub eodem medio.

XXI. Ad confirmationem respondetur illam certitudinem non esse

essentialiter diversam, sed solum accidentaliter. Unde omnes propositiones theologicæ perevidentem consequentiam deductæ, etiamsi altera sit nota lumine naturali, si negentur, eadem censura qualificantur scilicet, ut erroneæ, et secundum præsumptionem hæreticæ. Quare licet præmissa naturalis luminis sit minus certa quam præmissa de fide, in ratione tamen virtualis revelatæ eodem modo adunatur duplex præmissa de fide, vel altera naturaliter evidens, quia etiam duplex præmissa de fide mediante consequentia naturali deducit veritatem virtualiter revelatam. Unde licet utraque præmissa sit de fide, connexio tamen utriusque ad inferendum, solum naturaliter cognoscitur, licet participative certitudinem habeat virtualis revelationis. Unde univoce convenit cum connexione, quæ est inter præmissam de fide, et de lumine naturali, præsertim cum hæc etiam participet de certitudine fidei, in quantum approbata, et correctæ ab ea, et sic constituit unicam rationem formalem cum præmissa de fide.

XXII. Et si instes, quomodo potest præmissa naturalis participare certitudinem fidei, ita ut ex illa, et ex præmissa de fide fiat unum motivum, respondetur, quod illa præmissa in se intrinsece considerata, ut particularis propositio est non participat certitudinem intrinsece, sic enim mutaretur, et corrumpereetur, sed extrinsece per approbationem et correctionem, seu iudicium de ipsa factum a fide, quatenus non reprobât illam, ut repugnantem sibi, sed assumit ut veram. Cæterum ex ista præmissa sic assumpta, et iudicata a præmissa de fide, resultat connexio, et adunatio præmissarum ad inferendum aliquid virtualiter revelatum, et sic dicuntur convenire in una ratione for-

mali revelationis virtualis, ut inferentis, respectu cujus naturalis præmissa secundum id quod habet naturali certitudine ministerialiter, et applicative tantum se habet, secundum vero id quod participat ex approbatione illa extrinseca, seu conjunctione ad præmissam de fide, sub eodem lumine virtualis revelationis in illa connexionione, et adunatione præmissarum participative invento concurrit.

XXIII. Secundo, arguitur contra secundam conclusionem argumento patris Vazquez quia secundum Aristotelem quinto metaphysicæ, cap. xv nec scientia definitur per scibile, neque scibile per scientiam, sic non fieret inutilis circulus et idem definiretur per se ipsum, ergo non potest specificari scientia ab objecto scibili, sicut nos illam specificamus, quia rursus ipsa ratio, et unitas scibilitatis objecti debet sumi ex unitate scientiæ a qua scibilis denominatur. Confirmatur, quia objectum est prius scientia cum dicamus esse specificativum illius, et rursus in ratione scibilis est posterius ipsa scientia, unitas enim objecti scibilis in ratione scibilis non est unitas rei, sed rationis, ergo est aliquid posterius ipsa ratione, et actu intellectus, ergo non poterit specificare ipsum secundum unitatem, et rationem formalem scibilis, sed secundum unitatem entitativam.

XXIV. Respondetur hoc argumentum æquivocare de scibili sumpto denominative, vel objective, seu fundamentaliter, quod alii dicunt radicaliter. Neque hoc est idem quod scibile materialiter sumptum, et entitative, sic enim objecta alicujus scientiæ, vel potentiæ possunt esse valde diversa specificè in esse rei, sicut omnes colores quos attingit visus, et omnia corpora, quæ attingit philosophia, sed scibile radicaliter, seu objective est illa

proportio quam quodlibet ex istis objectis fundat, ut possit attingi a tali potentia, vel a tali scientia, quæ proportio, etabilitas potest esse ejusdem speciei, licet ipsa objecta diversæ speciei sint in esse rei, et hoc dicitur scibile radicaliter, non quia talis proportio formalis non invenitur in ipsis objectis, sed quia objecta sic proportionata sunt fundamentum, et radix ipsius scientiæ, quæ tendit ad talia objecta, ut ad specificum sibi proportionatum. Scibile autem denominative semper est posterius ipsa scientia tamquam denominatio extrinseca ab ea proveniens, sicut a visione, seu cognitione in actu secundo provenit denominatio cogniti, vel visi, scibile autem objective, seu radicaliter, quod formaliter est proportionatum potentiæ, vel scientiæ præcedit ipsam sicut specificans suum specificatum. Aristoteles ergo docet non definire scibile per scientiam vel e converso sumpto scibile denominative, non specificative, seu objective.

XXV. Ad confirmationem respondetur juxta dicta, quod scibile specificative est prius scientia, denominative autem posterius. Unitas autem scibilis, quæ præcedit, et specificat scientiam non est aliqua unitas realiter inventa in omnibus objectis, sed est convenientia, et similitudo ejusdem habilitatis, seu proportionis inventæ in illis omnibus objectis ad immutandum eodem modo talem potentiam, et talem scientiam, ita tamen quod unumquodque objectum habet suam proportionem, et vim immutandi, licet ejusdem speciei, et rationis in quantum sunt objecta talis scientiæ, si quidem in ea conveniunt.

XXVI. Tertio, arguitur contra secundam conclusionem ad probandum, quod virtualis revelatio non potest esse ratio formalis sub qua specificans, et ex parte objecti se te-



nens, sed ex parte habitus, seu scientiæ. Nam revelatio virtualis nihil ponit in objecto, nisi extrinsecam denominationem revelati, aut revelabilis, ergo non est ratio connexionis necessariæ, et intrinsecæ cum aliqua passione, et proprietate ejus, ergo nec illuminationis illativæ. Prima consequentia est certa, quia extrinseca denominatio est aliquid omnino contingens, et accidentale in objecto, aut aliquid rationis, sicut esse visum, aut cognitum, ergo non potest fundare in illo aliquam connexionem necessariam, et intrinsecam. Secunda vero consequentia patet, quia illuminatio illativa conclusionis fundatur in connexionem necessariam unius cum alio scilicet inferentis, et illati, quia tota certitudo nititur in ista connexionem, ergo remota illa non datur talis illuminatio. Et idem argumentum fit de abstractione, quæ in objecto non ponit, nisi denominationem extrinsecam abstracti, ex tali autem denominatione nulla connexio necessaria fundatur.

XXVII. Confirmatur, quia ratio sub qua se habet, ut lumen manifestans objectum potentiæ, si quidem mediante illa objectum redditur manifestatum, omne autem quod manifestatur lumen est, et lumen intellectus intra ipsum intellectum esse debet, et non extra, ergo debet esse aliquis habitus, seu qualitas illius. Et similiter abstractio reddens rem aliquam immaterialem, et abstractam, est aliquis actus intellectus, ergo ratio formalis sub qua solum invenitur intra intellectum non ex parte objecti. Imo aliquando diversa abstractio non sufficit diversificare lumen intellectus, ut patet in habitu principiorum, qui est unus pro omnibus principiis scientiarum, et tamen principia sunt diversa, et diversæ abstractionis. E contra vero intra eandem abstractionem inve-

niuntur diversæ scientiæ, ut perspectiva, et geometria in abstractione mathematica. Confirmatur secundo, quia revelatio divina, vel sumitur active ex parte Dei, vel passive ex parte nostra. Primo modo non potest esse ratio formalis cognoscendi nisi ipsi Deo intra quem est, et indifferenter se habet ad omnes revelationes sive evidentes, sive inevidentes, quæ nobis fieri possunt. Si secundum, illa revelatio est actus nostri intellectus, vel habitus, est enim effectus ab activa Dei revelatione impressus, sic enim illuxit Deus in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis Dei II ad Corinth. IV, ergo ratio sub qua non est aliquid in objecto, sed in intellectu.

XXVIII. Respondetur distinguendo primam consequentiam argumenti, ergo revelatio non est ratio connexionis necessariæ, distinguo; connexionis necessariæ ortæ ex principiis intrinsecis objecti, concedo; ortæ ex testificatione extrinseca infallibili, nego. Unde potest fundare illuminationem illativam fundatam in medio extrinseco habente infallibilitatem a Deo, non autem fundatam in principiis intrinsecis objecti. Et licet in objecto revelato non ponat illa revelatio nisi intrinsecam denominationem, quæ accidentaliter convenit objecto. Et sic se habet ut effectus ad extra in quo non fundatur ratio formalis fidei, vel theologiæ, tamen ex parte ipsius testificationis activæ a quo illa denominatio provenit omnimodam habet infallibilitatem, licet extrinsecam ipsi objecto. De abstractione vero dicimus, quod illa non est ratio formalis si sumatur solum denominative, prout est denominatio ab actu abstrahente proveniens, sed sumpta radicaliter, et objective pro abstrahibilitate, seu immaterialitate quam fundat objectum. Et licet in objecto corporeo non detur actu aliqua abs-

tractio, seu immaterialitas, datur tamen radicaliter, quatenus est intelligibile in potentia; redditur autem actu intelligibile, et immateriale in ipsis speciebus intelligibilibus factis ab intellectu agente, vel infusus a Deo. Et istæ antecederent se habent ad ipsam scientiam, et secundum quod diversimode combinantur, reddunt objectum diversimode abstractum, et immateriale.

XXIX. Ad primam confirmationem respondetur, quod ratio formalis sub qua objectiva manifestat tamquam lumen objectivum, id est, objectum reddens proportionatum potentiæ, vel scientiæ, et sic se habet, ut ratio specificandi actum, vel habitum. Habitus vero est lumen effective, seu per modum virtutis influens in actus cognoscitivos: sicut aliud est lumen, quod ex parte medii colores illuminat aliud quod ex parte potentiæ visivæ influit in ipsam visionem. Unde ex eo, quod ratio sub qua illuminat objective, non sequitur, quod sit illuminatio efectiva, seu lumen ex parte potentiæ se tenens. Quid vero additur de abstractione, respondetur, quod in his, quæ sunt per se nota ex terminis sicut sunt prima principia, diversa abstractio non diversificat modum cognoscendi neque lumen, quia ex ipsis terminis sine alia illuminatione nota sunt. At vero conclusiones non sunt notæ ex ipsis terminis, et ita indigent, ut lumine superaddito manifestarentur; unde secundum quod medium manifestandi illas habet diversam immaterialitatem, et intelligibilitatem, diversimode illas manifestat, et intellectas reddit, et sic diversum lumen scibile causat.

XXX. Ad secundam confirmationem respondetur revelationem, ut active se tenet ex parte Dei esse rationem formalem testificantem, et extrinsecam respectu fidei et theo-

logiæ: sed tamen non sumitur revelatio pro ipsa cognitione Dei in se, sed ut loquente, et manifestante nobis, quæ etiam est actio ex parte Dei se tenens, nam revelatio ex parte nostri non est locutio, sed auditio. Et ita testificatio divina habet duos effectus, unum ex parte nostri intellectus cui imprimit lumen actuale, vel habituale, et sic facit in nobis auditionem, alium ex parte objecti quatenus reddit illud testificatum, et revelatum denominatione extrinseca: isti tamen effectus non sunt formalis ratio scientiæ, aut fidei, sed connotantur ab illa, solum autem est ratio formalis testificatio, ut tenens se ex parte Dei. Nec sumitur pro actione indifferenti ad omnes revelationes, sed ut actio determinate, et proxime operans hanc revelationem potius quam illam, sic enim etiam ex parte Dei se tenet. Et sic ducitur Deus illuxisse in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ, intelligitur enim hoc, tum de illuminatione efectiva, id est, infundente lumen fidei ad deducendum ex illa conclusiones scientiæ, tum de revelatione formali, quatenus ex objecto, ut revelato sumitur specifica, et formalis ratio cognoscendi in scientia theologiæ.

XXXI. Et hinc colliges quod medium cognoscendi, seu probandi veritates in scientia theologica non est ipsa revelatio virtualis, neque in aliis scientiis ipse immaterialitas, seu abstrahibilitas, sed medium probativum semper est aliqua veritas magis nota per quam manifestatur minus nota, quod medium se habet sicut principium magis notum, ex quo diversificantur scientiæ ut docet S. Thomas, 1-2, q. LIV, a II, ad II et 2-2, quæst. I, art. I. Sed tamen forma, seu ratio secundum quam ista veritas probativa, seu medium pertinet ad talem scientiam est illa immaterialitas, seu revelatio, ratione cujus reddi-



tur res diversimode intelligibilis, aut scibilis, et ita ratio formalis in concreto alicujus scientiæ est medium probativum, ut subest tali formalitati, seu immaterialitati, ratio vero formalis secundum se est ipsa immaterialitas, seu abstrahibilitas secundum quam talis veritas constituitur tali modo intelligibilis, vel scibilis. Et medium ipsum debet esse res cognita, immaterialitas autem, seu abstrahibilitas ratio cognoscendi. Et ad ipsam rationem formalem reducuntur passionēs, seu proprietates, quæ a tali scientia demonstrantur, ad ipsam quædam veritatem cognitam, seu ad subjectum talis veritatis tamquam ad rem cujus est illa proprietas: ad rationem vero formalem tamquam ad id sub quo illa proprietas attingitur, et cognoscitur. Quæ autem attinguntur sub ratione revelati a Deo, unico modo attinguntur, quia revelatio illa est unius speciei, scilicet divina testificatio. Quæ autem lumine naturali attinguntur sub diversis modis cognoscendi, et intelligendi attingi possunt, quia per intrinseca principia attinguntur, quæ non sunt ejusdem intelligibilitatis, et abstractionis in omnibus.

#### ARTICULUS VIII.

##### *Utrum theologia sit supernaturalis scientia, vel naturalis*

I. Ratio dubitandi pro parte affirmativa est, quia theologia versatur circa objecta supernaturalia modo supernaturali, ergo scientia supernaturalis est. Patet consequentia, quia nihil amplius potest requiri, ut aliqua scientia sit supernaturalis, cum ex objecto, et modo tendendi ratio scientiæ desumatur. Antecedens vero probatur, quia objectum theologiæ est conclusio deducta ex principiis supernaturalibus, et

ipsum in se supernaturale est, sicut cum probatur Christo convenire aliquam perfectionem supernaturalem, vel quid simile. Modus etiam tendendi supernaturalis est, scilicet revelatio virtualis ipsius fidei, ergo. Confirmatur, quia ut aliquis actus sit supernaturalis non requiritur, quod omnes causæ ad eum concurrentes supernaturales sint, ut patet in actu contritionis, et attritionis, qui elicitur ex auxilio divino, et voluntate naturali, ergo similiter si una præmissa sit naturaliter cognita, aut etiam bonitas consequentiæ, tamen si altera præmissa est supernaturalis, hoc sufficiet, ut ipsa conclusio supernaturaliter cognoscatur. Confirmatur secundo, quia præmissa de fide vere influit in conclusionem per suum actum supernaturalem, imo etiam alteram præmissam naturalem elevat ad influendum per modum unius medii in conclusionem theologicam, ergo ex tali influxu, et elevatione aliqua supernaturalitas imprimitur in conclusione illata, seu assensu theologico, non enim potest supernaturalis influxus non habere aliquem effectum supernaturalem, ergo assensus theologicus non est mere naturalis. Denique, in conclusionibus theologicis deductis ex duabus de fide per evidentem consequentiam, constat, quod sunt de fide per se secundo, ergo supernaturales per se secundo. Similiter certitudo theologiæ superat omnem certitudinem scientiarum naturalium, ergo est supernaturalis.

II. In hac difficultate, Molina super articulum secundum hujus quæstionis disp. I et II, in fine tenet theologiam esse habitum acquisitum, et supernaturalem, licet ex una præmissa naturali per nostrum discursum generetur, et aliqui absolute etiam vocant theologiam supernaturalem, ut Canus XII de locis, c. III, concl. II; Zumel hic, art. VIII,

q. iv, notabili secundo, de quorum sensu statim dicitur. Oppositum autem communiter tenent auctores, ut videri potest apud Navarrete, contr. viii; Arrubal hic disp. v, c. iv et vi; Granados, disp. v, qui citat Vazquez, disp. iv, c. viii. Addit tamen Granados ibidem sect. iii, posse theologiam esse supernaturalem si ex utroque principio supernaturali procedat, et Deus impendat auxilium supernaturale sicut ad alias virtutes morales infusas. Alii dicunt dari theologiam supernaturalem non ex vi discursus acquisitam, sed participando aliquo modo auctoritatem Dei circa conclusiones illatas, sicut prudentia infusa discursu quodam supernaturali versatur circa regulandas virtutes supernaturales; quem modum refert, et refutat Arrubal ubi supra. Denique, alii cognoscunt dari theologiam per se infusam sicut ponitur in Christo omnis scientia per se infusa iii, p. q. xi.

III. Nihilominus absolute dicendum est theologiam nostris actibus acquisitam esse habitum ordinis naturalis, posse tamen dari theologiam infusam supernaturalem, quæ pertinet ad donum Spiritus Sancti secundum aliquam excellentiam gratis datam, quæ in illo invenitur. Ita sumitur distinctio duplicis huius theologiæ ex D. Thoma hic art. vi, qui simpliciter fatetur hanc nostram theologiam non esse ex infusione, sed per studium acquisitam, sapientiam autem infusam esse donum Spiritus Sancti. Et 2-2, qu. xlv, art. i ad ii: « Sapientia, inquit, quæ ponitur donum, differt ab ea, quæ ponitur virtus intellectualis acquisita, nam illa acquiritur studio humano, hæc autem est desursum descendens. » Et 2-2, qu. ix, art. i, ponit: « Quod donum Spiritus Sancti, quod est scientia non acquiritur discursu, sed est participatio quædam divinæ scientiæ; scientia autem

quæ acquiritur studio nostro est scientia humana, et non scientiæ donum. » Et solutione ad secundum docet, quod datur scientia supernaturalis, quæ est gratis data. Non ergo tribuit supernaturalitatem scientiæ theologiæ, quæ non est donum. Videndus est etiam in i dist. i prologi, q. i, art. iii, q. ii.

IV. Ratio huius conclusionis, et fundamentum quoad primam partem est duplex; alterum generale pro omnibus habitibus acquisitis, alterum speciale pro theologia. Primum fundamentum in eo consistit, quia quicumque habitus si per se et ex genere suo est acquisitus, non potest esse supernaturalis, constat autem theologiam ex suo genere esse scientiam acquisitam labore nostro et studio, ergo supernaturalis habitus non est. Minor constat, quia theologia nostra, nec est habitus per se infusus concomitans gratiam sanctificantem sicut aliæ virtutes, alias non maneret in peccatore, nec est concomitans solam fidem, sic enim omnis fidelis esset theologus, quod constat esse falsum. Neque est habitus infusus sicut gratia gratis data non constet acquiri nostris actibus, et labore, non autem gratis a Deo datur. Nam per exercitium, et laborem studii theologici aliquid acquiritur in nostro intellectu, quo percipimus, et cognoscimus aliquid quod antea non cognoscebamus. Illud autem quod acquiritur non est aliud quam habitus scientificus, quia inclinatur ad demonstrandum, et assentiendum per discursum, ergo datur theologia ex genere suo acquisita. Major autem etiam constat, quia habitus ex genere suo acquisitus petit causas naturaliter acquirentes, ens autem supernaturale per se petit causas supernaturales, et excedentes nostram acquisitionem, ergo habitus ex genere suo acquisitis repugnat, quod



entitative, et ex genere suo sit supernaturalis. Nec obstat, quod theologia nostra ex concursu fidei, quæ est causa supernaturalis generetur, quod sufficit ut entitative sit supernaturalis sicut actus virtutum supernaturalium supernaturales sunt, quia fiunt ab habitu supernaturali. Hoc inquam non obstat, quia concursus fidei est ad assentiendum objecto credito; ad deducendas autem conclusiones concurrunt mediante connexionem, et consequentia naturali modo facta, et ita hæc non potest producere habitum supernaturalem. Imo actus ipsi elicit a virtutibus supernaturalibus non producant, vel augent ipsos habitus, quia isti solum infunduntur, non a nobis generantur, ergo concursus fidei non sufficit ad generandum habitum supernaturalem theologiæ.

V. Cur autem non possit per actus supernaturales habitus supernaturalis acquiri, licet actus supernaturales possint a nobis elici, sed necessario debeat habitus infundi, tractari solet 1-2, qu. cx et 2-2, q. xxiii. Breviter ratio hujus desumitur ex differentia inter actus, et habitus supernaturales, quia habitus datur per modum actus primi, et consequenter, ut immediata participatio Dei qui est ens supernaturale per essentiam, actus autem sunt participationes mediatae, quia sunt vitales vitalitate creata, et consequenter elicientia creata, et sic ex ipsa ratione supernaturali, ut tali, scilicet quia vitalis est, petit procedere ab ipso homine, seu intelligente creato: habitus vero non est ens supernaturale vitale a vita hominis procedens, sed datur per modum actus primi, et sic cum in se sit ens supernaturale non per modum actus secundi se habens, est immediata participatio Dei, et sic oportet, quod immediate a Deo derivetur, alias immediata participatio

supernaturalis non erit, et sic idem est esse ens supernaturale non vitale, seu per modum actus primi, et esse per se infusum, et immediate a Deo procedens.

VI. Secundum fundamentum est quia bene stat aliquas veritates esse notas supernaturaliter quoad assensum, et tamen per discursum naturalem penetrari ea, quæ dependentiam, et connexionem habent cum tali veritate, et tunc talis inquisitio erit ordinis naturalis, et ipse discursus, et ordo consequentiarum fundatur in principiis naturalibus. Unde apud theologum bonitas consequentiæ eisdem principiis regulatur, sicut aliæ consequentiæ logicæ. Ita res supernaturales ad modum metaphysicæ scientiæ tractatæ, et discursu naturali collatæ generant habitum scientificum naturalis ordinis, quia modus sciendi, et discurrendi naturalis est. Et licet intellectus ex ipsa certitudine fidei roboretur, et perficiatur ad assentiendum certius veritatibus illatis, quia ex ipsa connexionem veritatum, et dependentia potest certitudo unius ex alia magis certificari, tamen ista certitudo fidei ex parte veritatum cognitarum non elevat intellectum ad modum ipsum deducendi consequentias, et inferendum conclusiones altiori modo, quam ratio naturalis attingit, sed talis modus discurrendi, et inferendi relinquitur naturali discursui, tantum enim deducitur per discursum circa veritates fidei quantum quis habet de ingenio, et de naturali perfectione in discurrendo, et sic tota ratio acquirendi scientificum habitum est ex viribus naturalibus circa res supernaturales, et ita habitus ille theologicus simpliciter naturalis est. Et licet in actibus eliciendis sive voluntatis, sive intellectus non requiratur, quod omnia principia sunt supernaturalia, sed sufficit, quod auxi-

lium, vel habitus elevans potentiam supernaturalis sit, quia sic elevat potentiam ad agendum supernaturaliter, tamen ad producendum, seu acquirendum habitum non attenditur ad objecta supernaturalia, quæ se habent, ut principia assentiendi conclusionibus circa quas versatur talis habitus, sed attenditur ad virtutem productivam entitative, et physice, quæ si naturalis est, et ex vi naturalis modi procedendi penetrat, vel discurrit circa veritates, non potest generare supernaturalem habitum, sed naturalem. Et hæc ratio quare certitudo fidei corrigit, et elevat veritatem præmissæ naturalis ad inferendum conclusionem, non tamen elevat virtutem naturalem productivam habitus ad efficiendum illum, quia efficere habitum solum pertinet ad Deum.

VII. Unde solvuntur duæ instantiæ, quæ contra hoc possent fieri. Prima, quia fides concurrit ad assensum theologicum saltem radicaliter, et ut causa universalis ad particularem effectum, et secundarium, ergo sicut assensus theologicus participat virtualiter certitudinem supernaturalem, ita habitus ipse, et specificativum ejus, supernaturalitatem a fide mutuari possunt. Secunda est, quia theologia per se infusa qualis fuit in Christo non amplius habet quam derivari ex principiis supernaturalibus per discursum, sicut nostra theologia derivatur ex fide, ergo sicut illa est supernaturalis, ita et nostra. Et ratio esse videtur, quia bonitas, et artificium consequentiæ non pertinet ad rationem formalem, sed ad modum conditionemque illius, ergo ex eo quod connexio consequentiæ sit naturalis ordinis, non sequitur quod ipsa ratio formalis specificativa naturalis sit.

VIII. Ad primum respondetur bene posse fidem quatenus præbet

principia theologiæ communicare illi certitudinem, non tamen ipsi habitui supernaturalem. Et disparitas sumitur ex dictis, quia principia præbent certitudinem conclusionibus propter resolutionem, et dependentiam veritatis conclusionum a veritatibus principiorum; ipsum enim resolvi hanc veritatem in illam, et dependere ab illa, reddit veritatem resolutam firmiorem. Cæterum supernaturalis entitas habitus non solum desumitur ex ipso objecto, et certitudine supernaturali quomodocumque considerata, sed etiam ex ipso modo procedendi a Deo qui est auctor, et prima radix totius entis supernaturalis. Unde cum theologia negotietur circa objecta supernaturalia ex vi naturalis discursus, et secundum virtutem ingenii, et intellectus, et laborem atque industriam propriam, ille habitus non derivatur a Deo per infusionem tamquam ens supernaturale, sed ut ens naturale acquiritur.

IX. Ad secundum dicitur, quod in Christo Domino fuit duplex theologia, altera acquisita sicut nostra (vel si fuit Christo infusa, fuit infusa per accidens, quod non variat intrinsecam naturam scientiæ) et hæc theologia non processit ex fide, sed ex visione clara Dei, sed tamen lumen gloriæ ita influebat in acquisitionem illius scientiæ, sicut in nobis fides, scilicet præbendo principia, non tamen supernaturali vi habitum producendo, sed ex studio, et industria naturalis ingenii conclusiones deducendo. Alia theologia fuit, quæ pertinet ad donum sapientiæ, vel scientiæ, et hæc non est per se discursiva, nec fundatur in lumine illativo, sed in quadam experientia interna divinorum, donum quidem sapientiæ per experientiam Dei, ut amati, seu per amorem uniti, donum vero scientiæ per experientiam divinorum effectuum, ut revelatio-



num, inspirationum, etc. ut statim dicemus in secunda parte conclusionis. Unde cum hæc non acquiratur in vi discursus, supernaturaliter infunditur a Deo. Ad id vero, quod dicitur de bonitate consequentiæ, respondetur, quod licet bonitas consequentiæ secundum se non sit ratio formalis scientiæ, sed conditio, tamen lumen scientificum, quod non nisi per talem conditionem acquiri potest naturalis ordinis est, sicut licet obscuritas non sit ratio formalis fidei, tamen lumen quod talem obscuritatem petit, et fundat, fides est.

X. Secunda pars conclusionis de theologia per se infusa, quæ est donum Spiritus Sancti sumitur ex D. Thoma qui distinguit in hoc articulo sexto sapientiam theologiæ ab ea, quæ est donum. Datur enim donum Spiritus Sancti quod est sapientia, et donum quod est scientia, et hæc agunt de divinis, sed longe diversa ratione, quam nostra theologia. Et donum sapientiæ aliquando ita perficitur, quod etiam pertinet ad aliquam gratiam gratis datam. Unde dicit D. Thomas 2-2, quæst. XLV, art. v: « Quod quidam altiori gradu perficiunt sapientiæ donum, et quantum ad contemplationem divinorum in quantum scilicet altiora quædam mysteria cognoscunt, et aliis manifestare possunt, et etiam quantum ad directionem humanorum actuum secundum regulas divinas in quantum possunt secundum eas non solum se ipsos sed etiam alios ordinare. » Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam sanctificantem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult secundum illud 1 ad Corinth. XII: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ.* Idem fere docet de dono scientiæ ibidem, quæst. IX, art. 1 ad 1. Ergo secundum D. Thomam ad ipsum donum

sapientiæ secundum gradum quemdam perfectiorem pertinet mysteria penetrare, et alios ordinare: ad donum vero scientiæ pertinet contradictores arguere, et fidem manifestare, et alios ad fidem inducere. Hæc autem omnia sunt munera theologia, datur ergo scientia, et sapientia infusa per modum doni, quæ munera theologiæ exequantur saltem, quando perfectum illum gradum habent, qui pertinet ad gratiam gratis datam: nam ista dona sine tali gradu non pertinent ad instruendum alios, sed tantum ad instructionem propriam, et sic licet omnibus justis detur donum scientiæ, et sapientiæ, non tamen omnes sunt theologi, quia non datur omnibus secundum illum excellentem gradum, secundum quem alios possunt instruere, sed solum se dirigere.

XI. Quomodo vero distinguatur ratio formalis nostræ theologiæ a ratione formali istorum donorum non potest hic latius explicari. Sed breviter dico, donum scientiæ non inniti discursui sed simplici cognitioni, in quo assimilatur divinæ scientiæ, ut docet Div. Thomas quæstione IX citata, art. 1 ad 1. Unde ex hac parte longe differt a theologia, quæ virtute studii acquiritur per consequentiam, et connexionem præmissarum. Secundo, ratio formalis theologiæ acquisitæ est virtualiter revelatum, quatenus attingitur ex vi connexionis, et consequentiæ deductæ ex aliqua veritate formaliter revelata. Ratio autem formalis doni sapientiæ, aut scientiæ est aliqua experientia interna divinorum, quatenus aliquis patitur divina, vel per amorem, et unionem ad Deum gustando, et videndo, id est, experiendo, et iudicando de his, quæ Dei sunt, et hoc pertinet ad donum sapientiæ, ut docet D. Thomas 2-2, quæst. XLV, artic. 1, vel etiam ali-

quem effectum Dei internum experiendo v. g. revelationem aliquam, vel inspirationem per quos effectus scientiæ, ut docet Thomas 2-2, quæst. iv, artic. 1, quod scilicet ex spiritu, et impulsu interiori Spiritus Sancti judicat de aliquo quatenus mens experiendo aliquos effectus supernaturales in se illuminatur, ut judicet juxta experientiam ipsorum magis, et minus juxta quod magis, vel minus perfecte experitur; et ita istæ rationes formales valde differunt, scilicet illuminatio, ut experimentalis circa divina, vel ut illativa ex propria industria, et studio, et hoc secundum pertinet ad theologiam acquisitam. Primum vero ad donum Spiritus Sancti sicut differt judicium illius qui judicat de castitate per experientiam, ab illo qui judicat per philosophiam moralem.

XII. Ad argumenta a principio respondetur. Ad primum quod obiectum theologiæ est aliquid supernaturale modo tamen naturali dispositum, et penetratum, seu illatum, et ideo pertinet ad habitum naturalem; et naturaliter acquisitum, licet veritates suas resolvat in veritates, seu principia supernaturalia, sicut dictum est. Et ita licet multa supernaturalia tractet, et inferat de Deo, tamen quia sub modo naturali illativo per propriam industriam, et studium illa attingit, non supernaturali lumine formaliter dicitur illa attingere, sed formaliter naturali, et virtualiter supernaturali, id est, resolubili in principia supernaturalia. Unde cum dicitur, quod medium probandi est supernaturale scilicet veritates fidei, distinguo; ut connexæ, et penetratæ modo naturali, et studio acquisito, concedo; ut stant præcise sub lumine supernaturali, nego. Ad rationem autem luminis, et habitus su-

pernaturalis non sufficit quæcumque dependentia, et resolutio in medium, seu principium supernaturale, sed requiritur, quod modus ipse illuminationis supernaturalis, sit et non modo naturali dispositus, et acquisitus et penetratus; licet enim modus sciendi, et inferendi per consequentias non præbeat rationem formalem scientiæ, tamen lumen quod solo discursu, et industria ingenii naturalis elicitur ex veritatibus supernaturalibus, naturalis ordinis est, et ex hoc formalem rationem venamur, non ex eo solum, quod artificium logicale naturalis ordinis sit.

XIII. Ad primam confirmationem respondetur ex supradictis, quod actus supernaturalis bene potest procedere a potentia naturali, dummodo virtus, seu ratio proxima secundum quam procedit supernaturalis sit, et potentiam elevet ad producendum talem ac tantum. At vero generatio habitus quantumcumque dependeat, et originetur ex aliquo habitu supernaturali præbente principia suarum veritatum, non tamen habitus sic generatus supernaturalis est cum per virtutem, et modum naturalis potentiæ generetur, et acquiratur, ut jam supra explicavimus. Unde actus procedens a tali habitu genito naturali modo, et qui naturalis entitatis est, naturalis etiam ordinis esse debet, licet ex principiis habitus supernaturalis dependeat, quia actus semper sequitur suum proximum elicativum a cujus formali ratione si naturalis ordinis est, naturalem quoque rationem participat.

XIV. Ad secundam confirmationem respondetur, ex dictis quod præmissa de fide influit radicaliter, et remote non proxime, nisi mediante lumine naturaliter acquisito, quod est lumen scientificum, quod est theologia. Et cum instatur, quod



præmissa de fide imprimit aliquid per illum influxum, respondetur quod imprimit subordinationem, et dependentiam in cognitione conclusionum theologicarum ad ipsa principia fidei; non autem tendentiam formaliter supernaturalem ipsius scientiæ theologiæ in suum objectum sicut virtutes naturales acquisite cum imperantur a supernaturalibus recipiunt ex tali motione aliquam subordinationem ad finem extrinsecum supernaturalem, non autem tendentiam formalem et speculativam in propria objecta, ita cum principia se habeant in speculativis, sicut fines in appetibilibus, ex eo quod principia influant in conclusionem per modum principii, licet sint supernaturalia, non constituunt tendentiam formalem in objectum scientificum modo supernaturali, sed stante tendentia naturali per modum scilicet scientificum naturalem in objectum, remanet habitudo, et dependentia resolubilitatis in principia supernaturalia, et hæc dependentia non facit lumen theologicum supernaturale quoad entitatem, et formaliter, id est, quoad formalem tendentiam scientificam in objectum, sed solum reddit illud dependens, et resolubile in principia supernaturalia, ex quo tamen habet maiorem certitudinem lumen theologicum, quia ad hoc sufficit resolvi, et habere subordinationem ad lumen superius supernaturale fidei cui connectitur, quod est esse virtualiter supernaturale non formaliter, quia virtuali revelationi innititur, de quo articulo sequenti.

XV. Ad ultimum respondetur, quod etiam quando est duplex præmissa de fide, ipsa connexio ex qua resultat medium illativum, et respicit conclusionem illatam tamquam objectum, est aliquid naturale formaliter, licet sit major aliqua subor-

dinatio ad plura principia fidei, non tamen formale specificativum, neque ipsa connexio scientifica qua formaliter tendit in conclusiones, est supernaturalis. Et cum instatur, quod conclusio est per se secundo de fide, distingo; per se secundo sub eadem ratione formali, nego; sub alia ratione formali consecuta, et subordinata ad primam, concedo, et ita illa consecutio, et subordinatio petit distinctum lumen, licet dependens a primo, et subordinatum ei sicut lumen scientificum est distinctum a lumine principiorum, licet sit subordinatum ei, et resolubile in illud. Et sic actus primarius, et secundarius procedunt ab eodem habitu quando stant sub eadem ratione formali, non quando sub diversa, sicut habitus scientiæ, et principiorum.. Quod autem est per se secundario supernaturale ratione subordinationis, et consequentiæ, non infertur, quod entitative, et formaliter sit supernaturale, sed solum, quod sit subordinatum principio supernaturali. Ad illud, quod dicitur de majori certitudine theologiæ, dicemus articulo sequenti. Nunc sufficit advertere, quod illa major certitudo theologiæ est certitudo subordinationis et resolubilitatis in principia certiora, non autem tendentia supernaturalis formaliter in suum objectum, sufficit autem ad hoc ut superet omnem certitudinem naturalem, quod virtualiter, et per subordinationem supernaturalis sit, seu in principia supernaturalia resolubilis, non quod formaliter.

#### ARTICULUS IX.

*Utrum certitudo theologiæ sit major, quam omnis certitudo naturalis, et quomodo sit sapientia?*

I. Supponendum est quid sit certitudo, et in quo consistat, et quotu-

plex sit. Certitudo ergo diffinitur a D. Thoma in tertio dist. xxiii, q. ii, art. ii, quæst. iii, quod est firmitas, seu determinatio intellectus ad unum, et in idem recidit quod ibi dist. xxvi, q. ii, art. iv, dicit, quod est firmitas adhæSIONIS ad suum cognoscibile, determinatio enim intellectus non nisi ad cognoscibile esse potest. Hæc certitudo est triplex. Prima objectiva ex parte rei. Secunda formalis ex parte intellectus. Tertia participativa ex parte voluntatis. Certitudo seu firmitas ex parte objecti excludit fallibilitatem, et contingentiam, illud enim objectum est certum et firmum in se, quod habet causas firmas et infallibiles suæ entitatis, et veritatis et penes causas majoris, vel minoris infallibilitatis dicitur aliquid magis vel minus certum. Certitudo formalis ex parte actus intellectus dupliciter consideratur, quia et tangit objectum, et determinat subjectum. Et prout est medium tangens objectum, certitudo actus importat infallibilitatem, et excludit contingentiam, quæ desumitur ab objecto: prout vero tangit subjectum, et illud determinat excludit dubitationem et hæSitationem, quod maxime fit quando certitudo fundatur in evidentia, nam evidentia est conformis intellectui, et intra proprios terminos illum determinat, et inhærere facit. Certitudo vero participata, quæ ex parte voluntatis se tenet, excludit inconstantiam, vel timiditatem, et maxime pertinet ad fiduciam, qua voluntas constanter rem aggreditur; qua ratione spes divina est certissima, non certitudine cognitionis de ipso eventu futuro assequendæ beatitudinis, de hoc enim nullus certitudinem habere potest extra revelationem, et tamen de hoc certissimam habet spem, quantum ad certitudinem voluntatis practica, quæ est certitudo constantiæ,

ut sine timiditate, vel inconstantia aggrediatur beatitudinem, non propter virtutem propriam, sed propter divini auxiliî infallibilitatem ex parte Dei.

II. Igitur D. Thomas in hoc articulo quinto ostendit theologiam esse digniorem omnibus aliis scientiis, quia excedit illas, tum dignitate materiæ, quia agit de Deo, ut auctor supernaturalis est, et de rebus supernaturalibus, tum ratione certitudinis, quia aliæ scientiæ certificantur de suis objectis in vi luminis naturalis: theologia autem in vi luminis supernaturalis, a quo accipit principia, licet de conclusionibus judicet per lumen acquisitum discursivum. Hinc ortum est dissidium inter auctores, qua ratione intelligatur hæc major certitudo in theologia. Nam in primis, theologia in nobis non excludit omnem dubitationem, cum non habeat evidentiam, scientiæ autem naturales illam excludunt, quia habent evidentiam resolvendi in sua principia. Secundo, quia certitudo theologiæ solum est naturalis ordinis, et nostro discursu acquisita, ergo licet in ipsis principiis habeat majorem certitudinem, quam habitus naturalis, tamen in ipso proprio lumine theologico potest claudicare, et deficere sicut aliæ scientiæ naturales; sufficit autem, quod ex aliqua parte possit deficere, ut ejus certitudo non sit major certitudine naturali. Tertio, quia non omnes partes theologiæ possunt istam certitudinem habere, sicut quando deducit conclusiones ex altera præmissa naturali, et similiter in parte practica et morali: nam præmissa naturalis ordinis non influit nisi certitudinem naturalem: pars autem moralis et practica versatur circa contingentia et singularia quæ recedunt a certitudine scientiæ. Quod vero dicitur elevari præmissam na-



turalem a supernaturali non videtur verum : tum quia alias etiam posset elevari præmissa opinativa, et accipere certitudinem supernaturalem et omnimodam a fide : tum quia habitus principiorum naturalium non elevat præmissam minus certam ad hoc ut producat assensus certior scientifico, ergo neque fides elevat præmissam naturalem, ut producat assensum certiorum naturali.

III. Propter hoc aliqui auctores non admittunt doctrinam D. Thomæ universaliter, sed limitant illam quando theologia procedit ex utraque præmissa de fide. Ita Arrubal hic disp. v, cap. ix, concl. ii; Granados, disput. vii ad secundum, qui citant alios. Alii dicunt theologiam non esse certiorum illo principio, quodlibet est, vel non est, non quatenus illud principium est notum naturali lumine, sed quia est ita universalissimum, ut in qualibet revelata a Deo imbibatur, nam revelando hoc, vel illud esse, revelat oppositum non esse quia oppositum est hæresis. Ita Magister Zumel in præsentī articulo quinto. Alii dicunt theologiam non aliter esse certiorum aliis scientiis, nisi quia in nobis datur actus reflexus, quo iudicamus illi cognitioni non posse subesse falsum, non vero ea ratione, quia fides cui theologia nititur est certior cæteris scientiis; res autem ipsas non posse dici proprie certas, vel incertas secundum se, sed solum magis, vel minus necessarias. Ita pater Vazquez super articulum quintum huius quæstionis. Alii denique putant D. Thomam loqui de theologia prout est in beatis vel in Deo tamquam subjecto connaturali, non prout in nobis, in quibus solum est certior quantum ad adhæSIONem intellectus, non quoad quietationem.

IV. Nihilominus resolutio nostra est, theologiam in conclusionibus

scientificis, quas resolvit in principia revelata esse certiorum ex parte suæ rationis formalis omnibus aliis scientiis universaliter loquendo de omni conclusione theologica, et non solum ut in Deo, vel in beatis, sed etiam prout in nobis : non tamen repugnat quoad aliquos effectus certitudinem scientiæ naturalis esse maiorem certitudine theologiæ, imo et fidei, qui tamen effectus potius se tenet ex parte evidentiae, quam certitudinis. Prima pars est communis Thomistarum, et videri potest magister Bannez hic, articulo v et Zumel, magister Gonzalez, disp. v, g. Navarrete contro. xii et alii. Et sumitur ex Div. Thoma qui in hoc articulo quinto absolute, et sine restrictione docet theologiam esse certiorum aliis scientiis, non obstante quod accipiat aliquando principia ab aliis scientiis ut sibi ministrantibus, ut patet solutione ad secundum, ergo aperte sentit D. Thomas quod theologia etiam cum utitur præmissa aliqua naturali est certior aliis scientiis, alias ad quid poneret et solveret illud argumentum de theologia quando utitur præmissa aliqua naturali? Et de eodem videri potest in primo dist. i prologi, art. i et ibidem ad Annibaldum, quæst. ii, art. ii.

V. Ratio est, quia theologia resolvit suas conclusiones per consequentiam certam, et evidentem in principia certiora omnibus principiis, naturalibus, ergo est certior illis. Consequentia patet, quia ut aliquis assensus sit certus sufficit, quod ejus certitudo evidenter, et certo sit resoluta in principia certa, quia certitudinem participat a principiis, ergo ut sit certior, sufficit quod sit resoluta in principia certiora per eandem consequentiam evidentem. Antecedens vero constat, quia principia in quæ resolvit theologia per consequentiam certam sunt princi-

pia fidei, cujus certitudo est major omni certitudine naturali, ut ostenditur 2-2, q. iv. artic. viii cum sit luminis supernaturalis, qui est ordo divinus, et consequenter veritas ejus immutabilior et firmior omni certitudine naturali. Confirmatur, quia si aliqua scientia resolveret in principia evidentias supernaturaliter, talis scientia esset evidentior omni scientia naturali, eo quod ab altiori lumine illustraretur ex parte suorum principiorum, ergo si aliqua scientia resolvit in principia certiora, talis scientia erit certior aliis, eadem enim ratio est in participando evidentiam, et certitudinem, dummodo fiat per evidentem consequentiam.

VI. Quid autem hæc certitudo theologiæ sit major omnibus scientiis, etiam cum procedit ex altera præmissa naturali, constat ex supradictis, quia licet præmissa naturalis, concurret ad conclusionem inferendam, tamen non sistit in ea ultima resolutio, sed ulterius resolvitur, et fit dependens a præmissa de fide, et elevatur ab illa saltem extrinsece, quatenus ejus veritas subordinatur et regulatur per illam de fide, et judicatur non opponi illi, et sic prout deseruit ad inferendam veritatem habet ex connexionem cum præmissa de fide majorem certitudinem ratione illius subordinationis ad fidem, et sic conclusio procedens est certior omnibus aliis scientiis, quæ carent tali subordinatione, et connexionem cum certitudine fidei. Imo hinc clare revincitur sententia Arrubal et Granados, quia assensus theologicus ex una naturali, et altera de fide ad minus ex præmissa naturali habet certitudinem æqualem aliis scientiis naturalibus, et ultra hoc habet ex præmissa de fide aliquam majorem certitudinem, quia etiam illa præmissa de fide influit ad minus sicut præ-

missa naturalis, ergo ex hac parte superat scientias naturales. Veritas autem est, quod præmissa naturalis, ut conjuncta præmissæ de fide non extrahit illam a ratione virtualis revelatæ, ut supra ponderatum est, et sic illa præmissa naturalis solum se habet ut explicans, seu conducens ad explicandam connexionem objecti inferendi cum objecto revelato, et sic totum illud manet intra terminos objecti virtualiter revelati.

VII. Quod vero attinet ad sententiam patris Vazquez manifestum est, quod si certitudinem theologiæ ponit in actu reflexo, quo quis judicat se non falli in illo judicio, vel tale judicium reflexum est verum vel falsum, si ergo theologia non est certa, si falsum, quidem falsum est judicium quo judicant de ipsa, quod sit certa, et infallibilis. Si est verum, ergo ita est quod ipse actus theologiæ est infallibilis, et certior aliis scientiis, ergo antecedenter ad actum reflexum habet istam certitudinem, nam per actum reflexum illam non acquirit, sed supponit, si quidem actus reflexus extrinsece se habet ad directum, nec potest illum constituere. Nec potest dici, quod actus directus est certus objective, reflexus vero formaliter. Contra enim est, nam ille actus directus vere et proprie est actus intellectus, ergo est capax certitudinis formalis, non minus quam actus reliarum scientiarum, nec minus quam ipse actus reflexus, in quo non est aliquod principium, unde sit magis infallibilis quam ipse actus directus, nam vel habet certitudinem fidei, vel evidentiam supernaturalem, vel scientiæ et discursus theologici. Si hoc tertium, non est magis certus quam ipse assensus directus theologicus, et ita frustra ex illo actu reflexo sumitur hæc major certitudo. Primum et secun-



dum dici non potest, quia nec habemus revelationem specialem de illo actu reflexo, cum nullibi hoc proponat Ecclesia, et multo minus de hoc habemus evidentiam claram supernaturalem, cum nullus illam experiatur.

VIII. Quod vero theologia, non solum prout est in Deo et beatis, sed etiam prout in nobis sit certior, patet, quia etiam prout in nobis procedit ex principiis cognitis lumine supernaturali, scilicet lumine fidei, quæ in nobis datur: fides autem, quæ in nobis est, licet compati possit cum aliqua dubitatione ex parte subjecti, tamen secundum se, et ut tangit objectum, excedit omnem certitudinem naturalem, si quidem innititur causæ omnino infallibili et immutabili, scilicet revelationi divinæ, ergo etiam theologia, quæ ex illa deducitur, et est in nobis, et non solum in beatis, certior est secundum se, licet ex parte nostra possit compati aliquam dubitationem, ut jam explicamus.

IX. Secunda pars conclusionis, quod certitudo naturalis quoad aliquos effectus sit major certitudine theologiæ sumitur ex Div. Thoma 2-2, quæst. iv, art. viii, ubi docet fidem quoad nos, seu ex parte objecti, non esse certiores aliis scientiis, licet secundum se certior sit. Quod ibi explicat Divus Thomas sumendo certitudinem pro eo quod plenius consequitur noster intellectus, et hoc modo fit res minus certa ex parte nostra, id est, minus plene ab intellectu percipitur. Quod in primo ad Annibaldum, dist. i, quæst. ii, artic. ii expressit D. Thomas dicens: « Quod theologia respectu nostri intellectus minus captabilis est. » Et in hac quæstione, articulo quinto ad primum, inquit: « Quod nihil perhibet id quod est certius secundum rem esse quoad nos minus certum propter debilita-

tem nostri intellectus; unde dubitatio, quæ accedit aliquibus circa articulos fidei non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem nostri intellectus. » Et hinc sumitur fundamentum hujus partis, quia scientia habet certitudinem ortam ex evidentia, et sic aliquem effectum habet præter solam certitudinem, in quo excedit fidem, scilicet evidentiam, licet in ipsa firmitate certitudinis non excedat. Ex eo autem quod ejus certitudo oritur ex evidentia, sequitur quod plenius assequatur a nostro intellectu, et satietur, et quietetur intellectus, si quidem evidentia est ultimum, in quo intellectus sistit circa objectum: fides autem admittit aliquem motum, et ita dicitur, quod credere est cum assensu cogitare, id est, præbere assensum cum aliqua fluctuatione, et motu cogitationis. Et inde est, quod posita fide adhuc potest insurgere motus dubitationis propter debilitatem nostri intellectus, nondum videntis veritatem. Quam dubitationem intellectus non potest extinguere ex vi objecti, quia non videtur, sed ex vi voluntatis recte dispositæ, aut ex vehementia motivorum credibilitatis. Et hinc etiam est, quod certitudo scientiæ immediate incipit, et desumitur ab objecto, quia videtur; certitudo vero fidei mediante voluntate, quæ prius tangitur a motione divina, quam intellectus, eo quod voluntas debet movere intellectum ut credat, et determinetur ad assentiendum, ut optime D. Thomas explicat ad Hebr. xi, lect. i, ergo certitudo scientiæ, quia ex evidentia oritur, connaturalior est intellectui, magisque illum relinquit intra suos proprios terminos, quia intellectus hoc maxime intendit, scilicet rem penetrare, et quasi intus legere, quod non permittit obscuritas fidei, quia potius captivat intellectum, et sub alienis

terminis relinquit, utpote dependentem a motione voluntatis.

An vero certitudo theologiæ, quam ponimus majorem scientiis naturalibus, sit etiam major certitudine principiorum quantumcumque universalium, respondetur affirmative, id enim convincit ratio D. Thomæ in hoc articulo quinto, quia theologia habet certitudinem ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Cum ergo resolutio theologiæ sit in principia supernaturalia, necessario ex hac parte excedit totum genus, et ordinem naturalis certitudinis, etiam quoad habitus principiorum, quia hæc principia innituntur certitudini inferioris ordinis scilicet naturali, quæ minor est certitudine divina. Et explicatur hoc amplius, et confirmatur, quia veritas principiorum quantumcumque per se nota, in nobis semper est reducibilis ad sensus, ex quibus originatur, et eorum universalitas, ex inductione facta per sensus dependet. Nam v. g. cum dico : Omne totum est majus sua parte, hæc universalitas fundatur in inductione sensuum, quibus continue videmus partes, et totum, et quod partes sunt minores toto; sed quod hoc ita universale sit, ut etiam supernaturaliter deficere non possit, licet ex terminorum natura optime deducatur, tamen ex vi inductionis per sensus factæ a qua dependet, et originatur, semper de se subest fallaciæ, et deceptioni, cujus sensus sunt capaces. Similiter cum dico : Quodlibet est, vel non est, hoc principium verificatur quidem in quocumque singulari ex sensibus cognito, nam hoc ipso quod video aliquid esse, etiam video quod non stat non esse, et hoc ipso quod Deus revelat aliquid esse, relinquitur ut hæreticum dicere quod non sit. Cæterum universalizare illas propositiones, ita ut semper, et in omnibus verifi-

centur, non possumus plene videre ex sola vi inductionis, quæ habetur per sensus, quia ex illis non certificatur quid lateat in omnipotentia Dei, et quid possit, vel non possit circa illa. Quare cum principia non sint quæcumque veritates ex terminis notæ, sed universales redditæ, et universaliter enuntiantes, alias non erunt principia, si universalia non sint, ideo certitudo principiorum naturalium corrigi potest, et certificari per divinam revelationem, tam quoad suam universalitatem, quam quoad causam, unde accipitur eorum certitudo, scilicet quantum. Ad inductionem sensuum, quia revelatio accipitur a divina scientia, quæ universalior, et certior est omnibus.

X. Ad argumenta a principio respondetur. Ad primum respondet D. Thomas in hoc articulo quinto ad primum, quod non excluditur dubitatio a theologia orta ex debilitate nostri intellectus non potentis rem capere sine evidentia, et sic ex defectu evidentiae non quietatur intellectus, non tamen oritur illa dubitatio ex ipso objecto, vel ex ratione formali tendendi in illud quod est divinum testimonium : hoc enim summam habet firmitatem, et sic non est causa dubitationis fundata in ipsa re, aut lumine ejus, sed in imperfectione nostri intellectus, et defectu evidentiae. Certitudo autem major, vel minor non judicatur ex dubitatione orta ex parte subjecti, sed ex objecto, vel ejus lumine, quia propria certitudo habet causas fundatas in ipsa immutabilitate objecti, sine fundamento enim veritatis non datur propria certitudo, licet possit dari nimia intellectus adhæsiō orta ex passione, vel prava dispositione, quæ est pertinacia, et hæc datur circa falsum. Unde sola dubitatio, quæ oritur ex ipsis fundamentis, et causis objecti opponitur cer-



titudini in se, non autem quæ solum oritur ex defectu subjecti non assequentis plene veritatem.

XI. Ad secundum respondetur, quod certitudo theologiæ formaliter est naturalis ordinis, sed originative, et ex parte suorum principiorum est supernaturalis, et hac ratione excedit omnem naturalem certitudinem, quia resolvitur in principia supernaturalia. Et cum dicitur, quod ex ea parte, qua naturalis est, potest deficere, respondetur quod si absolute esset naturalis, deficere posset, sed ut habet connexionem cum principio supernaturali, ad ejus indeficientiam elevatur, quia in bona consequentia, si antecedens est verum, consequens non potest esse falsum, et si antecedens est indefectibile, consequens non potest esse fallibile, prout subest illi antecedenti. Et hac ratione dicitur proprie elevari præmissa naturalis a supernaturali, non in se intrinsece accipiendo majorem certitudinem, sed ex connectione cum præmissa supernaturali ad inferendam conclusionem, ne possit dari antecedens infallibile, id est, tam major, quam minor, et consequens fallibile, sicut dici solet de rebus contingentibus, quæ ut subsunt divinæ scientiæ, et providentiæ, sunt infallibiles, licet secundum se contingentes. Quando autem altera præmissa opinativa est, statim dicemus.

XII. Ad tertium respondetur quod etiam quando præmissa est ordinis naturalis, conclusio est majoris certitudinis, quam sola præmissa ordinis naturalis, nec enim est necesse, quod certitudo conclusionis sit minor qualibet præmissa secundum se, sed utramque, ut constituit unum medium, quod ex utraque præmissa resultat. In præsentia autem ex præmissa naturali, et de fide fit unum medium virtualis revela-

tionis, quod est certius conclusione illata, quæ ab illo participat certitudinem. Et præmissa naturalis non ex æquo influit cum præmissa de fide, sed ut illi ministrans, et subordinata, et ad ejus certitudinem elevata, ut sæpe dictum est. Et tunc non sequitur conclusio debiliorem partem præmissæ naturalis, eo quod non resolvitur ultimate in illam, sed in præmissam supernaturalem, quæ certitudinem præmissæ naturalis corrigit, et elevat. Et ad replicam contra hoc dicitur, quod præmissa opinativa non est capax ut corrigatur, et elevetur a majori certitudine fidei, quia in se nullam habet certitudinem, sed fallibilitatem, et ita si aliquam certitudinem accipiat, destruetur in ratione opinativæ.

XIII. Ad secundam replicam dicitur, quod habitus principiorum naturalium non respicit præmissam minus certam, ut ministrantem sibi, et regulabilem a se, tamquam ab altiori lumine, sed ut inferentem secum ex æquo, et sic non potest præbere illi majorem certitudinem quam in alia scientia haberetur, nec enim ex habitu principiorum potest quælibet præmissa naturalis majorem certitudinem haurire ad conclusionem inferendam, quam ad scientificum assensum naturalem, non ut sit assensus sicut assensus principiorum, quia hic illativus non est. Quod si esset scientia alia superior, quæ posset regulare, et corrigere, seu perficere præmissam inferioris scientiæ, etiam communicaret illi majorem certitudinem ad inferendam conclusionem, quam si sine tali superiori scientia inveniretur.

XIV. Ad id quod dicitur de parte theologiæ morali respondetur, quod in moralibus id quod scientificum est, solum tractat de regulis, quibus recte operandum est, et istæ

non sunt contingentes, sed certæ, sicut omnes aliæ regulæ artium, licet versentur circa materiam contingentem, quia versantur circa illam non absolute, sed ut regulabilis est regulis certis, et determinatis, quæ scilicet deducuntur ex principiis practicis certis.

XV. Si instes ex patre Arrubal ubi supra, quia impossibile est, quid consequens fit magis necessarium ex vi connexionis cum antecedente, quam ipsum antecedens, sed consequens theologicum non habet connexionem solum cum principio de fide, sed etiam cum principio naturali, ergo non potest esse magis certum quam illud complexum ex naturali et de fide, illud autem complexum non est magis certum, quam principium naturale, si quidem pendet ab illo, et includit illud, ergo non est magis necessarium quam illud, et sic assensus non est magis certus, quam assensus ad propositionem naturalem, respondetur negando quod illud complexum non sit certius, quam illa sola præmissa naturalis. Et cum dicitur, quod pendet ab illa, et includit illam, distingo; pendet ab illa ut sibi ministrante, et subordinata, et per præmissam de fide regulata, concedo; ut æque principaliter concurrente, nego, sed ut deservit virtuali revelationi, et ut facit connexionem cum re formaliter revelata per fidem ut sæpe explicatum est. Et ideo illud complexum seu antecedens non redditur solum naturale, sed redditur virtualiter revelatum, et supernaturale originative, quatenus resolvitur, veritas conclusionis in illud principium supernaturale, et ipsa veritas præmissæ naturalis etiam subordinatur, et corrigitur per supernaturalem; et sic tandem tota certitudo resolvitur, et pendet a principio supernaturali ut inferente.

## ARTICULUS X.

*Utrum theologia sit simul practica, et speculativa.*

I. In articulo quarto hujus quæstionis duo dicit D. Thomas. Primum, quod in scientiis naturalibus, seu philosophicis (id est, ordinis naturalis) alia est scientia practica, alia speculativa. Et sic supponit, quod speculativum, et practicum pertinent ad scientias specie diversas. Secundum est, quod quia theologia se extendit ad ea quæ pertinent ad scientias diversas, potest una existens esse simul practica, et speculativa, licet magis speculativa sit, id est, principalius, quia theologia principalius attingit Deum, et de ejus disputat natura.

II. Huic autem resolutioni D. Thomæ diversæ sententiæ opponuntur diversis viis. Nam quidam existimant cum Divo Thoma practicum, et speculativum esse quidem differentias específicas, et essentielles, non tamen theologiam esse simul practicam, et speculativam, sed vel solum speculativam, vel solum practicam. Et pro primo citatur Henricus, pro secundo Scotus, ut refert Arrubal hic disp. iv, c. i. Alii existimant practicum, et speculativum esse differentias accidentales, et sic posse eidem habitui, seu scientiæ convenire, dummodo talis scientia non sit adæquate practica, vel speculativa. Unde ex hoc quod fides, seu theologia se extendit ad ea ad quæ naturales scientiæ, non sequitur quod sit simul practica, et speculativa, quia hoc ipsum cum sit accidentalis differentia, potest in quacumque scientia reperiri, quæ pro inadæquato objecto respicit rationem practici vel speculativi. Ita sentiunt Molina hic articulo iv, disp. ii; Vazquez, disp. ix, c. iii; Granados, disp. vi,



qui etiam eundem actum in logica, vel scientia naturali docet posse esse simul practicum, et speculativum, idemque sentit Valentia, quæst. I, puncto III, §. IV; Arrubal, disputatione citata, cap. III.

III. Cæterum communis sententia Thomistarum est, quod practicum, et speculativum de se sunt differentię essentielles, in theologia tamen non invenitur practicum, et speculativum formaliter ea formalitate, ut est in scientiis inferioribus, sed eminenter sub ratione superiori utrumque comprehendente. Quod de dono sapientiæ, et scientiæ, et intellectus affirmat Div. Thomas 2-2, XLV, quæstione VIII, articulo III, et VI et quæst. IX, articulo III, et quæstione art. III, idque reducit ad altitudinem horum donorum, et eodem modo id affirmat de nostra theologia in hac quæstione I, articulo IV. Sequuntur D. Thomam ejus discipuli Cajetanus, et Bagnez super istum articulum IV; Gonzalez hic disp. IV; Navarrete, contr. XI. Inter quos tamen aliqua levior controversia est, an speculativum, et practicum, quod invenitur in theologiæ sit formaliter illud speculativum, quod invenitur in inferioribus scientiis, an solum virtualiter, et eminenter. Nam magister Bagnez videtur docere, quod speculativum, et practicum, ut sunt differentię scientiarum formaliter inveniuntur in theologia. Alii vero, quod solum eminenter, formaliter vero est aliquid altius practico, et speculativo scientiarum inferiorum, de quo magister Navarrete, citato loco §. V.

IV. Suppono ex his quæ diximus in logica, q. I, artic. IV, quod speculativum, et practicum per se loquendo sunt essentielles differentię habituum intellectualium. Cujus explicatio constabit ex ipsa explanatione speculationis, et praxis, a quibus accipitur ratio practici, et spe-

culativi. Et licet aliqui dubitent in quo consistat praxis, an in aliquo actu intellectus, vel in aliquo opere extra ipsum; tamen ista dubitatio facile componitur distinguendo de praxi formaliter, et objective. Nam formaliter est actus practicans, id est, dirigens et causans opus; et sic pertinet formaliter ad actum intellectus, qui solus dirigere potest. Si vero sumatur praxis objective, id est, pro objecto ad quod tendit actus practicans, necessario debet esse aliquid præter cognitionem intellectus, vel saltem dicere ordinem ad aliquid extra intellectum. Quod sumitur ex D. Thomæ 1-2, quæst. LVII, art. I ad primum, et 2-2, quæst. CLXXIX, art. II, ubi docet, quod practicum, quod definitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori. Et ratio est, quia intellectus practicus supponit speculativum juxta illud, quod dicit Aristoteles in III de anima: « Quod intellectus speculativus extinctione fit practicus, » nam regulatio alicujus non potest fieri nisi cognita natura ejus quod ordinandum est, alioquin fiet ordinatio, et regulatio imperfecte, et ex subordinatione, ad alterum, a quo dirigatur, et tunc in illo supponet cognitionem speculativam ejus quod dirigendum est. Si ergo practicum supponit speculativum tamquam dirigens, et præcedens se, ergo debet supponere speculativum perfecte, et sine errore cognoscens, ut ex illo oriatur practicum, alioquin si speculatio errat, practica non poterit rectificari, et sic neque emendare, et dirigere ipsam speculationem, sed speculatio dirigi debet ne erret ab aliquo intra genus speculationis, et antequam ratio practici oriatur: qua ratione loco citato logicæ diximus non posse logicam esse practicam, quia dirigit speculationem ne erret, speculatio enim recta, et sine errore anterior est omni practico. Quare ra-

tio practica non potest habere pro objecto actum intellectus, qui sit speculatio. Similiter neque actum ipsum practicum, quia vel haberet se ipsum pro objecto, vel alium actum practicum, se ipsum habere non potest ferri in se, ut in objectum, nisi per reflexionem, qui est alius actus distinctus. Si vero habet alium actum practicum, de illo inquiremus quid habeat pro objecto, et sic cum non procedatur in infinitum, oportet devenire ad actum, qui respiciat pro objecto practicabile aliquid extra intellectum, et ab illo denominabitur tota directio illorum actuum practica. Quod si aliquando cognitio ipsa etiam practice dirigitur, id non est quatenus cognitio, sed quatenus voluntarie fit, qua ratione dicit D. Thomas 2-2, q. XLVII, art. II ad II, quod etiam ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius cadit sub electione, et consilio, consequenter sub ordinatione prudentiæ, quæ utique practica est.

V. Ex quibus deducitur manifeste, quod practicum, et speculativum important differentias intra genus intelligendi; nam differunt secundum diversam rationem objecti intelligibilis, id est, secundum diversam immaterialitatem, seu abstractionem, quæ ad rationem formalem, et essentialem intra genus intellectivum pertinet. Quod autem sic differant constat, quia objectum ut speculabile solum importat, et attingit objectum secundum rationem quidditatis suæ, et eorum, quæ quidditatem consequuntur, ideoque respicit veritatem abstrahendo ab exercitio existendi. At vero practicum respicit objectum, ut stat sub exercitio existendi, et quantum ad ipsam executionem, ergo concernit id quod speculatio relinquit, et a quo abstrahit, ergo diversa est abstractio objecti unius, et alterius, et di-

versa immaterialitas, ergo et diversa intelligibilitas essentialiter quia essentialis ratio intelligibilitatis ab immaterialitate sumitur. Nec solum differunt penes diversos modos, scilicet una modo resolutivo, altera modo compositivo; nam isti modi necessario reducuntur ad diversam immaterialitatem, et abstractionem objecti, ut ostensum est, et consequenter ad diversam intelligibilitatem: ex hoc autem sumitur, non solum modalis, sed etiam essentialis, et formalis differentia in genere intelligibili. Neque etiam obstat, quod practicum, et speculativum videntur solum differre ex fine extrinseco, quia scilicet una intendit reducere ad opus id quod altera speculatur, quod certe non requirit distinctam cognoscibilitatem objecti, sed distinctum ordinationem ad finem, et quod subjiciatur nostræ potestati id quod speculabamur, nam hoc ipso illa notitia sufficit dirigere ad executionem, quod totum extrinsecum est cognitioni. Sed respondetur non sufficere notitiam speculativam cum potestate exequendi ad hoc, ut illa notitia reddatur practica, sed requiritur ulterius, quod detur aliqua notitia directiva secundum rationem illius potestatis executivæ, et ad hoc non inclinat ipsa notitia speculativa, nec sufficit; multi enim optime intelligunt speculative, et inepte dirigunt practice, est ergo distincta difficultas in notitia speculativa, atque in directiva, seu practica. Quare non distinguuntur ex solo fine extrinseco, vel ex appositione potestatis executivæ, sed ex ipso intrinseco ordine ad objecta, ex quo una notitia habet respicere tantum veritatem secundum se in abstracto, altera secundum ea, quæ requiruntur ut ponantur in exercitio existentia.

VI. His suppositis dico primo: Non potest ratio practici, et speculativi,



prout reperitur in scientiis inferioribus, et naturalis ordinis inveniri in theologia vel fide formaliter etiam inadæquate, sed oportet, quod reperiatur aliquid altius, et eminentius illo practico, et speculativo inferiori, ita quod solum contineat perfectionem practici, et speculativi, sed non formalitatem, et limitationem, quæ invenitur in inferioribus. Prima parsest contra auctores supracitados, qui existimant practicum, et speculativum, quando inadæquate se habent in aliqua scientia esse differentias accidentales, quando vero adæquate se habent, essentielles. Et sic ponunt in theologia idem practicum, et speculativum, quod in scientiis inferioribus. Quæ doctrina videtur parum constans, quia si semel aliqua differentia essentialis est intra aliquod genus, non potest intra illud reddi inadæquata, et accidentalis. Cujus ratio est, quia differentia essentialis est illa, quæ radicatur in aliquo genere ad constituentem quidditatem specificam intra illud genus, ergo differentia, quæ semel est essentialis, etiam adæquata esse debet pro constituenda specie, quia species constituta unica est, et unicam, atque adæquatam debet habere differentiam, ergo si talis differentia intra idem genus redditur accidentalis, et inadæquata, ergo tollitur radicatio ejus in illo genere, ut non sit essentialiter contrahens, sed accidentaliter adveniens, quod sine mutatione intrinseca ipsius differentię, et radicis ejus fieri non potest. Unde uti possumus inductione in omnibus aliis generibus, in quibus non poterit inveniri, quod id quod intra tale genus se habet, ut differentia essentialis possit intra id genus se habere, ut differentia accidentalis, solum autem inveniemus, quod id quod in uno genere essentielle est, in alio genere accidentale sit. Cum ergo

intra genus scientificum, practicum, et speculativum aliquando sint essentielles differentię, quia ex parte objecti formalis se tenent, et diversam immaterialitatem inducunt, ut diximus, nunquam poterit tale speculativum et practicum reddi accidentalis differentia intra tale genus. Dicere autem, quod est differentia essentialis, quando adæquate se habet, et accidentalis quando inadæquate, est plane petere principium, vel committere circulum. Nam inquiri quando talis differentia adæquate se habet? Et dicitur, quod adæquate se habet, quando est essentialis, ita quod aliam differentiam non habeat: hoc autem est quod inquirimus quando talis differentia essentialis est, et non habet aliam, aut quando est accidentalis, et inadæquata redditur. Et si respondeatur tunc esse accidentalem quando inadæquate se habet, committitur circulus, quia ideo est accidentalis, quia inadæquata, et ideo redditur inadæquata, quia accidentalis.

VII. Nec potest dici, quod quia in scientia inveniuntur, diversi habitus partiales circa diversas conclusiones, etiam dantur diversę differentię partiales practici et speculativi. Contra enim est, tum quia apud nos scientia totalis, et integra non conflatur ex diversis habitibus partialibus, sed est unica qualitas unicam habens differentiam, et simplicem ut probavimus in quęst. xxvii logicę ex D. Thoma 1-2, q. lrv, art. iv, tum etiam quia in opposita sententia eadem currit difficultas, nam de quolibet partiali habitu inquiri, an habeat pro essentiali differentia, quæ respectu sui adæquata sit practicum, vel speculativum, vel non. Si primum, ergo nunquam salvatur, quod illa differentia reddatur accidentalis, et inadæquata respectu illius partialis habitus, qui semel essentialiter convenit. Si secundum,

restat difficultas, quomodo in illo partiali habitu ratio speculativi v. g. accidentalis differentia sit, cum se teneat ex parte objecti formalis, et diversæ immaterialitatis, et ita non potest reddi accidentalis differentia in illo partiali habitu, nisi supponatur alia prior, cui ista accidentaliter adveniat, et illa non assignatur, quænam sit. Nisi forte dicatur tunc speculativum esse differentiam essentialem, non quidem respectu partialis scientiæ, sed totalis, quando in aliqua scientia totali omnes habitus partiales speculativi sunt : tunc autem esse accidentalem differentiam, quando unus habitus partialis est speculativus, et alter practicus. Sed contra hoc est, quia scientia totalis, si conflatur ex multis habitibus partialibus non habet aliquam differentiam essentialem ipsi toti convenientem præter differentias partiales, quia illa totalis scientia non est aliquid per se unum conflatum ex compositione, vel mixtura partialium habituum, cum talis physica compositio non detur, ergo in tali sententia non potest speculativum, vel practicum reddi essentialis vel accidentalis differentia, nisi ex parte habituum partialium, in quibus tamen currit ratio facta.

VIII. Secunda pars conclusionis, scilicet non posse fidem et theologiam simul in se includere tale practicum et speculativum, quale invenitur in scientiis ordinis naturalis, constat ex generali ratione, quia duæ species essentialiter distinctæ non possunt conjungi in aliquo quantumcumque superiori, nisi remota earum oppositione, si quidem species essentialiter distinctæ oppositionem habent inter se. Removeri autem non potest illa oppositio, quamdiu non removetur illa forma, et ratio inferior limitata, ex qua causatur, et reperiatur in ali-

qua forma eminentiori, in qua sit illa formalitas, non sub ratione opposita, et limitata respectu alterius, sed altiori, in qua non sit talis oppositio actualiter, sed eminenter. Itaque tota perfectio inferioris poterit inveniri in superiori, sed non limitatio, et coarctatio inferioris, causans actualem oppositionem cum alia forma, sicut sensus communis continet superiori modo perfectionem omnium sensuum exteriorum, et intellectus perfectionem omnium sensuum, sed non formalem modum eorum.

IX. Si autem quæras, quomodo fides, et theologia eminenter contineant perfectionem practici, et speculativi, respondetur dupliciter hoc posse explicari. Primo, quia habitus supernaturales, vel originati ab illis induunt modum potentiæ, et afficiunt potentiam intellectivam, tam quoad rationem speculativam, quam practicam : potentia autem intellectiva simul est speculativa, et practica, et ita habitus ille superioris ordinis, quia ad modum potentiæ se habet, et totam eam informat, tam ut est practica, quam ut est speculativa, simul etiam induit rationem practici, et speculativi, non eo modo, quo est in habitibus inferioribus, sed ad illum modum, quo est in potentia. Sic colligitur ex Divo Thoma 2-2, quæst. LX, artic. II ad II, ubi ponit differentiam inter donum consilii, et donum scientiæ, quod donum consilii directe adjuvat prudentiam, sed donum scientiæ non directe respondet prudentiæ cum sit in speculativis, sed secundum quamdam extensionem eam adjuvat. Constat autem, quod donum scientiæ simile est practicum, et speculativum, ut dicit eadem 2-2, quæst. IX, artic. III, ergo si extensione quadam fit practica, consequenter habet rationem speculativi, et practici ad modum potentiæ,



quia potentia intellectiva, seu intellectus speculativus extensione sit practicus; et similiter donum sapientiæ informat istum intellectum, tam quoad partem practicam, quam speculativam, ut docet Div. Thomas 2-2, q. XLV, artic. v. Et sic istis habitibus speculativum est radix, et fundamentum practici, non tamquam regula extrinseca, sed tamquam intrinseca, id est, ut conveniens eidem habitui, sicut eidem potentiæ convenit speculativum, et practicum, et ipsa ratio speculativi est fundamentum practici, non tamquam regula extrinseca ipsi potentiæ, sed in eadem potentia fundata, et quadam extensione rationem practici habens.

X. Secundo, explicatur ista conjunctio practici et speculativi in illa ratione eminenti, quatenus fides, et theologia derivantur a lumine divino. Ad hoc enim reducit Div. Thomas hoc ipsum in ista quæstione, articulo IV dum inquit: « Quod licet in philosophicis, alia sit doctrina practica, alia speculativa, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut Deus eadem scientia cognoscit se, et ea quæ facit. » Cujus ratio redditur a Divo Thoma 2-2, quæstione IX citata, artic. III, quia fides primo, et principaliter in speculatione consistit in quantum inhæret primæ veritati, sed quia veritas etiam est ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est, quod fides ad operationem se extendit juxta illud ad Gal. v: *Fides, quæ per dilectionem operatur*. Unde etiam oportet, quod donum scientiæ primo quidem, et principaliter respiciat speculationem in quantum habet scire quid fide teneri debeat, secundario autem se extendat ad operationem, secundum quod per scientiam credibulum, et eorum quæ credibilia consequuntur, dirigimur in agendis. Ex quo fit ar-

gumentum, quia principia theologiæ sunt res revelatæ per fidem; fides autem non solum credit Deum esse primam veritatem, quod pertinet ad speculationem, sed etiam tangit ut finem, ad quem consequendum dirigimur, quod pertinet ad praxim: unde in Scriptura multa præcepta continentur, tam moralia, quam cæremonialia; theologia autem versatur discurrendo circa omnia, circa quæ versatur fides, et Scriptura credendo, ergo non solum versatur speculative circa veritatem, sed directive, et practice circa finem, et media, et præcepta tradita a Deo: atque ita quoad hoc habet eminenter vim prudentiæ, nec solum sistit in speculatione, sed etiam dirigitur in praxi, quia ut dicit Div. Thomas citato loco, per scientiam credibulum, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis. Quæ autem consequuntur ad credibilia, sunt ea quæ theologia deducit, ut conclusiones consecutas ex creditis per fidem.

XI. Unde etiam constat qua ratione dicatur theologia magis speculativa, quam practica, quia scilicet lumen fidei quod sequitur theologia, principaliter respicit Deum ut veritatem in se, quam quoad assequibilitatem practicam ejus, ut finis ultimi, eo quod principales fidei articuli sunt de his quæ pertinent ad Deum in se; hoc autem pertinet ad speculationem, quia tangit præcise veritates Dei in se.

XII. An vero absolute dicenda sit theologia formaliter practica, vel speculativa, respondetur posse dici, sicut etiam divina scientia formaliter speculativa est, et practica, quia istæ rationes practici, et speculativi non important aliquam imperfectionem intrinsecam, ratione cujus metaphorice, et non proprie debeant poni in Deo; idem est autem poni proprie, et formaliter. Si tamen ly

formaliter intelligatur sub ea formalitate, qua invenitur in inferioribus, scilicet limitate, et determinate, sic non inveniuntur in Deo formaliter formalitate limitata, sed eminenter, et sic inveniuntur eminenter, et formaliter, eminenter quidem comparative ad practicum, et speculativum, quod est in inferioribus, formaliter autem quia proprie, et non metaphorice, secundum perfectionem suam non secundum limitationem suam; sicut in anima rationali invenitur vegetativum eminenter formaliter, eminenter quidem respectu vegetativi, quod est in planta; formaliter autem quia proprie, et non metaphorice habet istum gradum. Eodem modo dicimus de theologia, et fide, quia participant eminentiam illam ad eum modum, quo invenitur in Deo.

## SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XIII. Primo, arguitur ad probandum, quod non sint essentielles differentiae in scientiis practicum, et speculativum, quia in ipsa potentia intellectiva non sunt essentielles differentiae, ut docet S. Thomas I part. q. LXXIX, art. XI, et similiter in visione beata, et fide nos dicimus nos facere differentiam essentialem, ergo neque facient in habitibus inferioribus, ideo enim in potentia non faciunt differentiam essentialem, quia non se tenent ex parte objecti; ergo neque in habitibus essentielles differentiae erunt, sed pertinebunt ad diversum modum operandi. Confirmatur, quia ex diversa intentione operantis, et diverso modo operandi variatur scientia speculativa, et practica, ergo istae differentiae non possunt esse essentielles, utpote non desumptae ex objecto, sed ex operante. Antecedens est Div. Thomae I p.

quaest. XIV, artic. XVI, ubi inquit: « Quod si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio. » Et subdit: « Quod scientia, quae est speculativa ratione ipsius rei scitae est speculativa tantum, quae vero speculativa est secundum modum, vel finem, est secundum quid practica, et secundum quid speculativa, cum vero ordinatur ad finem operationis est simpliciter practica, » ergo esse practicum, vel speculativum est aliquid accidentale, utpote dependens ab ordinatione, et fine operantis. Et a signo id constat, quia dirigere, opus, vel non dirigere, est aliquid extra genus notitiae, sicut in intuitivo, et abstractivo habere rem praesentem physice, vel non habere. Et saepe notitia aliqua desinit esse directiva, aut practica, quia non est in facultate nostra id facere, cum tamen ex parte notitiae habeat quidquid ad id sufficit, sicut modo non habemus scientiam practicam de nutritiva v. g. quia non est in potestate nostra eam dirigere; si tamen Deus eam subjiceret nostrae potestati, per hanc eandem notitiam practice illam dirigemus.

XIV. Respondetur practicam, et speculativum non diversificare potentias, sed habitus, quia potentiae procedunt universaliori modo, et magis indifferenti, et ideo ea quae sufficiunt ad diversificandum habitus, non sufficiunt ad variandum potentias; et tamen ex parte objecti se tenent respectu habituum; sicut dantur diversae scientiae secundum speciem, in eadem tamen potentia intellectiva. Visio autem beata, et fides propter rationem superiorem, quia supernaturales sunt, tamquam quaedam participationes divinae scientiae altiori modo uniunt in se



practicum, et speculativum, ut explicatum est.

XV. Ad confirmationem respondetur D. Thomam distinguere practicum et speculativum, quando sunt differentię essentialēs ex parte objecti, seu finis intrinseci; at vero speculativum, et practicum secundum quid, id est, quantum ad aliquem modum, seu conditionem extrinsecam pertinentem ad usum, et exercitium scientiæ, ita quod non solum scientia ipsa sit practica, sed etiam intentio, ususque scientiæ practicus sit, et cum applicatione ad opus, ex hac parte distingui potest practicum, et speculativum accidentaliter. Itaque quando Div. Thomas dicit considerationem aliquam esse speculativam ex fine, et posse esse practicam ex fine, idque docet esse practicum, et speculativum secundum quid, loquitur de speculativo, et practico ex parte scientis, seu quantum ad intentionem, et usum scientis, non ex parte scientiæ, secundum specificationem ejus. Cum vero dicit, quod quando ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica, ly simpliciter non est idem quod absolute, et quantum ad substantiam; hoc enim habet ex fine scientiæ, seu ex parte objecti secundum se, sed ly simpliciter est idem, quod omnibus modis, quia tunc, tam ex parte scientiæ, quam ex parte scientis practica est. Ad id vero, quod dicitur a signo respondetur directionem non esse extrinsecam ipsi cognitioni, sed essentialiter est ipsa cognitio, fit enim directio ordinando aliquid, et denuntiando ut fiat, et utrumque cognitionis est, hac enim ratione docet D. Thomas 1-2, q. xvii, art. 1, imperium esse actum intellectus, quia ordinat, et denuntiat. Quia vero in tali ordinatione imperativa etiam includitur efficacia movendi, quæ a voluntate originatur, ideo ordinatio ut efficax,

addit supra cognitionem aliquid extra genus ejus, scilicet motionem voluntatis: intuitivum autem, et abstractivum non differunt intrinsece loquendo per diversam manifestationem, et lumen, sed per diversam conditionem ex parte terminationis objecti, quia scilicet objectum est in se existens, quando cognoscitur, et coexistens cognitioni, vel non est existens, non quia magis vel minus penetratur, sed stante eadem penetratione, et manifestatione per hoc solum, quod sit præsens, vel non sit præsens redditur intuitivum, vel abstractivum. Quod vero additur, quod si Deus daret facultatem faciendi aliquid sufficeret notitia speculativa ante habita cum illa facultate ad faciendum, dico non sufficere puram speculationem, sed requiri dictamen directivum, et hoc si non adderetur cum illa nova facultate, nunquam aliquid fieret.

XVI. Secundo, arguitur ad probandum, quod theologia non est simul speculativa, et practica formaliter, et proprie. Nam theologia pure est scientia, et non prudentia, ergo est mere speculativa, et non practica. Antecedens est certum, quia si theologia esset prudentia non requireretur alia virtus prudentiæ præter ipsam; constat autem posse esse magnum theologum, et valde imprudentem, seu peccatorem. Et quia alias corrumpere theologia per peccatum, sicut corrumpitur dictamen prudentiæ si theologia esset prudentia. Consequens autem patet, quia inter habitus practicos solum numeratur prudentia circa agibilia, et ars circa factibilia; scientia autem ut scientia non est virtus practica, etiamsi versetur circa materiam moralem, quia procedit resolutive modo, definiendo, et dividendo, non movendo. Confirmatur, quia cognitio pure speculativa suf-

ficit regulare amorem, et virtutes; ergo non bene colligitur, quod theologia sit practica ex eo, quod regulat amorem Dei, et virtutes. Antecedens probatur, quia Deus per notitiam, quam de se regulat amorem sui, et tamen notitia, quam de se habet est pure speculativa, ut docet S. Thomas 1 par. qu. xiv, art. vi, ergo sufficit speculativa cognitio ad regulandum amorem Dei, et virtutes. Confirmatur secundo, quia theologia solum secundario est practica, scilicet respectu objecti secundarii, id est, operationum nostrarum, nam primarium est Deus; ergo solum secundum quid est practica.

XVII. Respondetur theologiam non esse prudentiam proxime, et formaliter, sed directive et architectonice, nam ut dicit Divus Thomas 2-2, quæst. ix, art. iii: « Per scientiam credibilium, et eorum, quæ ad credibilia consequuntur in agendis. » Et quæst. xvi, art. ii ad secundum, inquit: « Quod scientia, et intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. » Et quæst. lii, art. ii ad secundum dicit: « Quod donum scientiæ directe non respondet prudentiæ, cum sit in speculativis, sed per quamdam extensionem eam adjuvat. » Sic ergo theologia dirigit prudentiam et ideo architectonice se habet ad illam; sicut enim fides dirigit prudentiam in quantum credendo dirigit vitam nostram, sic theologia discurrendo circa ea quæ fidei sunt, et circa præcepta, quæ traduntur in Scriptura, etiam habet instruere vitam nostram, et dirigere prudentiam; formantur enim discursus prudentiales consulendo theologiam, quæ explicat fidem etiam in his, quæ pertinent ad instructionem morum. Unde sicut fides, quatenus est practica, et per dilectionem operatur, habet dirigere prudentiam, et ea quæ ad mores nostros pertinent; ita theologia quatenus

explicat fidem etiam in his, quæ practica sunt habet dirigere prudentiam. Et cum dicitur, quod non datur scientia practica, nisi habeat adjunctam prudentiam, respondetur quod scientia, quæ tantum fundatur in principiis naturalis ordinis non est practica, sed distinguitur a prudentia; quæ vero habet pro principiis res fidei, illa etiam est practica, habetque rationem prudentiæ, non proxime formaliter, sed regulative, quatenus explicat fidem, qua dirigere potest prudentiam, non solum ut speculativa est, sed ut practica. Et cum dicitur, quod potest aliquis esse theologus, et valde imprudens, et peccator, respondetur quod tunc manet theologia sine exercitio practico, et extensione actuali ad res practicas, non tamen sine essentiali ratione practici; sicut etiam fides potest dari in peccatore sine hoc, quod actu se extendat ad exercitium practicum, sive ad virtutes, quod est amittere, non aliquam perfectionem intrinsecam, sed solum extensionem actualem, et exercitium circa ordinationem, et regulationem practicam virtutum. Eodem modo se habet theologia, quæ in peccatore solum amittit actualem extensionem, et exercitium practicum circa regulationem prudentiæ, et virtutum.

XVIII. Ad confirmationem negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod Deus respectu amoris sui non indiget prudentia neque regula aliqua practice directiva, quia amor ille necessarius est neque regulatur arbitrio, seu prudentia, sed simplici cognitione sui; respectu vero amoris creaturarum, scientia Dei non solum est speculativa, sed practica. Ad secundam confirmationem respondetur, quod theologia, tam respectu sui objecti primarii quam secundarii, speculativa est, et practica, nam licet primarium ob-



jectum, quod est Deus, non sit operabile operatione factiva, est tamen attingibile operatione morali, per amorem tamquam finis ultimus, et regula actionum nostrarum, et sic practica cognoscibilis; similiter virtutes, et operationes nostræ etiam sunt speculabiles, et de earum natura, et quidditate disserit theologus, et regulative etiam, atque directive se extendit ad practicandum de illis, imo non repugnat quantum est ratione formali eundem actum theologiæ esse simul practicum, et speculativum, sicut unico actu fides potest credere Deo, et inflammare in amorem ejus, ad illumque ordinare actus virtutum, licet aliquando ex parte subjecti propter aliquod impedimentum, seu limitationem, aut fatigationem, non semper possit se explicare theologia in rationem practici, et speculativi simul.

XIX. Ultimo, arguitur ad probationem quod speculativum, et practicum theologiæ non est aliquid eminentius, et simul formaliter tale, nam speculativum, quod est in theologia eisdem regulis regulatur, quibus speculativum in aliis scientiis, scilicet ab eadem logica, quæ regulas speculationis omnibus scientiis præbet. Nec potest dici, quod invenitur in theologia illud speculativum remota imperfectione, et limitatione. Nam contra est, quia speculativum illud, quod invenitur in scientiis inferioribus est perfectio simpliciter, et est principium practici; ergo non est cur negetur theologiæ ex defectu perfectionis. Confirmatur, quia esse eminenter tale, et formaliter tale opponuntur inter se, sicut sol non potest esse formaliter calidus, et eminenter. Nec tenet exemplum de anima rationali, quæ simul est vegetativa formaliter, et eminenter, nam vegetativum, et sensitivum animæ non sunt species, seu genera, sed gradus convenien-

tes eidem formæ; speculativum autem, et practicum non se habent, ut gradus in scientiis, sed ut species condistinctæ intra idem genus; ergo non possunt formaliter convenire theologiæ, nisi ponatur sub utroque genere, sed si conveniunt, solum erit virtualiter. Neque est necesse id ponere, ex eo quod theologia dirigit ad finem virtutum, nam alias etiam philosophia moralis esset simul practica, et speculativa, quia non solum speculatur naturam virtutum, sed ad earum exercitium dirigit. Ac denique theologia non est proxima regula praxis, sed id pertinet ad prudentiam; ergo non est formaliter practica, sed tantum virtualiter, et remote.

XX. Respondetur speculativum theologiæ eisdem regulis regulari, quibus aliæ scientiæ speculativæ, scilicet logicalibus, sed non eadem limitatione, qua aliæ scientiæ, sed cum majori eminentia, quatenus non sistit in speculatione, sed extenditur etiam ad praxim, sicut in homine vegetativum utitur eisdem instrumentis, quibus alia animalia, scilicet calore, et frigore, aliisque qualitatibus, non tamen limitatur ad hoc solum, sed eminentiam habet ad gradum sensitivum, et rationalem. Ad replicam respondetur, quod speculativum ex suo genere est perfectio simpliciter, et sic invenitur in Deo, et participatur in fide, et theologia cum eminentia dicta. Ut autem invenitur in inferioribus est admixtum limitationi, et imperfectioni, et hæc separatur in forma altiori, in qua sine tali limitatione invenitur. Et in inferioribus habitibus speculativum est principium practici, tamquam sibi extrinseci; in superiori autem forma est principium practici, non per realem causationem, sed per virtualem, sicut in Deo unum attributum dicitur ratio alterius, et in ente

ipsa entitas est ratio boni, et veri.

XXI. Ad confirmationem negatur antecedens. Ad primam probationem respondetur, quod eminenter, et formaliter non opponuntur, nisi quando ly formaliter importat aliquam imperfectionem ex genere suo, quæ cum eminentia stare non potest; quando autem ex suo genere formalitas non importat imperfectionem, sed solum habet illam adjunctam ex aliqua ratione inferiori, tunc in forma eminenti manet formalitas illius generis, depurata tamen ab imperfectione, et illa forma dicitur eminenter habere, id quod est in inferiori, comparisonem ad imperfectionem, quā invenitur in inferiori. Ad secundam probationem, quando dicitur, quod duæ species oppositæ non possunt contineri in forma superiori, sed solum duo gradus, distinguo secundum illas conditiones, et rationes, quibus illæ species inter se sunt limitatæ, et imperfectæ, et diversificatæ, transeat; secundum rationem, qua præcise perfectionem dicunt ex genere suo, nego. Et sic non repugnat, quod non tam species ipse inferiores, quam earum perfectio inveniatur in aliqua forma eminenti, semotis imperfectionibus, sicut in Deo inveniuntur, species prudentiæ, et scientiæ formaliter, cum eminentia tamen removens imperfectionem, et limitationem, quam habent in nobis, ubi tamquam species distinctæ inveniuntur. Unde similiter non repugnat in formis supernaturalis ordinis participare suo modo hanc eminentiam divinam, ut in se habeant per modum unius, ea quæ secundum diversas species limitate, et imperfecte inveniuntur in inferioribus, ad hoc enim reducit Div. Thomas in hac quæstione, articulo quinto, quod theologia nostra sit simul practica, et speculativa, et similiter donum sapientiæ 2-2, quæst. XLV,

artic. III, ad primum. Cum autem dicitur, quod theologia non potest poni in utroque genere, respondetur verum esse, quod non ponitur directe in genere practico, vel speculativo ordinis inferioris, sed in genere scientiæ superioris, quæ originatur ex principiis supernaturalibus, et sic habet pertinere ad aliud genus tertium, nempe, nec practici tantum, nec speculativi tantum, sed ad genus, seu speciem eminentiorem utroque. Practicum autem, et speculativum solum sunt differentiæ adæquatæ generis naturalis, et in scientiis, quæ sunt præcise ordinis naturalis.

XXII. Sed dices: Cur similiter omnes virtutes supernaturales, ut donum sapientiæ, et scientiæ, sicut sunt practicum, et speculativum ex participatione divina, ita etiam non erunt una sola virtus, quæ simul sit sapientia, et scientia, etc. quia hæc omnia in Deo sunt unum? Respondetur quod de istis supernaturalibus non possumus reddere rationem ex solo nostro cursu, sed ex revelatione per quam nobis constat de illis. Ex revelatione autem constat nobis fidem non solum esse speculativam, sed etiam practicam, tum quia per dilectionem operatur una existens, quia dicitur una fides, unum baptisma, etc. tum quia dependet a pia affectione voluntatis, et consequenter subordinatur practicæ cognitioni dirigenti piam affectionem. Si autem fides est simul practica, etiam id conveniet theologiæ, quæ ex illa derivatur, et donis Spiritus Sancti quæ illi deserviunt. Quod vero sint una sola virtus donum sapientiæ, et scientiæ, aliaque similia dona, et virtutes, hoc non constat nobis ex revelatione, sed potius oppositum, quia distinguuntur septem dona Spiritus Sancti Isaïæ XI, et tres virtutes theologicæ II ad Corinth. XII; *Manent fi-*



*des, spes, charitas, tria hæc.* Unde non possumus hæc omnia redigere in unam virtutem, sicut possumus uni tribuere practicum, et speculativum.

XXIII. Ad ultimam probationem dicitur, quod philosophia non habet dirigere finem virtutum, neque de ipso finet ractare sub ratione boni, et virtutis, licet tractet sub ratione veri, et quidditatis, tractare enim de illis sub ratione convenientis, et boni, pertinet quantum ad principia ad syndæresim, et quantum ad applicationem mediorum ad prudentiam. Theologia autem licet non sit proxima regula praxis per modum imperii, et applicationis, id enim facit prudentia, tamen quantum ad regulationem etiam ordinat de illa, quia sicut synesis, et gnome judicant de his, de quibus præcipit prudentia, ita id facit theologia superiori modo ordinando ista judicia synesis, et gnomæ, quia id, quod facit fides circa illa credendo, facit theologia explicando fidem.

#### ARTICULUS XI.

*Utrum deus sub ratione deitatis sit subiectum theologiæ?*

I. Ut punctus difficultatis resolvatur supponendum est, quod in qualibet scientia differunt subjectum, et objectum, et in utroque potest inveniri id quod est formale, et quod est materiale. Objectum scientiæ est aliquid complexum, scilicet id quod per scientiam manifestatur, tamquam illatum, et probatum, scilicet conclusiones, ut docet S. Thomas 2-2, quæst. 1, art. 1, scientia enim non cognoscit, nisi probando et inferendo. Quod autem infertur, et probatur est conclusio illata: conclusio autem est aliquid complexum, in quo aliquod prædicatum dicitur de aliquo subiecto, et illa propositio, seu conclu-

sio illata dicitur objectum scibile, id est, id quod scitur, et infertur in aliqua scientia. Subjectum autem est illud de quo in conclusione prædicata aliqua, seu passiones inferuntur, et probantur, et quia conclusio illata infertur ex aliis prioribus propositionibus, quæ circa idem subjectum aliquid continent ex quo tamquam per connexionem inferitur id quod in conclusione prædicatur, ideo principia, et conclusiones in scientia circa idem subjectum versantur, sed in principiis prædicantur ea, quæ sunt per se nota sicut prædicata essentialia, seu definitiones, quæ non probantur per aliud medium; in conclusione autem ea, quæ ex istis inferuntur sci licet passiones.

II. Distinctio autem materialis, et formalis in objecto, et subjecto, ex eo explicatur, quod objectum materiale est illa propositio, quæ per illationem probatur et scitur tamquam veritas illata; formale vero est ratio illa sub qua, et per quam illustratur, et manifestatur talis conclusio, quæ utique, in principiis inferentibus, invenitur tamquam in medio probativo conclusionis. Et de hoc jam supra diximus, in theologia esse revelationem virtutalem, id est, principia fidei, quatenus habent rationem medii probativi alicujus conclusionis. Subjectum materiale est res illa, de qua aliquid demonstratur in aliqua scientia, formale vero est illa habitudo, seu ratio, secundum quam subjecta illa considerantur in tali scientia, et illud subjectum cui primo, et per se convenit talis habitudo dicitur subiectum principale, seu attributionis v. g. in philosophia, quæ agit de tam diversis corporibus, sicut sunt cælum, et elementum, et mixta, non quidem sub omni ratione, sed quatenus mobilia. Metaphysica agit non solum de corporibus, sed etiam de immaterialibus quatenus habent

rationem entis. Et ideo in philosophia, ipsa corpora sunt subjectum materiale, et ly mobile formale: et res omnes sunt subjectum materiale metaphysicæ; ratio vero entis formale, et subjectum principale Deus, seu primum ens. Inquirimus ergo, quodnam sit subjectum theologiæ, tam formale, quam materiale.

III. Omissis ergo antiquorum opinionibus, quarum aliquas refert S. Thomas, in I dist. I, quæst. I, articulo IV, et in præsentī articulo septimo ubi inquit: « Assignare aliquos diversa subjecta attendentes ad ea, quæ tractantur in ista scientia, non ad rationem secundum quam considerantur, » aliæque sententiæ videri possunt apud magistrum Bagnez et Nazarium, et Gonzalez hic super istum articulum septimum; Vazquez, disp. X; Granados, disp. II primi tractatus.

IV. Sit ergo conclusio, subjectum attributionis et formale adæquatum est Deus secundum absolutam rationem deitatis, non sub aliquo attributo tantum; subjectum vero adæquatum materiale extensive est quodcumque revelabile a Deo, prout subest virtuali revelationi divinæ. In hac sententiā jam fere omnes conveniunt. Et qui olim aliud subjectum assignaverunt in theologia, consideraverunt diversas res, quæ in hac scientia tractantur, non vero rationem ultimam formalem secundum quam pertinent ad hanc scientiam, scilicet in ordine ad Deum, vel quia est Deus, vel quia est aliquid Dei. Ratio sumitur ex D. Thoma hic articulo septimo, quia theologia est scientia de Deo deducta ex principiis fidei, fides autem habet pro objecto de quo credit Deum: ergo Deus secundum ipsam rationem deitatis est subjectum theologiæ. Major est manifesta, nam theologia significat scientiam de Deo, et ex princi-

piis fidei deducit suas conclusiones, ut hactenus explicatum est. Minor vero probatur, quia illud est subjectum fidei primum, et formale, quod est subjectum visionis in gloria; id enim creditur per fidem, quod manifestatur in illa visione, ibi autem subjectum, circa quod est visio beatificans est Deus in ratione deitatis; reliqua vero, quæ per fidem creduntur, vel in theologia tractantur, et solum tractantur, ut sunt aliquid Dei, vel ut pertinet ad ejus mysteria: unde etiam humanitas Christi, quæ maxime cognoscitur in hac scientia non propter se ultimo cognoscitur, sed ut per illam ad Dei cognitionem ducamur. At vero Deus ita cognoscitur in hac scientia, quod propter se ipsum, et non propter aliam rationem ulteriorem cognoscitur; ergo Deus habet rationem subjecti formalis, et principalis. Unde etiam confirmatur, quia hæc scientia non incipit ab effectibus creatis, ut tendat ad Deum, sicut scientia naturalis, sed incipit a Deo immediate prout revelatur per fidem, ergo Deus est subjectum primum, et per se, de quo agit theologia, quia idem est subjectum scientiæ, et principiorum ejus; ergo sicut fides quæ præbet principia theologiæ agit de Deo tamquam de primario subjecto, et per se, ita et theologia, licet enim de eodem subjecto materiali possint esse diversæ scientiæ, tamen de eodem subjecto formali, de quo agunt principia alicujus scientiæ, necessario debet agere ipsa scientia.

V. Nec obstat quod objectum formale fidei non est Deus sub ratione deitatis, sed sub ratione veritatis primæ, ut testificantis, ergo similiter objectum theologiæ non potest esse Deus sub ratione deitatis, sed sub ratione veritatis revelantis. Respondetur quod veritas prima revelans dicitur esse objectum formale



fidei non subjectum, est enim ratio formalis testificandi, sub qua veritas fidei attingitur, sed Deus sub ratione deitatis, seu secundum se est subjectum primum de quo fides veritates istas credit, vel in ordine ad quem cognoscit illas, et similiter in theologia subjectum, de quo demonstrat veritates est Deus, non solum attributum veritatis primæ si quidem de omnibus attributis agit, ut tamen per revelationem veritatis primæ testificantis cognoscuntur immediate in fide; virtualiter autem, et mediate in theologia, sed subjectum, de quo demonstrantur, est Deus.

#### SOLVUNTUR ARGUMENTA.

VI. Primo, arguitur ad probandum Christum esse subjectum adæquatum formale theologiæ, ex illo 1 ad Corinth. II: *Neque existimavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum*; ergo neque theologia debet scire aliud; ergo Christus est subjectum adæquatum hujus scientiæ, illud enim est adæquatum subjectum scientiæ, in qua non scitur nisi illud. Confirmatur, quia Christus ut dicit caput, et membra includit omnia, quæ in ista scientia possunt cognosci, includit enim Deum, qui est caput, caput enim Christi Deus; includit humanitatem; includit omnia membra Christi, quæ sunt omnes Angeli, et homines: ergo extra Christum, ut dicit caput, et membra, non tractat aliquid ista scientia, sicut etiam omnia quæ tractat includuntur in rebus, et signis: nam creaturæ sunt signa Dei, et Deus significatur per illas.

VII. Respondetur quod Paulus non tractat ibi de subjecto fidei, vel theologiæ secundum se, sed de modo quo se gessit erga Corinthios in præ-

dicando fidem, quia scilicet prædicavit illis non statim ea quæ ad mysteria divinitatis pertinent, sed quæ ad humanitatem, et passionem Christi, ut sic manuduceret illos ad cognitionem deitatis, quæ est expositio S. Thomæ, 1 ad Annibaldum d. I, qu. I, art. II ad quartum. Unde signanter dicit inter vos, ut explicaret se loqui in casu particulari suæ prædicationis, in qua manifestant mysteria Christi, quantum ad ea quæ humilitatis sunt.

VIII. Ad confirmationem respondetur illa omnia pertinere ad subjectum materiale, et extensivum, non tamen explicare id quod est rationis formalis in tali subjecto in ordine ad scientiam: nam licet Christus includat Deum, tamen etiam includit naturam humanam, et membra ejus mystica, et sic complectitur omne objectum materiale, et extensivum, non tamen explicat formalem rationem, secundum quam omnia ista attinguntur, quæ est solus Deus, quia omnia alia se habent, ut medium deducens nos ad divinitatem; Deus autem se habet, ut ratio attingendi omnia alia, et non reducibilis ad ulteriorem rationem. Quare si objectum vel subjectum adæquatum sumatur pro adæquato ex parte materiæ, seu objecti materialis, et extensivi, sic non est solus Deus, sed etiam ea quæ Dei sunt, et effectus ejus. Si vero ly adæquatum sumatur pro adæquato formali, id est, pro subjecto in cuius ratione, et per habitudinem ad quod cætera tractantur, sic adæquatum subjectum formale est solus Deus.

Secundo arguitur, ex p. Arrubal hic disp. VI, c. III non solum Deus, sed etiam alia æque proprie habent connexionem cum rebus fidei; ergo tam proprie versatur theologia erga illa, quam erga Deum. Antecedens probatur præterquam

quod experientia ipsa constat, quia multa ex rebus fidei colligimus quæ non sunt Deus, et ita D. Thomas in 1 dist. 1, q. 11, art. 4 ponit pro objecto primario Deum non proadæquato; ulterius probatur, quia adæquatum objectum, et subjectum debet sumi ex formali ratione scientiæ, quidquid enim participat de ratione ejus formali pertinent ad talem scientiam ratione connexionis, quam habet cum illa ratione formali, sed plurima alia præter Deum revelata sunt, et ex illis tamquam ex revelatis plura colligi possunt: ergo non est solus Deus adæquatum objectum formale. Confirmatur, quia etiamsi Deus nihil de se revelasset, sed de aliis, tamen adhuc daretur vere, et proprie fides circa illa, et vera theologia circa ea, quæ ex illis corrigerentur; ergo Deus non est per se objectum theologiæ, sicut neque fidei. Confirmatur secundo, quia Deus non est subjectum adæquatum metaphysiæ licet sit principale, et primum, ex eo quod principia metaphysiæ non solum Deo, sed etiam aliis rebus applicari possunt: ergo ob eandem rationem theologia non habebit pro objecto adæquato Deum, quia ejus principia etiam aliis applicari possunt.

IX. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem respondetur quod multa demonstrantur tam de aliis quam de Deo tamquam de subjectis extensive, et materialiter se habentibus, non tamquam de subjectis diversam rationem formalem dicentibus; Div. Thomas autem ponendo pro objecto primario Deum, etiam ponit illum pro subjecto formali adæquato, ut ex locis supra citatis patet, licet inter objecta cognita ut res, primum sit. Alia vero pertinent ad subjectum materiale, et extensivum. Ad secundam probationem respondetur

quod quidquid participat rationem formalem pertinet ad subjectum materiale, et extensivum, si per modum subjecti participantis illam rationem formalem se habeat, non autem ad distinctum objectum formale, et attributionis, sed hoc solum est unum cui cætera subordinantur.

X. Ad primam confirmationem respondetur, quod in illo casu fides, vel non est virtus theologica sicut modo, quia non attingeret Deum, ut rem cognitam, et sic neque scientia deducta ex illa, esset theologia, quæ est scientia de Deo, licet maneret fides divina, quantum ad rationem genericam divinæ fidei, non tamen hæc species fidei, quæ est virtus theologica, sicut spes si non speraret Deum tamquam finem, sed alias res esset diversa a virtute spei theologicæ. Vel secundo dato, quod maneret eadem fides quantum ad speciem atomam propter eandem rationem formalem testimonii divini revelantis, et similiter theologia, quæ ex illa deduceretur retineret eandem revelationem virtualement, quæ pertinet ad rationem, sub qua tamen remoto subjecto primario, quod est Deus de quo modo agit theologia, distingueretur specie ab illa, quia licet non dependeat scientia a subjecto materiali tamquam a ratione formali, tamen quando subjectum est formale primum dependet ab illo tamquam a requisito per se ad speciem talis scientiæ, sicut si manente ratione formali metaphysiæ, quæ sumitur ex tali abstractione, tolleretur primum objectum ejus, quod est ens in communi, vel substantia, et solum ageret de aliquo particulari, non maneret metaphysica, quia non esset tam universalis.

XI. Ad secundam confirmationem respondetur quod metaphysica non tractat de Deo tamquam de subjecto formali adæquato, seu attribu-



tionis, licet agat de illo tamquam de subjecto principali dignitatis, quia subjectum ejus est ens in communi, et ad Deum non ascendit nisi per effectus, non descendit ut a cognitio primario ad alia objecta, ut ad secundaria.

XII. Ultimo arguitur, illud est subjectum adæquatum formale cui adæquatur formalis ratio sciendi, et in quo adæquate continentur omnes veritates talis scientiæ, sed hoc non convenit Deo tantum, sed enti revelabili, ut abstrahit a Deo, et creaturis; ergo illud, et non Deus est subjectum formale adæquatum. Major constat, quia non potest aliunde concipi subjectum adæquatum nisi ex adæquatione cum ratione formali; nec possunt veritates illatæ contineri extra subjectum adæquatum; ergo omnes in illo contineri debent, quia ex illo debent inferri. Minor probatur, nam ratio formalis theologiæ est revelatio virtualis, ut sæpe dictum est, hæc autem non adæquatur soli Deo, quia plura extra Deum revelantur, quæ non sunt ipse Deus. Similiter ex sola cognitione Dei non inferimus omnia, quæ in theologia demonstrantur, nec de solo Deo demonstrantur, sed multa de vitiis, et virtutibus, de Sacramentis, et aliis similibus; ergo potius dicendum est quod subjectum adæquatum est ens revelabile quam solus Deus, sicut illud ponit D. Thomas in primo dist. 1, qu. 1, art. iv. Confirmatur, quia nulla scientia probat de suo subjecto, quod sit, sed supponit, ut dicitur in 11 poster. sed theologia probat Deum esse, ut sequenti quæstione patebit; ergo Deus non est subjectum adæquatum ejus.

XIII. Respondetur illud esse subjectum adæquatum, cui adæquatur ratio formalis primario, et per attributionem, non cui adæquatur extensive, et materialiter; sic enim adæ-

quatum objectum scientiæ erit conflatum ex objecto primario, et secundario, seu objectum adæquatum extensive, subjectum autem adæquatum formaliter, et primario est solum illud ad quod cætera dicunt habitudinem tamquam ad subjectum attributionis. Item cum dicitur illud est subjectum adæquatum, in quo continentur omnes veritates illius scientiæ, distingo; in quo continentur veritates secundum formalem rationem, et per modum objecti primarii, concedo; in quo continentur veritates secundum extensionem, et per modum objecti materialis, nego. Sufficit enim, ut aliquid sit objectum primarium, et formale adæquate, quod contineantur in illo omnes veritates non omni modo, sed tamquam in subjecto formali, et primario ad quod cætera subjecta referuntur. Et ad minorem argumenti respondetur, quod revelabilitas fidei adæquatur Deo, ut subjecto attributionis, et primario, non ut subjecto extensionis, et materiali, revelatur enim Deus, ut principale, et primarium subjectum; reliqua autem, ut ordinata, seu subordinata illi. Et ita tota ratio formalis sumitur ex objecto primario; in subjecto autem secundario solum invenitur participative, et extensive, ut derivata a subjecto primario. Et licet omnia subjiciantur Deo generali ratione, quia creata sunt, tamen in theologia speciali modo quatenus scibilia sunt ex subordinatione ad Deum, ut ad objectum primarium revelatum. Similiter omnes veritates theologicæ, licet non inferantur immediate et ex æquo, ex sola et nuda cognitione Dei, tamen mediate ex ipso inferuntur, et per attributionem ad ipsum, quia cognoscuntur, ut sunt aliquid Dei, vel ut derivata ab ipso, vel referibilia ad ipsum.

XIV. Ad confirmationem respondetur, quod existentia subjecti non potest probari ab aliqua scientia a priori, et per medium proprium, et intraneum: bene tamen a posteriori per medium ab alia scientia mutuum, licet sibi deserviens, et ministrans, et sic theologia demonstrat existentiam Dei rationibus desumptis a metaphysica, quæ ministrat theologiæ, ut sequenti quæstione videbitur. Et addo, quod existentia Dei, ut auctoris supernaturalis a theologia non probatur, sed pure creditur, et sic est proprie subjectum ejus, solum autem ex rationibus metaphysicis probat Deum esse, ut auctorem naturalem.

## ARTICULUS XII.

*Utrum modus procedendi theologiæ, et Scripturæ sit conveniens?*

I. Modus procedendi in theologia potest tripliciter considerari. Primus est modus scientificus, qui præstat a logica, et est generalis omni scientia. Secundus est modus disponendi ipsa principia quantum ad locos arguendi, qui faciunt auctoritatem, et vim probativam. Tertius modus est tradendi ipsamet principia theologica quæ sunt veritates Scripturæ, quæ aliquando metaphoris, et aliis obscuritatibus, et sensibus abundat. De his ergo breviter nos expediemus.

II. Dico ergo primo: Sacra doctrina utitur forma logica, et scientifica in suo processu, respectu conclusionum, respectu vero principiorum, se habet ad modum sapientiæ in defendendo sua principia non probando illa, sed solvendo rationes contra illa, et ex uno principio concesso, arguendo ad aliud. Ita sumitur ex D. Thoma in hac quæstione, articulo VIII. Et prima pars satis est manifesta, quia theologia

est habitus illativus, et procedit per evidentem consequentiam. Evidentia autem consequentiæ non fundatur in aliis regulis quam logicabilibus, ut dici de omni, et de nullo, et aliis similibus: si enim in argumento theologico negatur aliqua consequentia, non probatur nisi per regulas logicales.

III. Secunda vero pars de modo procedendi theologiæ circa sua principia optime declaratur a Div. Thoma in hoc articulo VIII et Cajetano ibi: aliquando enim procedit pure theologice, id est, ex principiis de fide, aliquando accipit aliqua ex aliis scientiis naturalibus, quæ illi ministerialiter deserviunt, imo etiam ex probabilibus, et in istis maxime occupatur theologia scholastica, quia magis conforme est nostro intellectui pro hac vita ex naturalibus rationibus juvari ad fidem sive defendendam, sive persuadendam. Circa principia vero pure theologica scilicet veritates fidei potest theologia dupliciter procedere, et disputare. Primo, ex una veritate fidei arguendo ad aliam, sicut probavit Apostolus 1 ad Corinth. xv, quod si mortui non resurgunt neque Christus resurrexit, et similiter contra hæreticos si concedunt unum articulum possumus ex illo probare alium. Secundo, potest theologus procedere solvendo rationes quæ fiunt contra fidem, et hoc potest fieri evidenter a theologia, licet non ab omni theologo. Et ratio est quia rationes contra fidem solum possunt esse apparentes, et fallaces, eo quod fides est veritatis infallibilis, et sic quidquid est contra illam non potest habere fundamentum solidum; ergo non potest ex vi sua convincere; ergo est evidenter solubile.

IV. An vero possit a theologia evidenter ostendi credibilitas fidei? Aliqui negant, ut Arrubal hic dis-



putatione vii, cap. iii. Sed tamen una ex evidentiis credibilitatis fidei est solvere evidenter omnes rationes in contrarium; est enim valde credibile quidquid nulla ratione potest ostendi repugnare veritati: si ergo theologia potest ostendere, quod rationes evidenter solvantur, etiam potest ostendere evidenter esse credibile quod proponit. Et præterea, quia licet theologia non possit, quando primo acquiritur fides in subjecto, demonstrare sibi ipsi credibilitatem fidei, quia hæc præcedit fidem in tali subjecto, et consequenter theologiam, quæ generatur ex fide, tamen non repugnat quod theologia alteri demonstret credibilitatem fidei, ut alter ad fidem convertatur, vel in ea confirmetur, sicut dicit Augustinus citatus a D. Thoma hic art. ii: « Quod per theologiam fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur. » Et theologi multas accumulunt rationes ad ostendendum evidenter istam credibilitatem fidei, ut disputatione præcedenti etiam adduximus. Et hoc ideo est quia theologia cum sit sapientia potest reflectere supra sua principia defendendo, et explicando illa, sicut facit metaphysica respectu suorum principiorum: unde etiam theologus in se ipso potest evidentiā hanc credibilitatis ostendere, licet enim procedat ex præmissis de fide, et consequenter supponat credibilitatem de illa in subjecto, potest tamen amplius illam ostendere adjungendo præmissis de fide aliqua alia principia naturaliter nota, vel per experientiam, et sic probare credibilitatem.

V. Dices: Si theologia evidenter solvit rationes contrarias fidei; ergo evidenter cognoscit illam veritatem esse possibilem, et sic saltem habebit evidentiā de possibilitate rei, etsi sit aliquid conveniens Deo, etiam habebit evidentiā de existentia,

quia in æternis idem est posse, et esse. Respondetur quod evidenter solvere rationes oppositas stat dupliciter, vel ex evidentiā fundamenti propriæ sententiæ; vel ex evidentiā fallaciæ, et defectus fundamenti oppositi: primo modo theologus non solvit evidenter ea, quæ sunt contra fidem, quia non habet evidentiā eorum, quæ credit, ut ex tali evidentiā solvat evidenter oppositum errorem, et sic non reddit evidentem possibilitatem, vel veritatem fidei ab intrinseco, et ex proprio fundamento. Secundo modo solvit theologus evidenter ostendendo, quod tale, ut tale argumentum non concludit, sed quod habet defectum, vel fallaciam, et hæc fallacia, seu defectus sive in principiis, sive in consequentiā secundum quam procedit tale argumentum evidenter ostendi potest a theologo. Ex hoc tamen non concluditur veritas, seu possibilitas rerum fidei quasi intrinseca, sed solum ostenditur non impugnari ab oppositis argumentis faciendo evidentiā de eorum defectu et fallacia.

VI. Instabis: Illa veritas fidei impugnatur per suam contradictoriam, scilicet probando, quod non ita est, ergo si evidenter ostenditur hanc contradictionem esse fallacem, et non veram, evidenter constabit de veritate oppositæ, quia duas contradictorias simul non esse veras lumine naturali evidens est. Respondetur non constare evidenter illam contradictoriam fidei esse falsam in se, sed quod istæ probationes quibus probatur non sunt efficaces. Ex hoc autem, quod una pars contradictoria efficaciter non probatur, et evidenter ostenditur non probari, non continuo fit, quod altera pars opposita simpliciter, et absolute sit in se vera, sed solum, quod ex vi talium probationum non ostendatur falsa.

VII. Dico secundo: Loca seu principia unde theologus sumit principaliter suas probationes sunt decem, licet non æqualiter ex omnibus sumatur certitudo probationum, sed quædam probant certo, et infallibiliter absolute, quædam infallibiliter moraliter, quædam probabiliter. Sed tamen quæcumque infallibilitas in istis probationibus maxime regulanda est per acceptionem, et usum Ecclesiæ, quia ut dicit Div. Thomas 2-2, quæst. x, articulo x: «Maxime habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda, quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ, quam auctoritati Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris.»

VIII. Igitur primus locus unde sumitur irrefragabile argumentum a theologo est Scriptura divina, quæ tunc habetur pro canonica, quando sic ab Ecclesia declarata est, sicut declaravit Concilium Tridentinum, sess. iv, qui sint libri canonici. Secundus locus sumitur ex traditionibus apostolicis sic acceptatis ab Ecclesia, de quibus traditionibus late agunt catholici doctores contra hæreticos hujus temporis, et videri potest Bellarminus de verbo Dei non scripto, libro iv; Cano, lib. iii de locis, et Bagnez, 2-2, quæst. i, articulo x et multi alii, qui ab istis citantur. Tertius locus est consuetudo Ecclesiæ, quæ in omnibus maxime æmulanda est, ut dicit S. Thomas. Quartus est ex Conciliis generalibus approbatis a Romano Pontifice. Quintus est ex declarationibus Romanorum Pontificum, et eorum auctoritate. Ista quinque loca faciunt probationem irrefragabilem, quia præbent principia certa de fide. Et prima duo loca se habent tamquam norma ipsa, et regula circa res

fidei, alia vero tria tamquam iudex a quo discernitur quid sit tenendum de fide, eo quod Ecclesia, Concilia, Pontifices habent potestatem determinandi res fidei. Et sic ex istis quinque locis accipiuntur probationes irrefragabiles.

IX. Sextus locus est, auctoritas sanctorum patrum Ecclesiæ. Septimus est auctoritas theologorum scholasticorum. Ista duo loca de se faciunt auctoritatem ita magnam, quod oppositum est temerarium, sed tamen ex adjunctis etiam possunt facere argumentum infallibile, videlicet, si sit unanimis consensus patrum in exponendo aliquo loco Scripturæ, vel traditione, et sic acceptetur ab Ecclesia. Ubi discerne, quod si auctoritas patrum, vel scholasticorum concors sit circa aliquid, quod in materia fidei, vel morum grave est, communiter reputatur tamquam approbatum ab Ecclesia, si quidem major, et eminentior pars Ecclesiæ sunt ipsi patres, et doctores, nec ipsi sic concordant, nisi quia Ecclesia virtualiter ita approbat, vel definit, vel ex Scriptura deducitur. Unde tale testimonium facit oppositum ad minus proximum errori. Quando vero solum major pars doctorum in aliquam propositionem convenit, et aliqui licet pauci in oppositum, tale testimonium ex se, et ex vi propria non facit majus argumentum, quam fundamenta ipsorum doctorum, scilicet testimonia, vel rationes quas afferunt, nisi interveniat auctoritas Ecclesiæ, quæ alterius partis sententiam damnet, vel approbet. Et non determinamus hic an auctoritas illorum paucorum, vel etiam unius viri docti faciat opinionem probabilem, quæ tuto, et in conscientia sequi possit contra sententiam multorum, de hoc enim agetur 4-2, quæst. xix, sed in præsentia solum agimus de locis arguendi, et probandi veritatem



speculativo modo, non de sequenda opinione probabili practice.

X. Octavus locus est ratio naturalis adducta ex scientiis naturalibus, et firmiter deducta. Nonus est auctoritates philosophorum. Decimus auctoritas humanæ historiæ. Ex quibus duo ultima loca solum faciunt argumentum probabile, quantum est ex propriis. Si tamen jungatur cum aliqua approbatione Ecclesiæ, vel Scripturæ, sicut Paulus Actorum xvii et ad Titum i approbavit aliquorum philosophorum dicta, similiter etiamsi historia humana contineat traditiones Ecclesiæ, et acta approbata ab ipsa, sic talia loca majorem auctoritatem sortiuntur juxta modum approbationis eis adjuncta. De istis locis latissime disseruit Cano in libro de locis, et videri etiam potest Bagnez super articulum octavum hujus quæstionis, et 2-2, quæst. i, articulo x per plura dubia, magister Gonzalez hic disp. viii, et alii commentatores; D. Thomas in præsentī, et in 2-2, citata.

XI. Dico tertio: Convenientissime Scriptura utitur metaphoris, seu similitudinibus, et similiter diversos habet sensus. Metaphoræ dicuntur locutiones in sensu, seu suppositione impropria quando nomen significat unum, et accommodatur alteri, quod non significat proprie, sed per quamdam similitudinem, vel comparisonem, seu translationem, sicut dicitur Deus ignis consumens, Christus vocatur leo, etc. Ad metaphoram pertinent parabolæ, tropi, similitudines, ænigmata, etc. hæc enim omnia inducuntur ad significandum rem non immediate, et in se, sed per quosdam circuitus, seu ambages, vel comparationes magis vel minus obscuras vel proportionatas, quibus non solum simplicem aliquem terminum, sed etiam propositiones aliquando si-

gnificamus, utendo illis parabolis, seu similitudinibus. Sensus autem Scripturæ in genere sunt duo. Primus est litteralis, secundus mysticus, seu spiritualis. Mysticus dividitur in tres, in allegoricum, anagogicum et moralem, qui etiam tropologicus dicitur. In litterali includuntur tres, etymologia, historia, analogia. Metaphoricus, seu parabolicus sensus reducitur ad litteralem. Accommodatitius vero propriè non est sensus expositivus Scripturæ, sed quædam allusio, seu comparatio ad aliquid contentum in Scriptura, ad cujus instar accommodamus id quod concipimus.

XII. De convenientia utendi metaphoris in Scriptura optime agit D. Thomas in præsentī articulo ix. Reducitur autem, tum ad id quod tenet se ex parte nostra, quia spiritualia intelligimur per similitudines corporeas, quæ metaphorice se habent ad spiritualia; unde, et Christus Dominus non nisi in parabolis loquebatur ad turbas: tum etiam ex parte ipsius scripturæ; pertinet enim ad ejus majestatem loqui in mysterio et sacramento res ita altas. An vero omnino necesse fuerit uti metaphoris, et similitudinibus, respondetur ex Cajetano non fuisse simpliciter, id est, omnibus modis, vel absolute necessarium, fuisse tamen conveniens, et melius. Nam ad simpliciter cognoscendum spiritualia per ordinem ad corporalia, sufficit uti dependentia a phantasmatibus, non vero isto circuitu, et comparationibus metaphorice; constat, enim aliquando sine metaphoris nobis proponi, et declarari res spirituales. Dixit autem Dionysius esse impossibile aliter lucere nobis divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum, vel propter dependentiam a phantasmatibus, vel quia juxta modum a Deo statutum in tra-

dendis rebus fidei aliter impossibile est.

QUI SINT SENSUS SCRIPTURÆ.

XIII. Circa sensus sacræ Scripturæ duo advertenda sunt. Primo, in generali circa divisionem assignatam in sensum litteralem, et mysticum, optimam esse rationem D. Thomæ quam affert in præsentí articulo x, qua probat proprium esse Scripturæ habere istos duos sensus, eo quod Deus auctor Scripturæ, non solum voces, sed etiam res potest accommodare ad significandum : unde proprium est sacræ Scripturæ non solum habere sensum litteralem qui est communis aliis scientiis, cum sit sensus ortus ex significatione vocum, sed etiam habere sensum fundatum in ipsis rebus quas Deus assumit ad significandum, et hic est sensus mysticus, seu spiritualis ad differentiam litteralis, qui est sensus significationis vocum non autem rerum. Contra hoc autem, est quia etiam homines utuntur rebus ad significandum, et non solum vocibus, sicut mappæ in mensa significant prandium, et ramus ante portam, vinum; quomodo ergo dicitur proprium esse Scripturæ uti rebus ad significandum? Respondetur quod res aliquas designare ad aliquid significandum stat dupliciter. Uno modo generaliter sicut per modum similitudinis, vel parabolæ utimur aliquibus rebus ad circumloquendum, et non solum vocibus. Alio modo possunt res aliquæ designari specialiter ad significandum aliquid modo mystico, id est, per modum finis, vel medii in supernaturalibus, seu spiritualibus. Et hoc modo, solum pertinet determinare res ad significandum ad illum, ad quem pertinet ordinare ad

spiritualem vel supernaturalem finem, quia solum ipse potest tradere signa certa, et determinata erga talem finem, sicut patet, quod solus Deus, vel auctoritate ipsius possunt institui Sacramenta, quæ sunt signa gratiæ. Non est autem sic de vocibus quia voces quibus significamus res supernaturales non sunt aliæ quam usuales, et communes in tota republica, neque enim specialem linguam debebat Deus instituere ad communicationem rerum supernaturalium. Unde S. Thomas quodlib. vii, art. xvi, absolute docet, in nulla alia scientia præter istam inveniri posse sensum mysticum, seu spirituale, quia Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suæ providentiæ subiectum. Quia ergo homines non possunt res subjectas divinæ providentiæ in ordine ad finem talis providentiæ sic determinare, ut significant significatione certa, et determinata, ea quæ ordinata sunt ad talem finem, ideo non possunt sensum mysticum instituere.

XIV. Secundo, oportet in particulari declarare in quo consistat quilibet sensus. Litteralis est ille qui per voces, seu litteras Scripturæ intenditur, et significatur, sive proprie, sive metaphorice, seu parabolice, quia omnia ista fundantur in significatione litteræ; seu sensus mysticus, seu spiritualis est ille qui significatur non per voces immediate, sed per ipsas res significatas a vocibus secundum quod sic vel sic ordinantur a Deo. Et hæc est divisio magis generica, et communis. Postmodum sensus mysticus dividitur in tres species, sensus vero litteralis proprie non dividitur in species, quia omnia, sive proprie sive parabolice significantur fundantur in eadem significatione vocum, quæ potest sic vel sic applicari diversimode,



sed non propter hoc variat significationem, sicut nec impositionem vocum. Mysticeus vero fundat diversas significationes secundum quod res diverso modo ordinatur a Deo ad significandum, et ideo in diversas species, hoc est significationes partitur. Sed tamen in sensu litterali inveniuntur diversæ partes, seu modi significandi intra eandem impositionem, de quibus statim agemus.

XV. Igitur sensus mysticus, seu spiritualis dividitur in tres species, scilicet allegoricum, anagogicum, et moralem, qui etiam tropologicus dicitur. Distinguuntur autem secundum quod res aliquæ assumuntur ad significandum secundum diversam ordinationem ad finem spirituales. Et quidem ut dicit Apostolus Roman. x: *Finis legis est Christus*. Christus autem datus est nobis. Primo, in exemplum, secundo, in auctorem gratiæ, tertio, in consummatorem gloriæ. Ea ergo, quæ nobis significant id quod debemus agere ad imitationem Christi pertinent ad mores, id est, ad instructionem nostram, et exemplum, et sic est sensus moralis, seu tropologicus. Quæ vero in lege veteri per umbras, et figuras seu per modum Sacramentorum significabant gratiam, et statum evangelicum, in quo veritas per Jesum Christum facta est, constituunt sensum allegoricum juxta illud Apostoli ad Galat. iv, de Hierusalem, et monte Sinai: *Quæ, inquit, sunt per allegoriam dicta*. Ea vero, quæ assumuntur ad significandum statum gloriæ futurum per Christum faciunt sensum anagogicum, id est, sublimem, et superiorem. Unde versus :

Littera gesta docet, quod credas allegoria,  
Moralis quid agat, quo tendas anagogia.

Partes autem, seu modi significandi

in sensu litterali tres sunt, historia, et ætiologia, et analogia. Historia est illa, quæ simpliciter factum narrat; ætiologia est, quæ assignat causam alicujus dicti, ut cum Christus Dominus assignavit causam libelli repudii propter duritiam cordis Judæorum; analogia, quando ostenditur veritatem alicujus dicti non repugnare alteri, quod frequenter in novo Testamento, et epistolis Pauli invenitur, præsertim in epistola ad Romanos et ad Galatas.

XVI. Quod vero attinet ad sensum parabolicum, seu metaphoricum constat illum reduci ad litteralem, quia iste sensus fundatur in significatione vocum, licet translative, et metaphorice. Quidquid autem in ipsa vocum significatione fundatur ad sensum litteralem spectat; cum enim dicimus Deus ignis est, vicit leo de tribu Juda, brachium Domini cui revelatum est, etc. sensus immediatus, et proprius litteræ id est, a Spiritu Sancto intentus non est, brachium verum, leo verus, ignis verus, sed metaphoricus, seu similitudinarius, alioquin si litteraliter significaret verum ignem, sensus litteralis esset falsus, nunquam autem dicendum est quod litteralis sensus Scripturæ est falsus; ergo oportet, quod in istis parabolis, et metaphoris, sensus litteralis sit ipsa metaphora.

XVII. Quod attinet ad sensum accommodatum, ille proprie non est sensus expositivus, sed per allusionem unius rei ad aliam, ea quæ dicuntur de uno applicat alteri per aliquam similitudinem, quod fit juxta arbitrium dicentis non juxta sensum ab auctore Scripturæ positum, et intentum sive in vocibus sive in rebus. An vero scriptores canonici aliquando usi fuerint testimonio alterius Scripturæ in sensu tantum accommodatio? Aliqui affirmant, ut ex

Jansenio docet pater Vazquez hic disput. xiv, ut est illud vulgares quod Matth. ii citatur ex Osea propheta : *Ex Ægypto vocavi Filium meum*. Nos in hac re morari non possumus. Videatur magister Gonzalez hic disp. x, sect. iv, qui magistro Bagnez optime docet, non in sensu accommodatitio, sed in litterali, vel mystico illa testimonia adduci. Et mihi sic videtur, quia sensus accommodatitius non explicat, nec probat aliquid ex Scriptura, nec veritatem confirmat, sed solum facit allusionem unius rei ad aliam; scriptores autem canonici, quando afferunt aliquem locum ex alia Scriptura, id afferunt in confirmationem, seu probationem, aut manifestationem veritatis : ergo id afferunt in aliquo sensu probativo, qui utique non est sensus accommodatitius, hic enim omnino negari potest, utpote non intentus a Spiritu Sancto et sic non probat. Et locus ille Matth. ii nullo modo utitur sensu accommodatitio, expresse enim dicit : *Ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem: Ex Ægypto vocavi filium meum*; adimpletio autem prophetiæ non potest esse in sensu accommodatitio tantum.

XVIII. Objicies tantam multitudinem sensuum parere conclusionem, et æquivocationem, et præsertim, quia certum est eundem locum Scripturæ posse habere plures sensus litterales, ergo tunc erit æquivocatio in illo loco, nec poterit probari aliquid determinatum efficaciter ex illo, quia quilibet ad alium sensum trahere potest. Respondetur quod attinet ad sensum litteralem, et mysticum non parere æquivocationem, tum quia mysticus fundatur in litterali, et ad illum dicit habitudinem, et dependentiam, ubi autem unum est propter aliud non

est æquivocatio, sed ordo; tum quia mysticus non pertinet ad voces, sed ad res significatas, quæ ad aliud significandum destinantur; æquivocatio autem fundatur in voce, quando significat plura; si vero ipsæ res, significatæ etiam significant aliud non est æquivocatio sicut voces modo significant conceptus, qui sunt signa rerum, et aliquando significant aliquas res, quæ sunt signa aliarum v. g. fumus qui est signum ignis, vestigium quod est signum bovis, sine æquivocatione.

XIX. Ad id vero, quod dicitur eundem locum significare plura litteraliter, admittimus posse eundem locum plures litterales sensus habere, ut docet S. Augustinus xii confessionum, cap. iii et xxxi et aliis capitibus, et iii de doctrina christiana, cap. xxvii, Div. Thomas hic art. x et quodlib. vii, art. xvii et communiter expositores super hunc locum primum patris Bagnez, Gonzalez, Zumel, Molina, Vasquez, et alii. Cujus rei plura afferunt exempla. Nobis vero sufficit illud Psalm. ii: *Domine dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Quod de æterna nativitate Christi intelligitur a Paulo ad Hebræos primo, de resurrectione autem Christi intelligitur ab eodem Actorum xiii, et potest etiam intelligi de nativitate ex matre; certum est autem, cum Paulus cum in illis locis disputaret contra Judæos, non nisi in sensu litterali locum istum intelligeret, alioquin ejus probatio non esset efficax. Nec tamen sequitur æquivocatio, aut confusio ex ista pluralitate sensuum, tum quia sæpe isti sensus habent inter se aliquam similitudinem, seu ordinem; ubi autem est ordo non est æquivocatio, tum quia multiplicitas sensuum tunc facit æquivocationem, quando est occasio deceptio-



nis, est autem occasio deceptionis, quando in altero sensu potest esse falsitas: quando autem uterque sensus est verus, sicut necessario est hoc ipso, quod a Deo est dictus litteraliter, nulla est occasio decep-

tionis, neque æquivocationis, sed potius pertinet ad mysterium, et ad majestatem dicentis, quod possit unica oratione plures sensus amplecti, et significare.

## QUÆSTIO II.

# DE DEO, AN DEUS SIT.

## SUMMA TOTIUS QUÆSTIONIS.

Antequam D. Thomas de natura divina ejusque attributis disputare incipiat, præmittit in hac quæstione, id quod omnibus maxime necessarium est, scilicet cognoscere Deum esse, licet enim nulla scientia probet, sed præsupponat subjectum suum quoad an est, tamen quia fides tradit Deum esse, et ad theologiam cum sit sapientia pertinet reflectere supra sua principia defendendo, et explicando illa, ideo potest agere de Deo quoad an est explicando et defendendo, id quod circa istum articulum tradit fides, quæ tradit Deum esse non quomodocumque, sed ut auctor supernaturalis, et hoc non probat theologia, sed supponit, et explicat. De Deo vero, ut est auctor naturæ probat Deum esse non ex propriis, sed rationibus acceptis a metaphysica, quas tamen corrigit, et perficit theologia.

Igitur in hac quæstione duo intendit D. Thomas. Primum, declarare quomodo possit cognosci a nobis, quod Deus sit. Secundum, ipsas demonstrationes de existentia Dei tradit. Primum declarat articulo primo et secundo procedens inter duo extrema contraria, quidam enim ponunt ita esse notorium, et manifestum, quod Deus sit, quod non solum sit per se notum secundum se, sed etiam quoad nos, ita ut non solum per discursum, aut supposito discursu, sed etiam sine discursu sit manifestum Deum esse. Alii quod neque etiam per discursum possit certo cognosci Deum esse. D. Thomas autem media via incedit, et ostendit hanc veritatem Deum esse, secundum se, et ex vi sua fundare propositionem per se notam, non tamen esse per se notam, nobis ex vi sola terminorum, esse tamen demonstrabilem per discursum, non quidem a priori, quia non datur causa talis existentiae, sed Deus ipse est a se, sed a posteriori per effectus. Sic ergo articulo primo ostendit hanc veritatem Deus est, non esse per se notam nobis, sed secundum se. In articulo secundo ostendit esse demonstrabilem a posteriori. Denique, in articulo tertio, proponit ipsas demonstrationes. Littera autem, et rationes D. Thomæ explicandæ sunt disputatione sequenti.

### DISPUTATIO III.

#### DE DEO, AN SIT.

#### ARTICULUS PRIMUS.

*An sit per se notum, Deum esse vel demonstrabile.*

I. SUPPONIMUS ea, quæ in logica quæstione xxv tradidimus de propositione per se nota, et quomodo recte

dividatur in per se notam secundum se, et nobis. Quam tamen divisionem non admittit Molina hic art. i. §. Addamus deinde, ubi existimat non dari propositionem per se notam, quæ non sit etiam nota nobis, loquendo proprie de propositione prout est in mente, vel in voce, licet in ipsis rebus, quæ proprie non possunt dici propositio, nisi prout istis, vel illis terminis, seu conceptibus apprehenduntur, vel significantur, possit dici, quod alia propositio est per se nota secundum se, alia no-



bis, sed hoc est loqui improprie, sumendo rem pro ipsa propositione. Hæc fuit sententia Molinæ sequentis in hoc Scotum.

II. Cæterum nos loco citato, et iterum dicimus D. Thomam locutum fuisse in ista divisione de ipsa propositione objectiva, seu de ipsa veritate, quæ quidem fundatur in rebus, quæ propriissime dicitur propositio, sicut et veritas, non quidem formalis, seu significativa, sed objectiva, propositio enim formalis sunt ipsi conceptus, seu voces significantes enuntiative, propositio autem objectiva est ipsa veritas rerum, quæ est objectum talis enuntiationis, et hæc etiam vocatur propositio quatenus est immediatum objectum propositionis enuntiantis. Igitur D. Thomas loquitur de propositione per se nota objectiva, quia loquitur de ipsa connexionione prædicati et subjecti, in qua fundatur, quod propositio aliqua sit per se nota absolute loquendo, id est, carens medio probativo, quando videlicet prædicatum convenit immediate subjecto et per se, id est, sine aliquo medio et talis connexio prædicati, et subjecti proprie sumitur ex ipso objecto, et fundatur in ipso. Sed quia veritas ipsa objectiva non applicatur, et manifestatur nobis, nisi median- tibus aliquibus terminis, seu conceptibus quibus propositio formalis constat, ideo necesse fuit dividere propositionem ex parte veritatis objecti, seu connexionionis prædicati, et subjecti in per se notam secundum se, et in nobis, quasi in veritatem per se notam ex parte sui tantum, vel etiam ex parte applicationis ad nos; requiritur enim, quod ipsa applicatio talibus terminis fiat, et manifestetur, quod sint termini omnibus noti, et non indigeamus discursu ad cognoscendum significatum eorum quid sit, si enim non sit ita notum id quod significat aliquis ter-

minus, non poterit veritas constans ex illo esse immediate per se nota, sed prævio aliquo discursu manifestante terminos. Proprie ergo potest inveniri in propositione objectiva veritas per se nota, id est, de se medio probativo carens, et tamen non significari terminis omnino per se notis, et ita non erit per se notum nobis, seu in applicatione ad nos.

III. Nec refert, quod propositio non conveniat rebus, ut materialiter sunt in se, sed prout significantur in apprehensione, dicimus enim, quod propositio objectiva convenit rebus non solum, ut sunt actu apprehensæ, sed ut sunt apprehensibiles, sic enim constituunt objectum per modum veritatis complexæ ad quam terminari potest enuntiatio. Etsi manifestetur per terminos per se, et immediate omnibus notos, illa veritas erit per se nota etiam nobis, sin minus non erit nobis per se nota, licet dicatur per se nota secundum se, quia habet sufficiens fundamentum in ipsa immediata connexionione prædicati, et subjecti, ut reddatur nobis per se nota, dummodo terminis convenientibus significetur.

IV. Hic suppositis dico primo: Deum esse, est per se notum secundum se, non autem nobis, et hujus rei optimam rationem affert D. Thomas. Primam partem conclusionis negant, qui non admittunt distinctionem præfatam propositionis per se notæ nobis, et secundum se, ut Molina, et Scotus. Secundam vero partem negat p. Vazquez hic disp. xix, cap. v, qui rejicit rationem D. Thomæ et dicit hactenus non esse satis probatam sententiam, quæ docet hanc propositionem Deus est, non esse per se notam nobis. Sed tamen conclusio probatur, quoad primam partem. Quia postquam cognoscimus a posteriori de natura divina quid sit, etiam cognoscimus,

quod existentia est prædicatum essentiale Dei, in hoc enim distinguitur ab ente creato, quod existentia non est essentialis creaturæ, est autem essentialis Deo, est enim Deus ens a se, et actus purus, et consequenter ex vi essentialis rationis suæ existens. Ergo oportet, quod hoc prædicatum existentiae essentialiter, et immediate conveniat Deo, et consequenter non per aliquod medium illi conveniet, sed per se immediate, seu per se primo, quia convenit essentialiter in quantum est ens divinum, et in eo in quo primo, et per se differt ab ente creato.

V. Dices : Cur non dicetur, quod existentia est propria passio Dei, et quasi attributum præsupponens essentiam, aut tamquam modus ejus, non ut prædicatum essentiale, et sic se habebit tamquam unum ex attributis divinis, in quibus unum per aliud demonstratur, ipsa autem natura divina solum radicaliter erit existens secundum se. Respondetur hoc esse omnino impossibile, quia non potest concipi natura divina in illo conceptu, in quo primo distinguitur ab ente creato, nisi concipiatur, ut actus purus non solum radicaliter, sed etiam formaliter, quia repugnat concipi actum purum, ut in potentia existentem, et non in actu, eo quod excludit omnem potentialitatem, et explicat omnem actualitatem usque ad ultimam, si quidem est infinita actualitas, hoc ipso quod est actus purus. Ergo cum existentia importet actualitatem entis secundum ultimum actum; repugnat, quod in conceptu actus puri involvatur existentia solum in potentia. Si autem in illo primo, et magis in radicali conceptu actus puri, et entis increati actu est existentia, et non in potentia, ergo existentia ingreditur primum conceptum essentialem, et non solum attributalem Dei; de ratione

autem essentiali actus puri est ita esse in actu, quod non possit magis esse in actu, cum sit summus actus. Secus est de aliis attributis, quæ solum explicant perfectiones particulares, non autem ipsam actualitatem entis, sicut existentia, ista enim concipi possunt, ut condistincta inter se, et quod unum se habeat, ut radix, seu ratio alterius, sicut immutabilitas est radix æternitatis, intellectualitas voluntatis, eo quod concipiuntur tamquam particulares perfectiones, quarum una non constituitur per aliam, sed potest se habere, ut radix alterius, et tamen in conceptu actus puri omnes istæ perfectiones non radicaliter, sed actualiter includuntur, licet non semper explicentur eo quod actus purus complectitur omnem perfectionem, quia infinitus est, et includit illas in actu, quia non nisi actus est; unde non potest superaddi aliquid actui puro, quo amplius perficiatur, quia se ipso, et ex vi sui essentialis conceptus summa perfectio est.

VI. Secunda pars conclusionis de ratione D. Thomæ manifeste constabit, tum explicando rationem D. Thomæ, tum impugnando rationem allatam a patre Vazquez, tum solvendo difficultatem ejus. Ratio ergo D. Thomæ est quia in hac propositione Deus est, assumitur terminus non communiter omnibus notis, sed ad cujus notitiam pervenitur post longum discursum. Ergo non potest illa propositio esse per se nota quoad nos. Antecedens est certum, quia nomine Dei non solum intelligimus nobilissimum ens in linea creata, id est, nobilissimam creaturam, sed ens nobilissimum extra omnem ordinem creaturarum, et hoc ens nobilissimum, et summum in altero ordine, non est per se notum dari, et sine discursu, unde et multi illud negaverunt: *Dixit enim insi-*



*piens in corde suo: Non est Deus.* Ergo solum, id est notum sapientibus, id est, discurrentibus, non sapiens enim, seu insapiens negavit illud, requiritur ergo discursus. Quod enim in causis, non detur processus in infinitum, vel circulus in causando, non est ita per se notum ante omnem discursum, sicut illud principium: Omne totum est majus sua parte, ubi totum, et pars sunt res sensu notissimæ, et in illa: Quolibet est, vel non est, assumuntur termini notissimi sensui, et intellectui scilicet ens, et non ens, et ita tales propositiones ex talibus terminis constantes quoad nos sunt per se notæ. At vero ille terminus Deus, quatenus significat ens supra omnem ordinem creaturarum non constat nobis per sensum, neque ex vi primæ conceptionis intellectus, qui solum concipit nunc objectum proportionatum sibi, quod est ens creatum, et pro illo primo statu valde confuse, et in communi, non autem ita nobile sicut Deus. Quare non potest ex sola explicatione terminorum ante omnem discursum facta, et ex sola significatione illius nominis videri quomodo illi essentialiter, et immediate conveniat tale prædicatum. Consequentia vero probatur, quia illa propositio non potest esse per se nota quoad nos, de qua possumus habere aliquam dubitationem, vel defectum notitiæ, quæ indigeat tolli per discursum, et probari per aliquod medium, sed quamdiu terminus aliquis non est notus per sensum, neque per primas conceptiones intellectus, nescimus quid sit, quousque per discursum id attingamus, ergo semper possumus dubitare an illi tale prædicatum conveniat ex sola inspectione terminorum. Ergo illa propositio non potest nobis esse per se nota independenter ab omni discursu tollente dubitationem, et ignorantiam terminorum.

Potest ergo latere an illud prædicatum conveniat illi subjecto, ignorantiam enim subjecti facit ignorare convenientiam prædicati erga tale subjectum, ignorato enim quid sit subjectum consequenter ignoratur quam proportionem habeat ad tale prædicatum. Quare tales propositiones solum sunt per se notæ sapientibus, id est, supposita sapientia, seu discursu, non autem absolute sunt per se nota ex sola explicatione terminorum ante omnem discursum, sicut quod incorporalia non sunt in loco, vel Angelus est intellectivus.

VII. Secundo, probatur ex destructione rationis, qua p. Vazquez putat posse demonstrari, quod non est per se notum Deum esse, ommissa ratione D. Thomæ, quia aut cognoscimus Deum per conceptum absolutum sine ordine ad creaturas, vel per connotationem, et ordinem ad illas. Primo modo nec probabiliter, nec certo possumus cognoscere, quod Deus sit, quia talem conceptum de Deo non habemus in hac vita. Secundo modo non possumus cognoscere Deum nisi per discursum, scilicet ex creaturis assurgendo ad ipsum, et sub conceptu quodam connotativo, ut sub conceptu domini, vel principis, et hujusmodi, ergo non per se est notum nobis, sed ex discursu, et per alia: quod autem per aliud innotescit, non est per se notum nobis. Cæterum hæc ratio non habet aliam vim, quam ratio D. Thomæ nec aliud probat, quam id quod ejus ratio supponit. Nam Div. Thomas supponit, quod in hac propositione Deus est, ille terminus Deus, non est immediate, et in se notus, sed mediante discursu, qui utique discursus ex effectibus deducitur, per quos devenimus in Deum, et ad instar quorum Deum cognoscimus. Hoc nemo ignorat, nec Div. Thomas ignoravit cum in articulo tertio demons-

tret ex effectibus Deum esse : et tamen in hoc solo probando consumitur ratio p. Vazquez, sed vis probationis ad id præcise reducitur, quod quodcumque indiget discursu, et probatione ad cognoscendum aliquem terminum alicujus propositionis impossibile est, quod talis propositio sit per se, et immediate nota ex vi illorum terminorum, quantumcumque prædicatum in re illi conveniat immediate, et essentialiter. Et in hoc debet ponderare tota vis probationis, et hoc facit ratio D. Thomæ, quia quando ignoratur subjectum alicujus propositionis, ita quod non potest manifestari, nisi per discursum, impossibile est, quod ante omnem discursum ex immediata inspectione terminorum cognoscatur ei convenire tale prædicatum, sive discursus iste formetur ex effectibus, sive non, sive terminus ille connotative, solum cognoscatur, et in confuso, sive non quodcumque enim id fiat, si non potest nisi per discursum constare nobis quid sit illud subjectum, hoc ipso non potest sine discursu, et per solam inspectionem terminorum constare quomodo tale prædicatum conveniat essentialiter tali subjecto, et quam proportionem habeat erga illud. Et sic constat de efficacia rationis D. Thomæ ad quam nisi reducatur ratio Vazquez manet inefficax.

VIII. Et ex hoc solvitur objectio Vazquez contra illam, quia bone stat aliquid esse per se notum, licet non concipiatur quidditas ejus, ut patet in illo principio communissimo: Quodlibet est, vel non est, in quo continetur angelum esse vel non esse, Deum esse vel non esse utrumque enim est per se notum; attamen non habemus conceptum quidditativum Angeli, vel Dei. Confirmatur, quia nec nos formamus conceptum quidditativum entis ut sic,

nec de spiritualibus formatur conceptus quidditativus etiam apud sapientes, et tamen apud omnes est per se notum de ente quod est, vel non est, et de spiritualibus est per se notum apud sapientes, quod non sunt in loco. Ergo ad propositionem per se notam non requiritur conceptus quidditativus subjecti.

IX. Respondetur, quod propositiones per se notæ sunt in duplici differentia. Aliæ quæ constant determinato subjecto, et prædicato, aliæ quæ constant prædicato distincto, ut esse, vel non esse, et tunc considerandum est an illud disjunctum, quod per modum prædicati ponitur, sit ita commune, quod omnibus sit per se notum, quia constat terminis communissimis, sicut sunt esse, et non esse, et ad tales propositiones non requiritur, quod concipiatur quidditas subjecti determinati, sed eo modo quo requiritur ad verificandum tale disjunctum; verificatur autem sive cognoscatur quidditas subjecti secundum rationem particularem, sive secundum rationem communem, eodem enim modo est capax illius communissimi disjuncti, scilicet esse, vel non esse Deus, vel Angelus, vel lapis, vel ens, vel nihil, de quocumque enim verum est dicere, quod est, vel non est. Si vero prædicatum primo modo se habeat, scilicet quod sit determinatum, et determinato modo conveniat subjecto, vel si sit disjunctum tale, quod non nisi determinato subjecto conveniat, tunc si quidditas subjecti non cognoscitur saltem secundum eam rationem, qua proportionatur tali prædicato, non potest propositio illa esse per se nota quousque ratio ipsa, et proportio talis subjecti ad illud prædicatum cognoscatur, et si hoc fit per discursum, non potest propositio illa esse per se nota, nisi discurrenti, vel sapienti, non autem absolute omnibus.



X. Ad confirmationem respondetur non requiri, quod de spiritualibus formetur proprius, et immediatus conceptus, et quidditativus, sed sufficit, quod intelligatur quid nomine spiritualium significetur, seu quid res spiritualis sit, sive conceptus, qui de illa formatur sit proprius illius, sive appropriatus, et cum connotatione ad aliud, vel ad instar alterius formatus, ad quod tamen non pervenitur nisi per discursum, et ideo dicuntur illæ propositiones per se notæ sapientibus, seu discurrentibus. De ente vero in communi facilius formatur conceptus quidditativus, quia quidditas illa est valde confusa, et communis.

XI. Dico secundo: Non repugnat dari propositionem per se notam quoad nos de Deo, ut contento in aliqua ratione communi, et confusa. Sic D. Thomas in hoc articulo rad i et iii. Ratio est, quia homo naturaliter desiderat beatitudinem in communi, bonum in communi, et similia, in quibus continetur Deus, qui est ipsa beatitudo, et ipsa veritas, et ita qui amat beatitudinem, sub illa amat id quod beatitudo est, licet errare possit in designando, et cognoscendo illam rem, et illud particulare, in quotalis beatitudo invenitur, ergo sub conceptu beatitudinis, aut veritatis in Deum tendit, et Deum cognoscit saltem in confuso, et in communi. Sed ante omnem discursum cognoscit homo beatitudinem, seu bonum in communi, quod appetit, ergo etiam ante omnem discursum tendit in Deum, non in particulari, et discernendo ipsum ab aliis, sed sub communi, et confuso conceptu beatitudinis, seu boni, quod naturaliter notum est nobis. Sed hoc proprie non est cognoscere quod Deus existit sub conceptu proprio Dei, de quo solum est difficultas præsens, sed solum sub conceptu communi, et sic illa propositio Deus

est, secundum particularem conceptum, ut distinguitur a conceptu communi, et a conceptibus creaturarum non est per se nota nobis.

#### SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XII. Primo, arguitur argumento Molinæ contra id quod præsupponimus de distinctione propositionis per se notæ quoad se, et quoad nos. Nam in rebus non inveniuntur propositiones, nisi quatenus apprehenduntur, et subsunt terminis ab intellectu perceptibilibus. Si ergo ipsa objecta subsunt terminis ignotis, et confusis, neque possunt fundare propositionem per se notam secundum se, neque quoad nos, nisi propositio sumatur valde improprie pro ipsa re ut est in se, non ut subest apprehensioni intellectus. Si vero subsunt terminis habilibus, et ipsi intellectui notis, hoc ipso propositio erit per se nota nobis, et non solum secundum se, sed quoad nos, loquendo proprie de propositione. Confirmatur, quia quando formatur hæc propositio: Deus est, vel intellectus videt terminos, quibus talis propositio constat, et dirigitur in illos, vel in alios. Si in alios, non est circa propositionem de qua loquimur, mutatis enim terminis, seu conceptibus, mutatur propositio. Si in illos, ergo illi sunt noti nobis, et sic illa propositio non solum erit per se nota secundum se, sed etiam quoad nos. Confirmatur secundo, quia ratio D. Thomæ aut nihil probat, aut nimis. Nam ex una parte sequitur ex ipsa, quod omnis propositio, in qua prædicatur de Deo aliquod attributum sit per se nota secundum se, si quidem omnia attributa essentialiter conveniunt Deo, et sunt idem cum ipso, cum tamen videamus unum demonstrari per aliud; atque adeo non sunt per se

nota, sicut cum demonstratur æternitas per immutabilitatem. Ex alia vero parte, neque etiam sapientibus videtur esse per se notum Deum esse, quia nulli sapientes habent conceptum quidditativum, et proprium de Deo: qui vero per fidem Deum attingunt non immediate cognoscunt Deum esse, sed per medium auctoritatis, et testimonii licet sine discursu.

XIII. Respondetur quod in rebus non invenitur propositio formaliter, seu significative; hæc enim pertinet ad conceptus, et voces; invenitur tamen objective, et fundamentaliter, quod sufficit ut dicatur propositio per se nota objective, sicut explicatum est. Et ad id quod dicitur non esse per se nota objecta, si subsunt terminis confusis, seu ignotis, distinguo; si objecta sic representata sub illis terminis habeant inter se immediatam, et essentialem connexionem, nego; sic enim secundum se, et objective fundant esse per se nota, licet quamdiu terminis illis insufficientibus subsunt, nobis non innotescant. Si autem talem connexionem non habeant, concedo, quod non sunt per se nota. Imo in hoc fundatur doctrina D. Thomæ quod potest aliquando contingere propositiones aliquas objective sumptas habere immediatam connexionem, et sic immediate esse cognoscibiles, et tamen prout significantur aliquibus terminis non notificari per se omnibus, sed solum scientibus illos terminos, id est, sapientibus. Nec D. Thomas improprie sumit propositionem, accipiendo illam objective, nam re vera objectum propositionis complexum, etiam nominari solet propositio, seu veritas objectiva.

XIV. Ad primam confirmationem respondetur quod qui format illam propositionem, videt illos terminos, sed non penetrat illud, quod signi-

ficant sine discursu, sed solum confuse intelligit illos. Ad secundam confirmationem negatur antecedens. Ad primam partem probationis respondetur non esse inconveniens, quod omnis propositio, in qua prædicantur attributa de Deo, sit per se nota secundum se, licet ex imperfectione nostri intellectus non formantis adæquatum conceptum Dei, sed plures inadæquatos, possit ex uno transire ad demonstrandum aliud, sicut etiam ipsa existentia Dei demonstratur a nobis quamdiu non est per se nota nobis illa propositio, licet non demonstretur a priori, sed per effectus, quia non est aliud attributum prius ipsa existentia, etiam nostro modo concipiendi. Ad aliam vero partem probationis dicimus, quod sapientes non formant conceptum Dei quidditativum, ut est in se immediate, sed quidditativum connotative, et mediate, ut ex creaturis elici potest per connotationem, et effectus, et hoc sufficit ut tali quidditate sic cognita inferatur immediate illi convenire existentiam, seu essentialiter.

XV. Secundo, arguitur quia in nullo homine est ignorantia invincibilis de existentia Dei, ut communiter tenent auctores, et videri potest p. Granados hic disp. I, sect. III; magister Gonzalez, disp. XI, concl. III; magister Torre 2-2, q. cxxiv, art. II, disp. III, licet oppositum senserit Molina supra citatus. Et hoc constat, quia quicumque qui non cognoscunt Deum, reprehenduntur a Scriptura, Sapientiæ XIII, et Rom. I. Dicitur etiam Job xxvi: *Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul*: et Jo. I: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem*, et similiter constat, quod omnes homines tenentur se convertere in Deum, et ipsum colere, et peccant colendo falsos deos; ergo oportet, quod naturaliter cognoscant dari verum



Deum, alias quomodo peccarent non colendo ipsum. Et hinc confirmatur, quia in practicis est principium per se notum, Deus est colendus, et contra lumen naturæ idola sunt colenda; ergo oportet, quod sit per se notum Deum esse: patet consequentia, quia illud principium per se notum, Deus est colendus, non loquitur de Deo possibili, aut imaginabili, sed de Deo existente, nec sub conditione procedit, si datur Deus debet coli, sed absolute, Deus est colendus; ergo supponitur dari Deum, sed non supponitur ut cognitus per demonstrationem, quia illud principium practicum est per se notum; ergo antevertit omnem demonstrationem; ergo a fortiori id quod supponitur in tali principio, scilicet Deum esse antevertit omnem discursum, et est per se notum.

XVI. Confirmatur secundo, quia perveniens ad usum rationis tenetur pro primo instanti converti ad Deum, pro primo autem instanti, sive initiativo, sive terminativo discursus, non cognoscitur Deus per demonstrationem, cum vix post multum tempus id assequantur philosophi; ergo dicendum est, quod hæc notitia est naturaliter habita, et non per discursum, alias non solum in primo instanti, sed nec post multum, et longum tempus homines tenerentur ex vi luminis naturalis, et remota fide Deum colere, imo et pauci, quia pauci sunt qui has demonstrationes cognoscant de Deo in particulari, inconveniens est autem dicere, quod tam pauci homines, et post tam longum tempus teneantur verum Deum cognoscere, et amare. Idem argumentum fit desiderio naturali videnti Deum, et assequendi beatitudinem, de cognitione peccati, quod intelligitur esse contra aliquam summam regulam, et ultimum finem, hæc autem omnia naturali lumine cognoscuntur, alias ante illam

demonstrationem non peccaret, qui non amaret Deum, et offenderet ipsum.

XVII. Respondetur admittendo, quod non datur ignorantia invincibilis de Deo, negamus tamen eam ignorantiam tolli per lumen principiorum sine discursu, sed per discursum licet facilem, et pervium omnibus saltem quoad rationem communem alicujus primi principii omnium rerum, nam Scriptura dicit: *Esse enexcusabiles, qui ignorant Deum, eo quod invisibilia ejus per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*, ad Rom. 1, ergo per discursum ex effectibus deductum. Et Sapientiæ XIII, dicitur: *A magnitudine speciei, et creaturæ poterit cognoscibiliter creator horum videri*. Et infra: *Si enim tantum potuerunt scire, ut possent æstimare sæculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt?* Itaque per discursum a creatura, et ab effectibus potest cognosci Deus, sed ita facile ut multo melius quam ipsum sæculum, et opera ejus, non autem ex nuda terminorum explicatione id cognoscendo sicut prima principia. Ad hoc autem ut non habeat quis ignorantiam invincibilem de hac veritate, sufficit quod per aliquem discursum facilem ex admirabili ordine, et gubernatione totius universi deductum possit cognosci Deus sicut etiam non datur ignorantia invincibilis de præceptis decalogi, sicut de adulterio, homicidio, etc. Et tamen præcepta decalogi sunt conclusiones deductæ ex communissimis principiis naturalibus, ut docet Div. Thomas 1-2, q. c, artic. 1 et III, licet inter leges promulgatas, seu editas, præcepta decalogi sint sicut prima principia respectu aliarum legum positivarum, ut docet 2-2, quæst. CXXII, art. 1, de quo ibi videri potest Cajetanus. Ad hoc enim ut nullus sit excusabilis, et consequenter non

detur ignorantia invincibilis, sufficit quod in promptu, et facile aliquid sciri possit per discursum, nec requiritur quod sit per se notum ante omnem discursum.

XVIII. Ad primam confirmationem respondetur, quod in practicis est principium per se notum Deum esse colendum, sed tamen non repugnat quod principia practica supponant aliquid speculative notum per discursum, non enim quidquid est per se notum practice oportet, quod sit per se notum speculative, quia practicum oritur ex speculativo, intellectus enim speculativus extensione fit practicus; et ita post speculationem, etiam per discursum factam, possunt oriri principia practica, quæ non tam attendunt ad veritatem rei, quam ad convenientiam ad finem. Unde non sequitur, quod si est principium practicum Deus est colendus, præsupponatur ly Deus cognitus ante omnem discursum, tam practicum, quam speculativum, sed sufficit quod ante omnem discursum practicum, sed post aliquem speculativum; præsertim si intelligatur illud præceptum de Deo in particulari, et distincte cognito, sic enim illa propositio Deus est colendus, non est primum principium, sed est conclusio deducta ex primis principiis, pertinet enim ad primum præceptum decalogi, præcepta autem decalogi sunt primæ conclusiones, seu immediate deductæ ex principiis communissimis, ut ex D. Thoma 1-2, quæst. c, art. 1 et III, supra retulimus, et ita facillimo negotio per discursum deducitur.

XIX. Ad secundam confirmationem respondetur quod in primo instanti tenetur homo converti ad Deum, non ut cognitum in particulari, et distincte, sed confuse, et in alio, scilicet sub ratione beatitudinis, vel finis ultimi honesti. Nam in primo instanti, quo pervenitur

ad usum rationis, solum proponitur illud commune principium: Bonum est faciendum, honeste, et secundum rationem est vivendum, hoc enim est pervenire ad usum rationis, id est, ad notitiam eorum, quæ ad bonum, et ad convenientiam rationis conducunt. Quod si in illo primo instanti tanta sit illuminatio a Deo, quod etiam ipsum in particulari, et distincte aliquis intelligat, ut communiter contingit in his, qui nutriuntur in fide catholica, tunc multo melius poterit converti ad Deum in particulari, sed nos loquimur absolute, et pro omni casu, et secundum id quod sufficit ad verificandum, quod in illo instanti tenetur quis converti ad Deum. Ad id quod dicitur de desiderio naturali erga Deum, et beatitudinem, et de cognitione peccati solum probat naturaliter nos tendere in Deum sub ratione beatitudinis, et finis ultimi, non autem quod in particulari, et distincte sumptus sit per se notum, quod existat, sed tendit desiderium in ipsum ut notum per discursum. Et ad cognoscendum peccatum, sufficit cognoscere, quod sit contra regulam rationis, et contra ea, quæ nobis proponit lumen naturale, non tamen sequitur, quod distincte et in particulari cognoscatur Deum esse ante omnem discursum.

## ARTICULUS II.

*Explicantur rationes, quibus D. Thomas probat Deum esse.*

I. Quinque rationes principales elegit D. Thomas in hoc articulo tertio ad probandum Deum esse, ex quibus, ut advertit Cajetanus in præsententi directe probat quinque conditiones, seu attribua divinitatis, quæ non possunt inveniri nisi in ente increato, et sic illis probatis, remanet probatum dari aliquod ens increa-



tum. Prima ratio probat dari ali-  
quod ens immobile, et ab omni mu-  
tatione liberum, sicque procedit ex  
motu, qui est effectus magis sensi-  
bilis apud nos, nam et ipsum facere  
et fieri, causare et causari, non  
nisi per modum nobis sensibilibus  
innotescit. Secunda ratio probat  
Deum esse primam causam efficien-  
tem. Tertia, esse ens necessarium,  
et a se. Quarta, dari primum, et ma-  
ximum ens. Quinta, dari primum  
gubernatorem omnium. Et his no-  
tis quinque conditionibus pendent  
omnia alia attributa, quæ in hoc  
opere de Deo demonstrantur. Ex im-  
mobilitate enim constat attributum  
immutabilitatis, unde deducitur im-  
mensitas, æternitas, etc. Ex ratione  
primi efficientis sumitur omnipo-  
tentia circa creaturas. Ex eo quod  
sit ens a se, et necessarium, sumi-  
tur omnis perfectio, bonitas, imma-  
terialitas, actus purus, etc. Ex eo  
quod sit maximum, et primum ens,  
sumitur ejus simplicitas, et eminencia,  
quod non sit corpus, quod non  
sit in prædicamento, quod sit suum  
esse, infinitus, unus, etc. Ex eo de-  
nique quod sit primum gubernans,  
sumitur ratio sapientiæ, et volun-  
tatis, providentiæ, idearum, etc. at-  
que adeo in his quinque viis inclu-  
sit D. Thomas omnia, quæ ad ma-  
nifestanda attributa Dei possunt con-  
ducere.

## PRIMA RATIO.

II. Intendit hæc ratio excludere a  
Deo omnem motum et mutationem,  
quod est excludere rationem entis  
creati, si quidem omne, quod crea-  
tum est, debet esse mutabile, saltem  
transeundo de non esse ad esse. Sup-  
ponit autem hæc ratio unum certum,  
et omnibus per se notum, scilicet  
multas res de novo moveri, seu mu-  
tari, id enim sensibus experimur.

Super hoc fundantur duæ proposi-  
tiones, quasi præmissæ, ex quibus  
infertur dari unum ens omnino im-  
mobile, quod est divinum, et exce-  
dens omnem ordinem creatum. Pri-  
ma propositio est philosophica. Omne  
quod movetur, ab alio movetur.  
Secunda: In moventibus non potest  
dari processus in infinitum. Ex his  
infertur tertia, ergo sistendum est  
in aliquo movente, quod a nullo  
moveatur in quocumque genere mo-  
tus, et sic est omnino immobile,  
ergo increatum, sed non factum,  
quia omne creatum mutabile est,  
saltem de non esse ad esse, et e con-  
tra.

III. Prima propositio fundatur in  
natura motus, quia quod movetur  
passive, est in potentia ad id quod  
movetur. Quod autem movet active  
est in actu, si quidem movere, est  
reducere aliquid de potentia in ac-  
tum, id est, perducere aliquid  
ut actu habeat id ad quod est  
in potentia, nihil autem reduci-  
tur in actum per id, quod est in po-  
tentia, sed per id, quod est in actu,  
potentialitas enim non habet vim  
reducendi, sed recipiendi. Movens  
ergo debet esse in actu, mobile in  
potentia. Est autem impossibile,  
quod aliquid respectu ejusdem sit  
simul in actu et potentia, movens  
et mobile, quia actus, et potentia  
contradictorias condiciones impor-  
tant, quod enim est in potentia ad  
aliquid non habet illud, quod vero  
est in actu habet illud, vel aliquid  
illo eminentius, ratione cujus non  
est amplius in potentia, sed in actu.  
Ergo idem non potest esse simul in  
potentia, et actu respectu ejusdem,  
ergo neque simul movere se ipsum,  
et moveri potest, ergo si movetur,  
ab alio movetur, nam quod move-  
tur passive debet respicere, et de-  
pendere a movente active: ergo si  
non movetur a se ipso, restat, quod  
ab alio. Et licet una pars in eodem

mobili possit moveri ab alia, sicut in viventibus, in quibus etiam salvatur, quod id quod movetur, ab alio movetur, id est, una pars ab alia, tamen deveniendo ad primam partem motam, cum non possit ab alia parte moveri, oportet quod ab alio extra se moveatur. Unde tandem verificari debet, quod omne quod movetur ab alio extra se movetur.

IV. Secunda propositio fundatur in natura causarum, quia in causis daretur processus in infinitum, nunquam inciperet de novo aliquis effectus, seu mutatio, cum tamen videamus multa fieri de novo in rerum natura. Sequela patet, quia ut aliquid incipiat de novo oportet, quod nunc non sit, et antea non fuerit, vel nunc non sit, et immediate post sit, sed infinitæ causationes, quarum una movet aliam, et facit novum motum in causa mota, non possunt de novo fieri, quia infinitum est impetransibile, et nulla motio determinata potest modo incipere de novo, quia ante illam dabitur alia, et infinitæ priores, sine quibus omnibus ista non potest incipere de novo. Si autem nulla determinate incipit de novo movere, ergo neque ista mea operatio de novo incipiet fieri, quia dependet a motione, a qua movetur, et si nulla motio determinata est assignabilis impossibile est, quod nunc incipiat, qui ante quamlibet sunt aliæ infinitæ priores. Ergo neque motus iste meus de novo incipiet, quia ab inceptio motionis, dependet inceptio motus. Oportet ergo quod in causis moventibus, et motis, non detur processus in infinitum.

V. Quod vero ex his duabus propositionibus recte inferatur dari unum primum movens, quod sit immobile simpliciter, et absolute, patet; quia si non sistimus in aliquo movente immobili, aut est quia da-

tur processus in infinitum in causis moventibus, saltem in diverso genere motus, aut quia datur circulus in causis moventibus, ita ut ad invicem se moveant, et moveantur, aut tandem sistitur in aliquo totaliter immobili, quod a nullo moveatur. Hoc tertium est, quod intendimus. Primum vero jam impugnatum est, et ostensum, quod oportet sistere in aliquo movente, quod amplius non moveatur. Et quod oporteat devenire ad aliquod movens quod simpliciter, et in omni genere motus sit immobile, et non solum in aliquo genere motus statim dicemus, et plura diximus VIII physicor. q. xxiv. Secundum vero manifeste est falsum, quia implicat circulus in causis moventibus, et motis in eodem genere motus v. g. in genere causæ efficientis, idem enim sequitur inconveniens, quia scilicet idem simul erit in actu, et potentia respectu ejusdem; movet enim active in quantum est in actu, et movetur in quantum est in potentia. Si ergo datur circulus in genere moventium effective v. g. si movens rursus movetur a suo mobili, ut efficiat motum, consequenter supponit suum mobile jam operari, et moveri. Ergo si in ipso moveri dependet a priori movente simul erit in actu, et potentia respectu ejusdem, in actu in quantum movens, et in potentia, in quantum mobile, et dependens ab illo ut moveat. Quod si dicatur non dari circulum in eodem genere causæ, sed in diverso, admittimus hoc non esse inconveniens, sed tamen si in uno genere, scilicet in genere causæ effectivæ non datur circulus in causis, neque processus in infinitum, ergo sistitur in aliquo, quod in genere effectivo non est ab alio; quod autem in genere efficienti non ab alio simpliciter est increatum, et habet esse a se, quod



est esse divinum, ut statim magis dicetur.

VI. Circa istas tres propositiones, difficultates aliquæ sunt, et præsertim circa primam, a qua multi dissentiunt, non obstante, quod est expressa philosophi VII physicorum c. I et VIII, physicorum in multis locis, putant enim non omnino esse certum, quod omne quod movetur ab alio moveatur, præsertim ab alio supposito distincto, sed quod idem potest seipsum movere saltem secundum diversas rationes, sicut secundum diversas partes, ita ut secundum unam rationem sit in actu, secundum aliam in potentia, secundum unam moveat, et secundum aliam moveatur: vel saltem, quod non requiritur, quod sit in actu, et potentia formaliter respectu ejusdem, sed sufficit, quod virtualiter sit in actu, et formaliter in potentia. Ad hoc enim reducit p. Suarez disp. XXIX metaph. sect. I, num. VII totam infirmitatem illius axiomatis. Illud inquit, principium: Omne quod movetur, ab alio movetur, non est, adhuc satis demonstratum in omni genere motus, vel actionis; nam multa sunt, quæ per actum virtualem videntur sese movere, et reducere ad actum formalem, ut in appetitu, seu voluntate videre licet, et in aqua reducere se ad pristinam frigiditatem, et ita dici potest, quod non est universaliter verum, quod omne quod movetur, ab alio distincto a se moveatur.

VII. Cæterum ad istas objectiones late respondimus VII physicor. quæst. XXII, artic. I, et quæst. XXIV, art. III et lib. I, de generat. quæst. V, artic. I. In summa dicimus dupliciter explicari illud axioma. Primo: Omne quod movetur, ab alio movetur, id est, ab alio debet accipere motum, ut moveatur etiam si se moveat, non enim movere potest nisi moveatur ab alio, et ita nun-

quam se ipsum directe, et per se primo movet, sed in vi alicujus motus ab alio derivati. Secundo: Omne quod movetur, ab alio movetur saltem mediate, quia scilicet accipere debet ab alio virtutem, qua moveatur, et moveat se, casu dato, quod se moveat.

VIII. Prima explicatio est legitima, et propria proceditque de omni, eo quod movetur in operando, ita quod operari non potest, nisi ut motum, sive concomitanter moveatur, et adjuvetur, sive antecedenter, et id quod sic operatur, non potest moveri a se ipso, quia ut operetur circa seipsum, indiget motu, et hunc iterum non potest habere operando illum, quia non potest operari, ut supponimus, nisi mediante motu, atque adeo debet semper supponi aliquis motus per actionem aliquam factus; et sic si ad ipsum agere, talis res indiget motu, oportet quod talis motus sit ab alia actione, non procedente a se ipso, quia ut procedat a se, indiget motu, et consequenter debet esse ab alio, ne in eodem sit processus in infinitum in actionibus, et motibus. Si autem datur aliquod agens, cujus virtus movet, et operatur, non ut mota, consequenter movet, et operatur non procedendo de potentia ad actum, et sine mutatione sui operatur. Virtus autem cum non transit de potentia ad actum, neque indiget mutari ut operetur, semper est in actu movens, si quidem non transit de potentia ad actum, quando movet: si enim transit, hoc ipso movetur, et operatur ut mota, non autem pure movet: ergo semper est in actu, vel ergo ita est in actu, et non in potentia ex participatione ab alio in illo actu, et operatione, ita ut possit ab illo detineri ne moveat, et suspendi, sicque reddi movens in potentia, vel non. Si potest, ergo jam movetur ab alio, a quo scilicet

dependet, et a cujus participatione, et virtute actu agit, vel saltem a quo potest detineri, et reddi in potentia operans, si superior causa non moveat, tunc enim si sic detineatur, indigebit motu, et actualitate superioris, ut transeat ad actum operandi: ergo si modo operatur, est quia a superiori non negatur ille influxus et motus, nec detinetur, ab illo ergo debet moveri ut operetur. Et de illo Superiori, a quo dependet, et participat movens inferius suam operationem, idem inquiram, quomodo scilicet operetur, et agat in suum inferius, an cum motu, et dependentia ab alio superiori, vel non; quousque deveniamus ad aliquod movens sine motu, et dependentia ab alio in movendo. Si autem dicatur, quod illa virtus est independens in operando, et movendo, nec transit de potentia ad actum, ut moveat, nec detineri potest ab alio superiori, talis virtus est omnino immobilis, et est Deus quia quod est independens in operando etiam in essendo, operari enim sequitur esse.

VIII. Instantiæ autem p. Suarez manifeste solvuntur. Nam virtus qua aliquid movet se sicut viventia, est principium talis operationis, et motionis ut quo non principium quod. Illud autem principium quo, id est, virtus qua operatur et movet se, si operatur cum motu, et mutatione sui, operatur ut mota ab alio. Nam si sint viventia una pars mota movetur ab alia, quia constant partibus organicis, quarum una movet, et alia movetur. Deveniendi autem ad primam partem moventem, qualis est cor in animali, cum talis pars moveat cum motu, et mutatione sui, oportet, quod motum illum, quo movetur accipiat ab alio, scilicet a suo generante, non obstante; quod est motus vitalis, quia non repugnat, quod aliquis motus sit virtualis, et

derivetur ab alio extra se quando est actus vitalis primus, id est, a quo cæteri inchoantur, tunc non ille motus est vita inchoata, seu incipiens, et participata ab alio, sicque data a generante, ut a movente suum genitum, licet ipsum genitum eliciat illum actum ex motu, et impressione sui generantis, sicut intellectus in primo actu ex motione Dei, nam qui generat vitam, etiam motum vitæ inchoare debet, quia debet ponere vitam in eo statu, in quo possit se movere, quod non potest facere nisi ut mota, si quidem est dependens ab alio in operando, et participata ab alio.

IX. Appetitus autem, seu voluntas movetur a cognitione, et cognitio ab objecto, et intellectus in suis primis actibus a Deo a quo excitatur, et pulsatur, ut late diximus locis supra citatis. Si autem ea, quæ moventur sint inanimata, ut aqua se reducens ad frigiditatem, grave ad centrum, talis virtus existens in ipsa re quæ movetur per naturalem emanationem novum illum motum producit, ut ostendimus citatis locis, si quidem pertinet ad propriam passionem aquæ habere frigiditatem, et ad grave quiescere in centro, hæc enim quies est proprietas ejus, et quando caret illa movetur per emanationem ad talem quietem, emanatio autem naturalis fit virtute generantis, qui in emanatione passionum complet generationem suam, ut optime advertit Cajetanus 1 p. q. xviii, art. ii, in responsione ad secundum. Et sic ille motus est ab alio, id est, a generante, respectu autem naturæ a qua emanat non est proprie motus distinctus ab ipsa actione generantis, quia hæc ita attingit naturam genitam, quod mediante ipsa transit ad proprias passionem, et ita emanatio respectu naturæ genitæ potius est connexio, qua postulat, et tendit in illas pas-



siones quam actio, licet respectu generantis actio sit, quæ tamen mediante natura genita transit ad proprias passiones tamquam ratione, et medio connectente actionem generantis cum passionibus tali essentia attributis. Potest tamen ista emanatio habere aliquando vim motus, scilicet quando emanat ipsa propria passio cum expulsione contrarii, ut frigus ab aqua cum expulsionem caloris, positio lapidis in centro cum derelictione loci superioris in quo est violenter.

X. Secunda explicatio illius axiomatis est, quod omne, quod movetur ab alio movetur saltem mediate, quia per virtutem acceptam ab alio movetur. Nam si aliquid movetur, vel movetur ab alio, vel a se. Si ab alio, non est difficultas: si a se, vel virtus qua se movet est producta, et accepta ab alio, vel non. Si accepta ab alio ergo saltem mediate movetur ab alio scilicet in accipiendo virtutem ipsam movendi, et sic inquiram de illo a quo virtutem accipit, an per virtutem ab alio productam, vel a se habitam moveatur, et sic vel dabitur processus in infinitum, quod est contra secundam propositionem, vel sistetur in aliquo quod moveat per virtutem non productam, neque acceptam ab alio, et sic jam dabitur aliqua entitas non producta, et immobilis, quia non movetur ab alio scilicet illa virtus, et hæc erit Deus, quia est entitas non producta, nec mobilis. Et tunc non potest esse virtus recepta in aliquo subjecto producto ab alio, quia virtus, quæ est principium quo agendi, et movendi non potest esse major, quam ipsa substantia, cujus est virtus, et quæ se habet, ut principium quod; præterquam quod virtus non producta ab alio nec mobilis, necessario est actus purus, quia non est dependens, neque producta, et consequenter

non potest admisceri potentialitati, neque est in subjecto mobili, quia mobile est in potentia, et non actus purus. Hæc autem explicatio licet nobis sufficiat ad ostendendum dari Deum, ut diximus qu. xxiv physicorum, art. iii, tamen reducitur ad secundam rationem D. Thomæ in hoc articulo, quæ procedit non per productionem, et efficientiam in causis, et ita potius loquitur in primo sensu in hac prima ratione.

XI. Quod si dicas, quod in hac explicatione secunda non est inconveniens, quod detur processus in infinitum in causis, scilicet quod hæc causa movens acceperit virtutem ab alio generante se, et illud ab alio, et sic in infinitum, sicut ponit Aristoteles generationes infinitas ab æterno: ad hoc statim respondebimus explicando secundam rationem D. Thomæ quomodo non repugnet iste infinitus processus ex parte infinitatis præteritarum causarum, sed quia non possunt pertransiri infiniti motus ab æterno, et continuari; ut in q. xxiv physicorum ostendimus.

XII. Sed iterum objicies, quod in causis moventibus optime probatur, quod si unum movetur, ab alio movetur, et quod deveniendum est ad aliquod movens, quod in illo genere motus non moveatur; potest tamen indigere ad hoc ut moveat, moveri in alio genere motus, et sic erit immobile in uno genere motus, sed non simpliciter in omni genere, et consequenter neque erit Deus, sicut cælum est primum alterans, seu primum movens in genere alterationis, et in genere illius motus est immobile, sed tamen est mobile in genere motus localis, et movetur ab intelligentia, quæ in genere motus localis corporei est immobilis sed est mobilis, in genere intelligibili, qui potest aliquid de novo intelligere. Sed con-

tra hoc est, quia etiam hoc modo procedendo secundum diversum genus motus, vel datur processus in infinitum in moventibus secundum istud diversum genus, vel non. Si non ergo sistitur in aliquo, quod in nullo genere motus est mobile, et hoc est immobile simpliciter, quod est Deus. Si vero datur processus in infinitum, inciditur in inconueniens allatum, quod in causis moventibus, et motis procedatur in infinitum, quod eodem modo currit, sive in diverso genere causæ moveant, sive in eodem, ut statim dicetur.

XIII. Quod si recurratur ad circulum in causis moventibus in diverso genere, videlicet quod movens in aliquo genere motus est immobile, in alio vero genere motus movetur ab illo, quod movet, sed quia est in diverso genere movendi, non est circulus vitiosus, et sic deveniemus ad plura moventia, quæ in suo genere sunt suprema, sed tamen non sunt entia omnino immobilia et consequenter, neque actus purus, neque Deus, sed ad invicem se movent et moventur in diverso genere causæ. Sed contra est, quia licet in diverso genere causæ circulus non sit vitiosus, quia causæ ad invicem sunt causæ, tamen sufficit nobis, quod in uno genere causæ scilicet efficientis non possit dari circulus, nam si ut efficiat debet moveri, et effici ab illo, quod efficit, oportet, quod supponat esse ipsius reieffectus, ut efficiatur ab illa, seu moveatur efficienter, et supponere non esse, quia efficit illud, quæ sunt contradictoria; ergo in genere causæ efficientis nullo modo potest admitti circulus, et cum etiam non admittatur processus in infinitum, oportet devenire ad unum primum efficiens, quod a nullo efficiatur; quod autem a nullo efficitur, habet esse improductum, et increatum, et sic habet es-

se a se, et hoc est Deus, et est actus purus carens omnipotentialitate, quia non habet esse in potentia, nec transit de non esse ad esse, et consequenter et in operando non movebitur ab alio, nec dependebit ab alio, sed a se quia operari sequitur esse. Et pro hac parte juvatur hæc ratio a secunda ratione D. Thomæ.

## SECUNDA RATIO.

XIV. Fundatur etiam in duabus propositionibus sicut præcedens. Prima: Omne quod fit ab alio fit. Secunda: Non datur processus in infinitum in causis efficientibus, si per se subordinantur: ergo necesse est sistere in aliquo, quod non sit factum, sed sit ens improductum, et hoc est Deus. Et quantum ad primam propositionem nulla est difficultas, implicat enim aliquid efficere se ipsum, sicut implicat simul esse, et non esse, ut enim aliquid efficiat debet habere esse, quia quod nihil est, nihil operatur, ut autem efficiatur debet non esse, quia quod est, non fit, sed ex non esse fit.

Circa secundam propositionem est tota difficultas, quomodo probeatur non posse dari processum in infinitum in causis efficientibus. Et potest esse difficultas, vel de causis efficientibus per se, et essentialiter subordinatis, sicut videmus hæc inferiora dependere per se a cælo, ut a primo alterante, et cælum dependere a suo motore, qui est intelligentia, an talis subordinatio procedere possit usque in infinitum: vel potest esse difficultas de processu in causis efficientibus non subordinatis, sed solum per accidens se habentibus, sicut se habent causæ, et effectus univoci, ut quod iste homo producat ab alio homine, hoc martellum fiat ab alio martello. Si intelligatur de causis non



per se subordinatis sicut sunt omnes causæ univocæ (quia cum æqualis perfectionis sint, non est major ratio, quod una per se subordinate- tur alteri, quam e converso) in talibus non reputatur inconveniens dari processum in infinitum, sed solum in causis efficientibus per se subordinatis, ut docet D. Thomas I p. quæst. XLVI, articulo II ad VII. Loquitur autem D. Thomas de causis infinitis non simul existentibus, sed succedentibus una post aliam, nam quod multitudo infinita etiam si per accidens infinita sit, simul non possit existere expresse docet I p. quæst. VII, articulo IV. Repugnat nihilominus infinitas causas fuisse ab æterno sibi succedentes secundum generationem, et corruptionem non ea parte, quia repugnat processus in infinitum in causis univocis, et non per se subordinatis, sed eo quod motus successivus generationum, et corruptionum repugnat cum æternitate, ut latius deduximus VIII physicor. quæstione XXIV, eo quod pars illa motus, in qua mobile ab æterno crearetur, desineret finito tempore et succedere alia, a qua computando usque ad nostrum tempus aliquid finitum esset, utpote inter duos terminos. Videatur ibi.

XV. Procedit ergo illa propositio, quod non datur processus in infinitum in agendo in causis subordinatis per se, et essentialiter, quas dari manifestum est etiam ad sensum cum videamus omnia ista inferiora dependere, et moveri a cœlo, ut a primo alterante, cœlum autem non est causa univoca, et ejusdem rationis cum istis inferioribus, sed æquivoca, ergo non per accidens, sed per se, et essentialiter sunt illi subordinata. Loquendo ergo de istis causis per se subordinatis pater Suarez disp. XXXI met. ubi supra, n. XXVI, rejicit rationem, qua D. Tho-

mas probat non dari processum in infinitum, quæ ratio in eo consistit, quia posita subordinatione causarum, ultima dependet a media, et media a prima, in processu autem infinito non datur primum medium, et ultimum, et sic tollitur subordinatio causarum per se, unde consequenter non potest aliquis effectus de novo fieri, quia nunquam incipit de novo aliquis influxus, a quacumque enim causa incipiat, fuit alia prior, quæ incepit, et sic nunquam dabitur aliquid primum, et consequenter neque aliquid novum, cum tamen videamus tot effectus de novo fieri, posito autem uno priori ante quodcumque aliud infinitum, non potest hoc infinitum pertransiri.

XVI. Instat autem pater Suarez, et elevat vim hujus rationis, quia licet infinitum per successionem non possit pertransiri, et sic non possint dari infinitæ causæ subordinatæ, quarum una successive agat post aliam, non tamen probatur infinitas causas subordinatas dari non posse, quæ sine successione agant, et ita omnes in instanti operari possunt circa unum, et eundem effectum, et sic non currit ratio facta, quod infinitum non potest pertransiri, quia solum sequitur, quod infinitæ causæ concurrunt ad unam actionem, seu effectum simul, in quo non apparet implicatio manifesta, quia in opinione affirmante Deum posse facere infinitum, non successive sed simul fieret a Deo tota illa infinitas rerum. Et sic tota ista demonstratio reducitur ad rem opinabilem, scilicet an detur infinitum, et illo posito, an possit concurrere ad rem finitam.

XVII. Unde ipse pater Suarez, alia ratione probat hoc principium de processu in infinitum, supponit enim quod cum omne, quod produ- citur, ab alio producat, impossi- bile est, quod tota collectio omnium

entium, sive causarum sit facta, quia alias daretur aliquid extra totam illam collectionem, a quo esset facta, quod implicat, cum tota illa collectio includat omne ens, et sic extra illam nullum manet ens a quo dependeat, ergo necesse est quod si tota illa collectio non est facta ab alio extra se, intra se habeat aliquod ens non factum, neque productum, quia si quodlibet ens illius integræ collectionis esset factum, tota collectio esset facta, non quidem unica actione singulari, sed collectione omnium actionum, ergo si tota collectio non potest esse dependens, oportet quod intra illam detur aliquod ens independens, et sic non erit processus in infinitum, sed dabitur unum supremum non productum, et hoc est Deus.

XVIII. Cæterum hæc ratio est omnino insufficiens: nam quando sumitur tota collectio entium, et causarum, vel sumuntur infinitæ causæ, et infinita entia, vel finita. Si finita, manifestum est non dari processum in infinitum, sed tunc restat probandum totam collectionem entium, et causarum esse finitam, quod non probat Suarez, sed supponit, in quo manifeste petitur principium, quia si intendimus probare non dari processum in infinitum, oportet etiam probare, quod non dantur infinitæ causæ, et entia non autem id supponere. Si autem collectio tota causarum, et entium est infinita, nullo modo probat Suarez non dari processum in infinitum, et deveniendum esse ad unam primam causam non factam, quia si omnes causæ intra illam collectionem repertæ sunt infinitæ, ergo intra illam infinitam collectionem procedendo non sistitur in aliqua, quæ sit improducta, neque enim est invenire unam primam, quia est infinitas quæcumque signata, et sic tota collectio infinitarum causarum est improducta

ab alio extra illam collectionem, quodlibet tamen signatum intra illam est productum, quia quolibet signato restat aliud a quo producatur in infinitum. Quare hæc probatio omnino est insufficiens.

XIX. Oportet ergo redire ad rationem D. Thomæ quia ubi est processus in infinitum in causis, nulla potest incipere de novo causare, quia quacumque signata prius dabatur alia, quæ inciperet, et moveret illam, quia cum causæ sint subordinatæ essentialiter, non potest una incipere, et causare, quin ab alia priori, cui subordinatur mota sit, idem dicemus de illa si supponit aliam priorem cui subordinetur. Unde infinitus processus in causis est idem, atque indeterminata causalitas, et motio, infinitas enim in ipsa dependentia, et subordinatione obstat determinationi, si quidem quocumque dato, ut aliquid incipiat, requiritur aliud prius, a quo dependet, et sic nunquam finiuntur dependentiæ de novo, quod est non finiri conditiones requisitæ, ut aliquid operetur. Ex quo intelligitur, quod quando dicitur, infinitum esse impertransibile, non solum intelligitur, quod est impertransibile infinitum in successione, et numeratione; sed etiam quod non est pertransibile quantum ad dependentias, et conditiones de novo requisitas ad causandum. Licet enim possimus imaginari, quod infinitæ causæ simul operentur, seu simul concurrant in eundem effectum, tamen intelligi non potest quod una causa ex subordinatione, et motione alterius incipiat aliquid determinate, et de novo, si requiruntur ad id infinitæ dependentiæ, et conditiones, nulla enim erit inceptio determinata, si ad quamlibet requiruntur infinitæ, quia hoc ipso quod sunt infinitæ, sunt indeterminatæ, cum enim quælibet debeat



ncipere operationem ab alia prius movente, et causante, et hæc non possit causare nisi ab alia priori moveatur, et illa ab alia, et in hoc non est ponere terminum, restat ut nunquam illa causa ultima determinetur, quia nunquam finiuntur conditiones, et motiones, seu subordinationes ad illam requisitæ, quia qualibet data alia restat prærequisita, et sine omnibus non potest operari, quamdiu enim omnes dependentiæ, et conditiones requisitæ non exhauriuntur, et ponuntur, causa non manet determinata ad operandum. Nec simul possunt concurrere, et ex æquo poni infinitæ illæ motiones, si quidem licet essent omnes in eodem instanti temporis (quod tamen non est verum, quia multa operantur successive, ut videmus) tamen una subordinatur essentialiter alteri, et prærequirit alteram ad operandum tamquam moventem, et determinantem se: ergo non potest ista operari, nisi præsupponantur infinitæ causalitates, et illa quæ movet istam, etiam præsupponit infinitas causalitates, et illa alia, alias infinitas, ergo nunquam est causa quæ præsupponat finitas conditiones, seu motiones, aut nullam, ergo non est finis præsupponendi requisita ad operandum in nulla causarum, ergo neque est initium operandi, quia antequam omnes præsupponantur, non incipit operatio. Et ideo in quæstione xxiv physicorum ex eo probavimus non esse processum in infinitum in causis, quia non potest pertransiri infinitum, neque enim causatio habebit finem si requiritur infinitas causarum, ubi non ex infinitate durationis, sed ex infinitate causalitatum, quæ in determinationem facit, sequitur non dari processum in infinitum. Quare non reducitur hoc ad opinativam sententiam, quæ negat dari infinitum, quia licet sit opinio an

possint dari infinita per modum effectus, non tamen infinita per modum causalitatis requisitæ ad unumquemque effectum, sic enim nunquam esset determinatus, et novus effectus, si non esset finis in his quæ requiruntur ad causandum, et de hoc non est opinio.

XX. Ex his autem sequitur, quod si in productionibus, et causis subordinatis ad producendum non est processus in infinitum, necessario debet sisti in aliquo ente, seu causa, quæ non sit producta ab alia, et sic erit ens improductum et a se, et hoc est Deus, quia Deus est primum efficiens, seu causa prima improducta ab alio, et existens a se. Et licet per hanc rationem non probentur directe omnia, quæ pertinent ad perfectionem Dei, probatur tamen quoddam attributum, scilicet esse primum efficiens, et non esse productum ab alio, quod soli enti divino, et nulli creaturæ convenire potest.

XXI. Adhuc tamen dices, per hanc rationem solum probari quod pervenitur ad unum ens, sed ad unam causam, quæ non habet aliam superiorem, cui per se subordinetur essentialiter, et tamquam causæ æquivocæ, non tamen sequitur, quod illud primum ens sit omnino improductum; quia dici potest, quod producitur ab alio agente unico, sicut homo ab homine sine dependentia ab alia superiori causa æquivoca; et in hoc ordine dependentiæ a causa univoca datur processus in infinitum, quod non est inconveniens, ut jam supra advertimus ex D. Thoma. Unde non probatur dari ens omnino improductum, qualis debet esse Deus. Et licet in rebus creatis generationes, et processiones a causis univocis supponant aliquam superiorem, a qua dependeant, ut generationes animalium a primo alterante, quod est cælum, diceret

tamen aliquis, quod in ente<sup>supremo</sup> potest dari generatio, et processio univoca sine dependentia a causa superiori æquivoca ad eum modum, quo catholici fatentur dari in divinis generationem Verbi, et processionem Spiritus Sancti sine dependentia a causa superiori.

XXII. Cæterum hæc evasio omnino est insufficiens, et licet magis procedat contra unitatem Dei, quam contra ejus existentiam absolute sumptam, adhuc tamen urgetur contra illam, quia talis univoca processio, et productio in primo ente, vel multiplicat, et producit diversam naturam, vel eandem communicat rei productæ, et procedenti a se, ita quod maneant idem consubstantialiter. Si hoc secundum dicatur, non dantur plures dii, seu plures causæ supremæ, sed solum unus Deus cum pluribus suppositis, sicut modo fatetur fides catholica in mysterio Trinitatis; in quo tamen non sunt processionem, seu productionem in infinitum, sed tantum sunt duæ secundum processionem intellectus, et voluntatis, quælibet enim illarum infinita est, et sic exhaurit omnem rationem talis processionis, nec aliam permittit in illa linea. Si vero multiplicatur natura, et fit divisio, et separatio in illa secundum unicam processionem, necessario admittetur in Deo mutatio, et limitatio, et imperfectio, si quidem quodlibet illorum producit de non esse ad esse, vel saltem dividit ipsum esse, ita quod unum habet esse distinctum ab alio, quod non potest stare nisi limitando talia esse, eo quod si distinguuntur, et non est idem esse in uno, et in altero, nec eadem essentia, ergo aliquid est in uno, quod non est in altero pertinens ad essentialem rationem, et naturam, ergo unum non habet totam perfectionem, quæ est in altero, et sic habet perfectionem limita-

tam, quia non habet omnem perfectionem, caret enim illa, quæ est in altero. Nec potest unum eminenter continere perfectionem alterius, quia una natura non est eminentior altera, si quidem, ut supponimus, procedit ab altero ut a causa univoca, et consequenter ut ejusdem rationis, et speciei. Unde instantia de generatione Verbi, et processione Spiritus Sancti non est ad rem, quia ibi non multiplicaretur natura, neque perfectio essentialis, sed solum multiplicantur Personæ secundum oppositionem revelativam in eadem natura. Si autem plures naturæ multiplicarentur, consequenter multiplicarentur virtutes, et potentiæ operandi, et sic diversos effectus efficeret una causa istarum, et altera, et sic neutra esset primum efficiens, et prima causa, quia non se extenderet ad omnes effectus, sed unaquæque ad suos, et sic non posset mundus gubernari ab illis, ut dicitur in ultima ratione.

#### TERTIA RATIO.

XXIII. Fere reducitur ad præcedentes, et nititur etiam negationi processus in infinitum, nam videmus quædam entia dari quæ necessaria non sunt, sed possibile est ea esse, vel non esse, ut sunt omnia contingentia, vel corruptibilia: ergo etiam necesse est dari aliqua entia, vel aliquod ens necessarium, et incorruptibile. Patet consequentia, quia contingens, et corruptibile aliquando est, aliquando non est, accipit enim esse ex non esse, si quidem generatur, et corrumpitur, et sic omnia istaabilia seu corruptibilia divisive sumpta habuerunt non esse, et ex non esse fuerunt, etiamsi detur in illis



et generationibus eorum processus in infinitum; ergo oportuit dari aliquod ens non corruptibile, nec contingens per quod habeant esse, quia quod habet esse ex non esse, oportet quod per aliquod ens in actu habeat illud, et hoc non potest esse corruptibile contingens, quia omnia contingentia habent esse ex non esse, et non datur processus in infinitum; ergo supponunt aliquod ens non contingens, a quo habeant esse; datur ergo præter ista corruptibilia aliquod ens non corruptibile et necessarium; hoc autem vel habet necessitatem essendi a se, vel ab alio, a quo causatur. Si a se, est ens improductum, vel increatum, et hoc est Deus. Si ab alio, vel proceditur in infinitum, et hoc jam rejectum est in præcedentibus, vel non proceditur in infinitum, sed sistitur in aliquo quod non sit causatum, nec habeat esse ab alio, et hoc est Deus.

#### QUARTA ET QUINTA RATIO.

XXIV. Quartam rationem sumit D. Thomas ex eo quia invenimus in rebus quædam entia perfectiora aliis, et unum ens melius alio in bonitate, perfectione, entitate, etc. Ubi autem est aliquid magis, et minus tale debet esse aliquid maxime tale, quia magis et minus datur per ordinem ad maxime tale, nisi sit processus in infinitum, quod sæpe rejectum est, nam licet possint a Deo creari infinita individua, vel species, tamen non possunt dari infinita genera, et in his procedit argumentum de magis, et minus in latitudine generum, unum enim genus est magis, et melius altero, nec potest in generibus procedi in infinitum; sic enim posset procedi in infinitum in causis subordinatis, cum diversitas generum faciat su-

bordinationem causarum. Quod autem est maxime tale in quolibet genere est causa eorum, quæ in tali genere sunt, sicut maxime calidum, ut ignis est causa omnium calidorum; ergo oportet quod maxime et supreme ens sit causa omnium entium, et hoc est Deus.

XXV. Circa hanc propositionem: Maxime tale in aliquo genere est causa cæterorum, non intelligentiam illius, ex Cajetano hic, tria enim debent concurrere ut verificetur illa maxima. Primum, quod aliud est esse maxime tale, aliud perfectissime tale. Perfectissime tale in genere non est necesse quod sit causa cæterorum sicut perfectissima species animalium, ut homo non causat cæteras. Maxime autem tale, debet supponere in illo genere, quod detur aliqua graduatio secundum magis, et minus, et consequenter participari debet in illis aliquid de eo quod est maximum, æque ideo oportet, quod ex participatione illius maximi, aliquid dicatur magis, vel minus. Secunda conditio est, quod esse causam non sumatur solum uno modo, scilicet effective, sed etiam formaliter, vel idealiter, et in summa quidquid participatione sui causare potest, sicut albedo est causa colorum mediorum, quia aliquid de illa participant, et magis vel minus ad illam accedunt. Tertia conditio est, ut intelligatur formaliter, et cum præcisione quod maxime tale sit causa cæterorum in eo præcise, in quo maxime tale est, et non secundum aliam rationem, sicut maxime calidum est causa cæterorum in ratione calidi præcise, et non quoad alia. Et sic Deus, qui est maxime tale in ratione entis, est causa omnium in omni ratione essendi. Et sic cessant instantiæ.

XXVI. Ultima ratio D. Thomæ sumitur ex gubernatione rerum, supponendo quod res non fiunt a casu,

sed per ordinem ad finem, et sic indigent aliquo cognoscente, a quo ista non cognoscentia participant ordinem ad finem, quod si ipsum cognoscens indigeat etiam dirigi ad finem ad alio producente se, et cognoscente, rursus de illo inquiretur, et cum non sit processus in infinitum, tandem pervenietur ad aliquod, a quo omnia dirigantur, et ipse a nemine dirigatur, et hoc vocamus Deum; nec per istam rationem intenditur probari, quod sit tantum unum hoc gubernans, de hoc enim quæstione XI dicetur, sed tantum quod sit gubernans a nullo superiori dependens, et hoc est divinum; probata independentia, probatur divinitas, postea de unitate ejus. De hac ratione, quæ peculiariter difficultatem non habet, videatur div. Thomas in præsentī.

XXVII. Nec prætermittenda est doctrina Cajetani circa solutionem ad primum, quomodo cum Deus sit infinitum bonum et infinitum agens, non tollat omne malum, quia omne oppositum tollit suum oppositum, et si est infinitum summo modo tollit. Solutio est, quod unum oppositum potest tollere aliud, vel formaliter

sicut forma informans excludit oppositam formam, vel effective agendo in aliud, et hoc vel univoce quando effectus, et causa æqualiter conveniunt, vel analogice, quando causa inadæquate se communicat. Deus ergo non excludit malum formaliter a creaturis, quia non est forma earum, a se autem omne malum excludit, quia est formaliter in se infinitum bonum. Effective vero excludit malum a creaturis, sed non totaliter, quia non est agens univocum communicans creaturis infinitum bonum, sed æquivocum communicans eis bonum limitatum, et consequenter capax mali plus vel minus secundum quod magis, vel minus est limitatum, et sic non excludit malum absolute a creaturis, sed prout postulat ordinatio ipsa universi, in quo aliqua debent esse indefectibilia, alia deficientia, et non omnia æqualiter bona, sicut nec in corpore humano omnia membra æqualia sunt. In hoc tamen maxime relucet Dei potentia, et bonitas, quod etiam ex malis multa potest elicere bona, ut Augustinus dicit in enchiridio.





### QUÆSTIO III.

# DE SIMPLICITATE DEI.

## SUMMA TEXTUS TOTIUS QUÆSTIONIS.

Circa simplicitatem Dei explicandam discurrit D. Thomas per omnes modos, quibus potest in Deo imaginari compositio tam in se, quam in ordine ad alia, cum quibus componat, et omnes illos excludit a Deo. Omnis autem compositio, quæ potest inveniri, vel est ex partibus integralibus, et quantitativis vel ex physicis, ut ex materia, et forma, vel ex natura, et subsistentia, vel ex essentia, et existentia, quæ omnes compositiones pertinent ad substantiam rei, et realiter etiam fiunt. Vel est compositio metaphysica ex genere et differentia, quæ per rationem perficitur, licet fundamentaliter in re inveniatur. Vel denique est compositio rei cum aliquo extra se v. g. cum accidentibus vel modis, quæ recipit, vel cum aliis rebus, quibus coordinatur. Ex his enim omnibus pendet cognitio simplicitatis divinæ, quæ plene cognosci non potest, nisi cognita etiam compositione creaturæ, quæ tot modis multiplicatur, et omnes illos modos negat divina simplicitas.

Igitur in primo articulo ostendit D. Thomas Deum non esse corpus loquendo quidem de corpore physico, quale nos experimur in hoc universo, quia tale corpus non movet nisi motum, Deus autem est omnino immobilis. Loquendo vero de corpore mathematico, quia quantitas est divisibilis in partes, et sic includit potentiam, ut dividatur, Deus vero omnem potentiam excludit. Similiter ubi sunt partes est totum, et omne totum est majus sua parte, in Deo autem non est aliquid majus, neque aliquid minus, quia sic non esset actus purus, et perfectissimus, quod enim est minus non esset ita perfectum. Loquendo denique de corpore metaphysico, quia corpus ex genere corporis non est ens nobilissimum, cum inveniatur in entibus magis vilibus, et spiritus ex se est nobilior corpore, Deus autem ex suo genere est nobilissimum, et supremum ens.

In articulo secundo probat D. Thomas Deum non componi ex materia, et forma, ex parte quidem materiæ, quia materia est potentia, Deus autem actus purus, omni potentialitate carens. Ex parte vero formæ, quia forma componens cum materia non est prima forma, et actus purus, sed forma participata. Est enim forma conveniens materiæ, et limitata ad illam et simul cum materia, componens tamquam pars, ergo per illam non constituitur aliquid, quod se toto sit forma, et se toto sit agens, sed mediante participatione formæ in materia, ergo neque redditur primum agens, et prima forma, seu pura forma, sed mixta materiæ, ergo neque est actus purus talis forma, id est, segregata ab omni potentialitate.

In articulo tertio probat D. Thomas non componi Deum ex supposito, et natura, seu ex quo, et quod est, ita quod sicut non est forma partialis respiciens materiam ut partem, ita nec sit forma totalis respiciens subsis-

tentiam, ut complementum, cum quo componat. Rationem vero, quam reddit D. Thomas quia valde profunda est, et difficilis in sequenti disputatione discutiemus.

In articulo quarto probat D. Thomas Deum non componi ex ipso esse, seu existentia, et essentia, quæ est subjectum existentia, eo quod esse non advenit accidentaliter Deo, nec participative ab alio, cum sit primum ens, et non ens per participationem. Ergo non potest existentia distinguì ab illo, et consequenter neque componere cum illo. Hæc ratio etiam examinabitur sequenti disputatione.

In articulo quinto probat D. Thomas Deum non componi ex genere, et differentia, quia cum sit actus purus caret omni potentialitate, genus autem habet se, ut contrahibile, et determinabile per differentiam, differentia autem, ut actuans, et contrahens potentialitatem. Ergo caret genere, et differentia. De hoc etiam agemus disputatione sequenti.

In articulo sexto probat Deum carere omni compositione accidentium, tum ex parte subjecti, quia subjectum accidentium est in potentia ad illa, ut ad formas actuates. Deus autem caret totaliter potentia, tum ex parte accidentium, quia sunt formæ causatæ ex propriis principiis subjecti, vel participatæ ab aliquo extrinseco, et inhærentes subjecto, quod totum est formæ imperfectæ, et non convenit actui puro.

In articulo septimo colligit D. Thomas Deum esse omnino simplicem, et nullo modo compositum, alias daretur in eo prius et posterius, majus et minus, potentia et actus, eo quod partes sunt priores toto, et totum est posterius, et omne totum est majus sua parte, et partes non componunt, neque conjunguntur in unum, nisi habendo se per modum potentiæ, et actus.

In articulo octavo ostendit Div. Thomas Deum non esse simplicem per modum partis, sed per modum totius, et perfecti, et sic non componere cum alio, eo quod est primum ens, et actus purus, quod autem componit cum altero habet se, ut pars, et consequenter est minor toto, et totum est perfectius parte, nihil autem est majus, et perfectius Deo.

## DISPUTATIO IV.

## ARTICULUS PRIMUS.

DE SIMPLICITATE DEI, ET COMPOSITIONE  
CREATURÆ.

*Utrum subsistentia, et natura distinguuntur in omni creatura, et quomodo?*

In hac disputatione solum de his agemus, quæ difficultatem aliquam specialem habent in compositione creaturæ, et in simplicitate Dei, sicut est compositio subsistentiæ, et existentia, generis, et differentia, reliqui enim modi compositionis difficultate vacant; nec de illis sunt speciales controversiæ in præsentì. Ad hæc autem explicanda oportet ex his, quæ in primò physicorum quæst. VII circa existentiam, et subsistentiam diximus, aliqua in præsentì prælibare.

I. In substantiis præter singularitatem, et individuationem dari subsistentiam, constat tum ex his, quæ docet fides, tum ex his, quæ discursu naturali cognoscimus. Ex fide quidem in nobis manifestavit mysterium incarnationis, et Trinitatis, nam in mysterio incarnationis fide constat naturam humanam esse in Christo, et non esse personalitatem humanam, sed divinam, et talis natura humana assumpta in universali, sed in singulari, nec unitas illa singularis ei tribuitur a Verbo, sed supponitur natura esse una realiter, sicut est ens realiter,



unitas autem realis singularis est, quia a parte rei non potest dari, nisi aliquid singulare, distinguitur ergo singularitas a personalitate. Similiter in Deo multiplicantur realiter Personæ non multiplicata singularitate naturæ. Ergo ratio singularitatis, et personalitatis, diversimode se habet in Deo, et multo magis distinguuntur in creaturis.

II. Ex effectibus naturalibus idem etiam colligi potest. Primo, quia singularitas est communis etiam accidentibus, datur enim hæc albedo, et hæc nigredo, et hæc quantitas, subsistentia autem solum convenit substantiis: ergo ex suo conceptu non est idem singularitas, et subsistentia. Secundo, quia subsistentia reddit rem substantem, et sustentantem alia, et in se existentem sine indigentia ulterioris communicationis ad aliud substans, et sustentans, quod non facit sola individuatio, et singularitas, ut patet in singularibus accidentium. Et ratio est, quia singularitas solum opponitur universalitati, et naturam reddit contractam, et incommunicabilem aliis inferioribus, subsistentia autem non opponitur directe universalitati, sed inhærentiæ, redditque naturam incommunicabilem ulteriori termino, ut sustentanti, et substanti illi, ita quod subsistentia tollit dependentiam in existendo ab ulteriori termino, seu subjecto, quam ponit inhærentia. Et licet hoc non nisi in singularibus possit inveniri, quia solum illa possunt habere esse, tamen diversas formalitates explicant singularitas, et subsistentia, licet utraque incommunicabilis sit, quia incommunicabilitas singularitatis est respectu inferiorum, ne contrahatur per illa: incommunicabilitas subsistentiæ est respectu termini ulterioris, ne sustentetur ab illo et subsistet illi in existendo. Itaque subsistentia, et natura considerantur sicut

quantitas, et punctum, quantitas enim v. g. linea componitur ex partibus, terminatur autem puncto, quod est aliquid superadditum partibus, ita subsistentia non se habet, ut pars componens substantiam, sed ut terminus reddens illam in se stantem, et incommunicabilem in existendo.

III. Et licet plura, quæ pertinent ad subsistentiam tractari soleant in materia de Trinitate et incarnatione, oportet tamen in præsentia ea attingere, quæ possunt esse fundamentum ad intelligenda ea, quæ postea in præfatis materiis tractantur. Et præsertim, quia in præsentia urgent intelligentia D. Thomæ in hoc articulo tertio circa distinctionem subsistentiæ a natura in his, quæ non sunt composita ex materia, et forma. Et ideo in hoc articulo tria agemus. Primum, unde constet distinguere subsistentiam a natura. Secundum, an subsistentia addat aliquid positum supra naturam, quod sit modus, vel res, inde enim dependet investigatio hujus compositionis ex natura, et subsistentia. Tertium, quomodo intelligatur D. Thomas cum in hoc articulo tertio videtur negare distinctionem subsistentiæ, et naturæ in simplicibus.

#### *Prima difficultas.*

IV. Constat ex dictis dari subsistentiam in naturis substantialibus. Et loquendo in genere etiam constat debere distinguere subsistentiam a natura sive sit aliquid negativum, sive positivum, de quo postea. Hoc enim manifestavit nobis mysterium incarnationis, in quo a divina Persona assumpta est humana natura sine subsistentia, et personalitate propria, cum sit de fide in Christo non esse personam creatam, sed solum divinam, in qua subsistit humana

natura. Nec potest dici, quod in natura humana assumpta remanet personalitas creata quantum ad entitatem, licet non quoad effectum, seu denominationem, quia ab alia superiori personalitate prævenitur, quæ assumendo ad se naturam non permittit entitatem illam subsistentiæ creatæ reddere naturam in se substantem, et existentem, sed in alio. Contra enim est, quia alias in re daretur in Christo persona creata entitative, et quantum ad realitatem ejus, si autem tota realitas personæ est in natura, ergo Verbum non solum assumpsit naturam, sed etiam personam, quia totam realitatem personæ assumpsisset, quod negat Augustinus in libro de fide ad Petrum, et probat D. Thomas III par. qu. IV, artic. II et qu. II, art. III, sicque realiter, et entitative in Christo essent duæ personæ, licet ab una solum fieret denominatio, scilicet a divina, quæ principalior est. Dicitur autem in quinta Synodo generali canone quinto quod si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas anathema sit. Constat autem, quod qui poneret totam entitatem personæ creatæ in Christo assumptam a Persona divina, quod introducere conaretur duas personas, solum enim fatetur esse unam quantum ad denominationem, quia dignior, et principalior est. Hoc autem non negavit Nestorius, qui duas personas posuit in Christo; sed dixit secundum dignitatem fuisse factam unionem in persona principali. Quare fides incarnationis satis nobis manifestavit distinguere debere personalitatem a natura.

V. Dubium autem est, an remota cognitione hujus mysterii, ex principiis naturæ deducatur hæc distinctio inter subsistentiam, et naturam. Multi enim existimant Aristotelem non cognovisse distinctionem

suppositi a natura, sed ipsam naturam esse id quod operatur, licet enim dixerit animam non operari, sed hominem, nusquam tamen id dixit de humanitate, neque dixit actiones esse suppositorum, sed singularium, id est, circa singularia versari, in hoc enim sensu loquebatur ibi in III metaphysicæ.

VI. Nihilominus licet res ista non sit tanti momenti, tamen quod attinet ad philosophum, ipsum distinxisse suppositum a natura attribuisseque actiones suppositis et non solum singularibus, sentit expresse D. Thomas, nam in quodlib. II, artic. IV, inquit: « Quod hanc quæstionem an suppositum sit idem essentiæ, vel naturæ movet philosophus in VII metaphysicæ, tex. XXI. ubi inquit utrum sit idem unumquodque, et quod quid est ejus, et determinat, quod in his quæ dicuntur per se idem est res, et quod quid rei, in his autem, quæ dicuntur per accidens non est idem, homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis, nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes, sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi, nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in prædicamentis, res autem alba substantiæ habens qualitatem. Secundum hoc ergo cuicumque potest aliquid accidere, quod non sit de ratione sua in eo differt res, et quod quid est sive suppositum, et natura. » Ita D. Thomas. Sentit ergo quod philosophus solum in his, quæ per se, et essentialiter dicuntur, ita quod non includunt aliquod accidens, non distinxit suppositum a natura, bene tamen si natura aliqua vel substantia recipiat accidentia. Item philosophus, in capite de substantia dicit: « Quod est proprium quarto modo substantiæ recipere contraria seu substare accidentibus. »



Ergo hoc quod est esse substans, vel subsistens est extra quidditatem substantiæ, cum sit proprietas ejus. Similiter intellexit Div. Thomas quod secundum philosophum, actiones sunt suppositorum cum dicit in par. quæst. xx, art. i ad ii: « Quod agere non attribuitur naturæ, ut agenti, sed personæ, actus enim suppositorum sunt, et singularium secundum philosophum. » Intellexit ergo D. Thomas philosophum cum dixit actiones esse singularium locutum esse de suppositis.

VII. Ratio etiam philosophi idem ostendit, quia in vii metaphy. text. xxvii, dicit formam non generari, sed compositum, quia compositum est hoc aliquid, ubi per ly hoc aliquid specialem singularitatem attribuit, tam composito quam formæ, vel materiæ. Hæc autem singularitas compositi est singularitas subsistentiæ, seu suppositi, nam singularitas communiter dicta prout invenitur in forma, et natura, non est singularitas quæ constituit terminum generationis, sed ad generationem requiritur illa singularitas compositi, qua dicitur hoc aliquid, dicit enim philosophus, non generari formam, sed compositum quia compositum est hoc aliquid, ergo aliqua specialis singularitas invenitur a philosopho in ipso composito, quæ non in forma, scilicet singularitas quæ potest dici hoc aliquid, sed non solum forma partialis v. g. anima, sed etiam forma totalis v. g. humanitas habet singularitatem, et non est hoc aliquid, quia natura v. g. humanitas est id quo homo est hoc aliquid, est enim id quo homo est homo sicut albedo est id quo aliquid est album; ergo singularitas humanitatis non est singularitas qua dicitur hoc aliquid, sed est sicut singularitas formæ, seu animæ; ergo præter singularitatem naturæ v. g. humanitatis spe-

cialem aliam singularitatem agnoscit. Aristoteles qua dicitur hoc aliquid, seu suppositum, et hæc sufficit, ut aliquid dicatur generari quod non sufficit formæ, quia forma, ut ibi dicit non generatur; ergo neque humanitas quæ se habet ut forma, ita quod non est hoc aliquid. Unde ulterius colligimus quod quando dicit Aristoteles i de anima, textu lxxiv, quod anima nec ædificat, nec irascitur, sed homo; idem prorsus dicendum est de humanitate, quia currit eadem ratio, si quidem humanitas est forma qua homo, sicut anima est id quo anima est animatum: ideo autem anima non ædificat sed homo, quia est id quo constituitur homo, ergo similiter non dicitur quod humanitas ædificat, sed homo, quia humanitas est id quo homo est homo et quo est hoc aliquid, et sic non conveniet ei facere, seu operari, nisi ut quo, sicut etiam animæ convenit operari ut quo. Restat ergo, quod neque forma totalis sit suppositum, neque eo modo detur singularitas in illis, sicut in supposito licet re vera singulares, et individue formæ sint, quia forma est singularis ut quo, suppositum autem ut quo.

VIII. Hæc ad Aristotelem. Quod ad rem ipsam attinet communiter constat inter omnes, subsistentiam distingui a natura, sed non ita constat, nec facile est explicare rationes, quibus id probavit D. Thomas. Est autem duplex; prima pro compositis, ex materia, et forma, secunda est universalis pro omni natura creata etiamsi careat materia physica, sicut sunt Angeli. Prima ratione utitur D. Thomas in præsentī quæstione, articulo iii. Secunda vero utitur quodlibet ii- art. iv et iii part. qu. ii, artic. ii. Et prima ratio fundatur in illa consequentia, quia principia individuationis, et ipsa individuatō in compositis ex

materia, et forma non sunt de intrinseco conceptu quidditatis, ergo neque terminus, et complementum talis individuationis est idem cum natura, et quidditate, sed distinguitur ab illa. Consequentia probatur, quia subsistentia, et suppositalitas dicit individuationem, ut completam, et terminatam, ideo enim ut advertit D. Thomas III part. quæst. II, art. III ad II et I par. quæst. XXIX, art. I ad II, et multis aliis locis, hypostasis, seu suppositum significat substantiam particularem, non quomodocumque, sed prout est in suo complemento, et sic non convenit parti, sed toti, importat ergo subsistentia individuationem substantiæ, ut completam, et terminatam, ergo in illa natura in qua individuat, et ejus principia sunt extra naturam, ab illo distinguitur etiam et terminus, seu complementum talis individuationis, nec potest pertinere ad conceptum naturæ, sed extra illam est, et tamen realiter illi convenit, ergo in re est aliquid distinctum, et superadditum illi. Sicut similiter esse existentiae ponitur a D. Thoma distinctum ab essentia, ut infra dicemus, eo quod realiter convenit essentiae, et non ut prædicatum intrinsecum, sed contingens, ergo ut distinctum. Antecedens vero scilicet quod principia individuationis, et ipsa individuat, sint extra conceptum naturæ materialis sæpe affirmatur a D. Thoma, quia in homine istæ carnes, et ista ossa, qualia inveniuntur in Petro v. g. non sunt de conceptu, et quidditate hominis secundum se, alias etiam convenirent Paulo, et aliis individuis. Unde in naturis materialibus videmus multiplicari individua substantialiter, et non quidditative, et essentialiter, ergo oportet, quod talis individuat, multiplicabilis, et principia, a quibus desumitur sint extra conceptum, et quidditatem naturæ prout

latius tradidimus ex mente Divi Thomæ in libro de generat. quæst. IX, art. III et IV. Et sic constat, quod sicut principia individuantia sunt extra conceptum, et quidditatem naturæ materialis, sic etiam terminus, et complementum ejus, quod est subsistentia.

IX. Secunda ratio Div. Thomæ procedit generaliter in omni natura creata, etiamsi in illa principia individuantia non distinguantur a principiis formalibus naturæ et speciei, sicut in Angelis. Et fundatur in officio sustentandi, et substandi accidentibus, quod proprie convenit ratione substantiæ. Igitur consequentia consistit in hoc, quod sustentatio, et ordo ad talia accidentia non pertinet ad quidditatem naturæ; ergo id ratione cujus redditur natura substans, et sustentans, ac recipiens ista extrinseca accidentia debet esse extra quidditatem, et naturam substantiæ, tamquam terminus, et complementum illius. Et vis istius consequentiæ stat in hoc, quod substantia capax accidentium non potest illa recipere, et unire in ipsa formali ratione naturæ, et intra ejus conceptum, quia hoc ipso quod uniuntur tamquam accidentia, uniri debent ut impermixta, et inconfusa cum ipsa natura substantiali, si quidem stat accidentia mutari, et tolli, ipsa natura invariata manente, ergo necesse est dari aliquid extra quidditatem talis naturæ tamquam tertium, in quo recipiatur, et sustentetur sine confusione, et permutatione natura substantialis, et ipsum accidens.

X. Hæc consequentia valde difficilis visa est multis præsertim patri Suarez, disp. XXXIV, met. sect. III, nu. XUI; et ponit difficultatem in eo quod ista accidentia quorum natura est capax non sunt id, quo suppositum distinguitur a natura cum subsistentia non constituatur per acci-



dentia, ergo antecederet ad accidentia, suppositum distinguitur a natura. Quomodo ergo sumitur argumentum ex distinctione accidentium ad distinctionem suppositi e natura, nisi forte procedatur a simili, quia sicut accidentia sunt extra conceptum quidditatis substantiæ, et tamen illi conveniunt, ita similiter subsistentia. Cæterum consequentia D. Thomæ non fundatur in eo quod suppositum constituatur per accidentia, neque in sola similitudine, seu indicio quasi hoc ipsum quod natura est capax accidentium, quæ sunt extra suum conceptum, etiam debet habere subsistentiam, quæ sit extra rationem naturæ, hæc enim consequentia non apparet, quæ paritate nitatur, sed vis consequentiæ præcipue innititur in eo, quod accidentia, et natura uniuntur inter se inconfuse, et impermixte, ergo necessario debent uniri in aliquo tertio, quod substat utrique, et utrumque recipiat, et hoc debet esse extra conceptum naturæ. Et ratio est, quia solum dupliciter potest uniri unum alteri, vel quia sit unum cum illo immediate, vel quia cum illo unitur in aliquo tertio, ut dicit D. Thomas in III, dist. V, q. III, artic. I ad V, non potest autem accidens uniri primo modo naturæ, ergo solum secundo. Minor probatur, quia natura sub conceptu naturæ solum dicit id quo aliquid est tale v. g. humanitas id quo homo est homo, et ita concipitur per modum formæ, et significatur ut quo: quando autem unitur ei alia forma, quæ est accidens non potest comparari ad illud per modum formæ, sed per modum receptivi, et sustentativi illius, si quidem informetur accidentaliter ab illo. Ergo oportet quod talis natura sub alio modo consideretur, id est, non sub illo modo se habendi ut quo, sed sub alio modo, et terminatione se habendi ut quod,

qui modus, seu terminatio cum respiciat non solum prædicata quidditativa, et constitutiva, sed etiam extranea, et accidentia, quibus substat, oportet quod talis modus non sit prædicatum constitutivum naturæ, neque ad ejus constitutionem pertinens, sed habilitans naturam ad recipienda extranea prædicata, eo quod recipere extranea non pertinet ad constitutionem naturæ, neque est recipere ipsa constitutiva prædicata, sed id quod extra constitutiva est: ergo sic recipere res extraneas non pertinet ad ipsam naturam secundum conceptum, et quidditatem naturæ, sed sub modo, et terminatione non pertinente ad quidditatem, scilicet sub ratione sustentandi alia, ideoque recipere contraria ponitur a philosopho inter proprietates substantiæ, non inter prædicata quidditativa.

XI. Dices: Etiam accidentia possunt recipere suas proprias passiones, et esse medium recipiendi alia accidentia, sicut quantitas est medium recipiendi qualitates, et potentia est ratio recipiendi actus. Secundo, instabis in ipsamet subsistentia, quæ est aliquid distinctum a natura, et tamen recipitur immediate in natura, ergo ad recipiendum aliquid extraneum, seu distinctum non requiritur aliquid præter naturam. Et contra vero subsistentia divina non distinguitur a natura, et tamen immediate terminat naturam extraneam, ergo non requiritur aliquid distinctum a natura ad terminandum. Tertio, dato toto hoc, adhuc ratio facta non concludit, quod subsistentia distinguatur a natura, sed solum quod non sit de conceptu essentiali naturæ, bene enim stat quod aliquid identificetur cum aliquo, seu non distinguatur ab illo, et non sit de conceptu illius sicut rationale identificatur cum

animali in homine, et tamen non est de conceptu animalis.

XII. Ad primum respondetur, quod accidentia non recipiunt alia accidentia tamquam substans et ut quod, sed ut medium et ut quo, ipsa enim substantia se habet ut quod et ut substans sic accidentia solum disponunt substantiam, et præbent medium recipiendi alia non sustentandi, quando dantur plura, quæ ordinate recipienda sunt, unum post aliud. Quæ est solutio Div. Thomæ 1-2, quæst. VII, articulo I ad III.

XIII. Ad secundum respondetur, quod subsistentia proprie non recipitur in natura sicut accidentia, sed est modus naturæ substantialis reddens illam terminatam, et incommunicabilem, ut possit natura ipsa reddi substans, seu sustentans alia. Non repugnat autem talem modum, et terminationem licet non pertineat ad conceptum naturæ immediate tamen illi advenire, quia complementum illius est, et terminatio ejus, quod licet non constituat, complet tamen naturam in ratione termini, ideoque natura dicit immediatum ordinem ad ipsum tamquam ad complementum sui generis, et non omnino extraneum a se: at vero accidentia non pertinent ad complementum naturæ, neque illam terminant in suo proprio, et substantiali esse, sed aliud novum esse superaddunt. Unde non potest natura substantialis immediate ordinari ad tale esse recipiendum in ipsa natura sub conceptu naturæ, sed mediante aliquo, quod sit extra conceptum illius. Imo ad recipiendum ipsum esse substantiale existentiae, quia accidentaliter, et non quidditative convenit non potest immediate illud recipere sub conceptu naturæ, sed sub conceptu subsistendi determinate, et ut quod, ut postea dicitur. Est simile in ipsa substantia, in quantum operativa, nam quia operatio

est actualitas quædam accidentaliter conveniens operato creato, ideo non potest immediate ordinari ad operationem, sed mediante potentia, quæ est accidens superadditum substantiæ, ipsius tamen potentiæ substantia est immediate capax, et immediate ab ea dimanat, quæ se habet, ut instrumentum complens substantiam in genere operativo. Ad id vero, quod dicitur de subsistentia divina respondetur, quod illa non distinguitur a natura divina, quia in Deo nihil extraneum recipitur, nec diversum esse habens, quod vero possit subsistentia divina terminare alienam naturam, hoc non est recipere aliquid adveniens naturæ divinæ, sed supplere vicem suppositi alieni terminando naturam creatam, ad quod non requiritur quod distinguatur a natura divina, sed a natura creata, quam terminat propter infinitam eminentiam, quam habet ad suppleendam vim suppositi proprii.

XIV. Ad tertium respondetur ex doctrina D. Thomæ quodlibet II, art. IV ad I, quod dupliciter aliquid potest accidere alicui præter rationem ejus. Uno modo quia non cadit in definitione rei, sed tamen determinat, et contrahit illam essentialiter, et ita licet non constituat ipsam in se, tamen cum ipsa constituit aliquam essentiam, quia determinat gradum superiorem. Alio modo dicitur accidere alicui rei, quia nec constituit ipsam essentialiter, nec cum ipsa aliquod tertium per essentialem determinationem. Primo modo bene stat, quod aliquid dicatur alicui accidere quatenus non est de quidditate ejus, et tamen identificari cum illo dicatur, sicut rationale identificatur cum animali licet non constituat ipsum, tamen quia determinat, et contrahit ipsum essentialiter, identificari potest cum eo in aliquo tertio, quod constituunt, et



consequenter etiam inter se, quia quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se. Quæ vero secundo modo accidunt, non possunt identificari, sed necesse est, quod sit aliquid distinctum realiter, vel modaliter, et hoc modo se habet subsistentia respectu naturæ, et similiter existentia, quia nec naturam essentialiter constituunt, neque essentialiter contrahunt, et determinant, ut aliquod tertium essentialiter constitutatur, sed rei constitutæ adveniunt habenti omnia prædicata constitutiva, ut patet in Christo Domino, in quo est tota, et integra natura humana, et omnia quæ pertinent ad speciem, et gradum illius non minus quam in aliis hominibus, et tamen non habet subsistentiam, ergo non pertinet subsistentia ad constituendam essentiam, neque ad determinandam illam essentialiter.

#### SECUNDA DIFFICULTAS.

XV. Circa secundam difficultatem res fuit olim valde controversa, quia importaret de formali persona, seu supposito, et quid adderet supra naturam. De qua re septem opiniones refert, et late tractat Cajetanus III p. q. IV, art. II; p. Suarez, disp. xxxiv met. supra citata; magister Medina, III p. qu. IV, art. II et Bagniez, I p. q. III, art. III. Nos in qu. VII physicor. solum retulimus duas famosiores. Primam eorum, qui dicunt esse aliquid positivum: secundam eorum, qui dicunt esse aliquid negativum. Et hoc secundum rejecimus, primum vero statuimus. Sed circa hoc positivum quid sit ibi non explicavimus, quia res ista magis est metaphysica, et theologica, ibi autem sufficebat tam leviter tangere. Nunc ergo dicimus omnes illas sententias reduci ad tres principales. Prima, quod suppositum so-

lum addit supra naturam negationem dependentiæ actualis, vel aptitudinalis ad aliud, cujus sit pars, vel forma inhærens, nam subsistentia negat inhærentiam, et negat esse partem.

XVI. Secunda sententia principalis fatetur subsistentiam addere aliquid positivum supra naturam, sed dividitur in alias duas sententias. Nam quidam explicant hoc positivum non per aliquid absolutum, et intrinsece conveniens ipsi substantiæ, sed per connotationem alicujus extrinseci, ad quod dicit ordinem, ita quod subsistentia est ipsamet natura prout connotat, seu dicit ordinem ad res extrinsecas, quas recipit sive sit ipsa existentia, quæ in sententia D. Thomæ distinguitur ab essentia, sive sint accidentia, vel operationes, quæ ad existentiam requiruntur, vel consequuntur. Qua ratione videtur nos posse interpretari D. Thomam quando distinctionem suppositi a natura sumit per hoc, quod suppositum est capax accidentium, non autem natura secundum se.

XVII. Tertia denique sententia dicit subsistentiam addere aliquid reale absolutum intrinsece afficiens substantiam, et communiter ponitur esse quidam modus substantialis, seu terminus ejus ultimus, licet attribuant Cajetanus, citato loco III part. et Ferrariensis, IV contra gentiles, capit. XLIII, quod dixerint esse realitatem distinctam a natura, et existentia, de quo statim dicemus.

XVIII. Supposito ergo quod subsistentia non addat solum negationem dependentiæ supra naturam, ut ostendimus quæstione VII physicor. citata, resolutio in præsentia est, quod subsistentia addit supra naturam non solum connotationem aliquam, vel ordinem ad rem extrinsecam, sed positivum aliquid afficiens per intrinsecam denominationem ipsam

substantiam, et probabilius mihi est esse modum substantialem, quam realitatem aliquam distinctam a substantia tamquam res a re. Hæc communior sententia modo inter auctores, præsertim Thomistas, de qua videri possunt Cajetanus, Ferrariensis, Bagnez, Medina citati, Alvarez, in p. disp. xxiii, Suarez, disputatione xxxiv, met. citata, sectione iv, et alii.

XIX. Prima pars hujus conclusionis ex eo deducitur, quia omnes istæ connotationes, seu respectus ad extrinseca supponunt naturam, jam esse incommunicabilem, et ultimo terminatam in se, si quidem nondicit ordinem ad ista extrinseca, ut extra se posita sed ut in se recepta, non autem posset illa recipere impermixte, et inconfuse cum natura, nisi recipiens haberet incommunicabilitatem, ratione cujus omnes illæ formæ extrinsecæ reciperentur sine confusione cum natura, et taliter quod ulterius non communicarentur alteri subjecto, seu substantanti. Igitur ordo, seu connotatio ad extrinseca recipienda in se est ordo, et respectus subjecti ultimo terminati, et incommunicabilis ad aliud sustentans, seu substans illi, ergo jam supponit naturam subsistentem, et ita non potest differre natura, et suppositum per solam diversam connotationem, et respectum ad diversa connotata extrinseca, vel ex solo diverso modo significandi eandem rem. Probatur consequentia, quia vel talis respectus, et connotatio fundatur immediate in ipsa natura secundum conceptum naturæ, vel in aliquo illi superaddito. Si in aliquo superaddito, ergo præter connotata extrinseca est aliquid in ipsa natura superadditum, ratione cujus habet illum respectum ad talia connotata. Si nihil superadditur, ergo natura ex se, et ex proprio conceptu naturæ respicit illa extrinseca,

quod est respicere illa tamquam proprias passiones, et sic solum in ordine ad proprias passiones constituetur suppositum: imo et ipsa natura secundum conceptum naturæ erit suppositum, si secundum se fundat illum respectum, et connotationem, in qua dicitur consistere suppositum. Unde ulterius sit, quod cum in Christo sit natura humana secundum totum conceptum naturæ, et habeat ordinem ad proprias passiones, et ad extrinseca accidentia sibi adjuncta, et in se habita, dicetur illa natura suppositum, et persona, atque adeo erunt duæ personæ in Christo, quod est contra fidem.

XX. Quod si dicatur, humanitatem Christi in sententia D. Thomæ carere propria existentia, et consequenter non dicere ordinem ad illam, præcipuus autem ordo, et connotatio extrinseca subsistentiæ est respectu existentiae, quia constituit substantiam existentem per se, et secundario dicit respectum ad accidentia. Unde cum humanitas Christi careat connotatione, et respectu ad propriam existentiam, caret etiam propria personalitate. Sed contra hoc est. Primo, quia sic res certa secundum fidem fundabitur in aliquo valde incerto, scilicet quod natura dicat ordinem immediate ad existentiam, et careat illa in Christo non obstante hoc, quod natura dicit immediatum ordinem ad illam. Nam quod D. Thomas negaverit in humanitate Christi propriam existentiam in p. quæst. xvii, art. ii, ideo est, quia censet naturam non esse immediate capacem existentiae, sed suppositum; si vero natura immediate esset capax illius, nullo modo careret existentia propria in persona Verbi. Secundo, quia stando in doctrina div. Thomæ in illa re est ordo, et capacitas ad extrinseca prædicata, et connotata, in qua inveni-



tur receptio ipsa actualis talium prædicatorum, constat autem quod existentia, et accidentia recipiuntur in ipso subjecto, in quo sustentantur non secundum extrinsecam denominationem, vel connotationem, sed realiter, et intrinsece, ergo in eodem subjecto debet esse capacitas, et habitudo ad talia extrinseca, et ita intrinsece debet illi convenire dicta capacitas, et habitudo, sicut convenit ipsa receptio. Sed secundum D. Thomam sola natura non dedit capacitatem hanc, neque istum ordinem, sed hypostasis, seu suppositum, et ita non datur in natura sine supposito: sicut natura humana in Christo non est capax existentiae creatæ secundum D. Thomam neque filiationis creatæ, ut docet III p. quæst. xxxv, art. v ad I, ergo id quod addit hypostasis supra naturam non est sola extrinseca connotatio, sed aliquid realiter, et intrinsece conveniens illi subjecto, cui convenit intrinsece recipere existentiam, et alia accidentia.

XXI. Quare suppositum intrinsece, et realiter convenit ipsi substantiæ, ponit enim effectum formalem in ipsa quatenus reddit illam terminatam, et substantem, seu sustentantem ea quæ in se recipiuntur, quæ sustentatio, et receptio non convenit substantiæ per solam connotationem, seu denominationem extrinsecam, sed per intrinsecam convenientiam, seu denominationem.

XXII. Secunda pars conclusionis, quod scilicet id quod addit subsistentia supra naturam sit modus, et non realitas distincta, non est omnino certum etiam inter Thomistas. Nam quidam ex antiquioribus dixerunt esse modum, ut Victoria Soto, et alii, et probabile reputat Bagnèz ubi supra, et Medina, licet ipsi oppositum teneant citantque pro se Cajetanum. Qui tamen citato loco III

part. in primo, et secundo corollario de identitate, et inseparabilitate hujus termini, seu subsistentiæ a natura dicit, quod iste terminus est quodammodo idem, et quodammodo non idem, sicut terminus est terminans quasi idem, et quasi non idem, est enim aliquid ejus, scilicet terminus, et non est illud, ut patet de puncto, et linea. Et subdit Cajetanus quod potest natura fieri sine suo termino in actu; non autem e converso. Quæ omnia sunt signa modalis distinctionis. Et in hac quæstione II, art. II expressius dicit, quod subsistentia, et natura non distinguuntur distinctione inter rem, et rem. Est etiam expressa sententia D. Thomæ qui in quæstione IX de potent. art. I ad I dicit: « Esse modus existendi in singulari substantia, » et art. II: « Persona, inquit, significat naturam cum quodam modo existendi, qui modus est esse per se existens. » Idem sumitur ex I sent. d. XXIII, q. I, ar. I ad II et I p. q. xxx ad I, ubi dicit: « Individuum vagum significare naturam cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens. » Et ad II inquit: « Quod ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse communis multis. » An vero principia individualia unde sumitur iste modus, sint distincta realiter in rebus materialibus, licet non in spiritualibus, infra dicemus.

XXIII. Ratio vero est, quam diximus q. VII physicor. art. I, quod subsistentia se habet, ut terminatio substantiæ, inde enim sequitur quod subsistentia non datur tamquam extremum componens, sed ut terminatio ipsa, seu totalitas completa, et resultans ex compositione, aut constitutione omnium partium, seu prædicatorum substantiæ, ergo non se debet habere, ut realitas, sed ut modus; dat enim statum quemdam, seu modum essendi ipsi rei, quam

afficit sicut punctum dum terminat lineam, ipsum terminare modificare est, et esse terminatam non est aliud, quam sic esse modificatam, ut non ulterius se extendat, aut componat cum alio, sed ibi sistat. Repugnat autem, quod id quod se habet ut terminus formalis, seu ratio terminandi in aliqua compositione sit realitas, et non modus, nam id quod se habet, ut realitas componere debet cum eo, cui adjungitur, ut ex illis resultet aliquod totum per se, vel per accidens, ipsa vero ratio totalitatis, seu terminationis, et ut sic dicam ultimationis, non potest se habere ut ultima ratio, et terminatio compositi, ergo non potest esse realitas componens, sed modus resultans ex compositione, vel ex integritate totius. Si autem resultaret ut realitas, rursus deberet uniri et componere cum re, quam afficit; hæc enim est differentia inter realitatem, et modum, quo realitas conjungitur alteri per unionem cum illo, modus vero se ipso modificat, et identificatur, cum realitate seu cum re cujus est modus, si quidem non differt realiter ab eo.

XXIV. Unde si id quod se habet ut terminus, et tamquam terminatio ultima esset realitas deberet uniri rei, quam terminat et inde resultare aliud totum, et alia terminatio, et non totum per accidens, quia unio substantiæ accidentalis non est, sed substantialis, et per se, ut patet in unione humanitatis ad Verbum, ergo deberet resultare alia terminatio, et ultimatior ex tali unione, et compositione, et sic esset processus in infinitum, quod nullo modo est admittendum, præsertim in compositis per se, sicut sunt substantialia, quibus competit ipsa subsistentia.

XXV. Quod vero substantia sit ultimum complementum, seu terminus substantiæ, constat manifeste, quia persona, seu hypostasis dicit

rem maxime completam, et incommunicabilem, opponitur enim rationi partis, et rationi inhærentis, quod esse non potest, nisi dicat terminationem, et ultimationem in genere substantiæ, et ideo dicitur per se existens, et subsistens, et substans quasi sub omnibus ultimate sistens, de quo videri potest Div. Thomas in III, distinct. V, quæst. III, articul. III, debet ergo dicere modum ipsius totalitatis et terminationis non realitatem superadditam, realitas enim potius se habet ut componens, quam ut terminatio ipsa compositi, seu totius. Et confirmatur quia totum, et totaliter differunt, et res et modus, quia ly totaliter importat modum totalitatis, ipsum vero totum rem ipsam, seu substantiam, sed supposita, seu subsistentia dicit totum, ut totaliter, seu incommunicabiliter se habens. Ergo addit supra substantiam non realitatem, sed modum rei, scilicet totaliter se habere, seu per modum totius. Et confirmatur secundo, quia esse partem, vel esse inhærens important modum, et non realitatem distinctam supra ipsam naturam partis, vel accidentis, non enim accidens distincta realitate indiget ad inhærendum, nec pars ad partialiter se habendum, ergo neque totum, ut totaliter, et terminative se habeat non indiget realitate, sed modo, quia opposito modo se habet ad partem, et ad inhærens. Denique, suffragatur commune axioma, quod realitates non sunt multiplicandæ sine causa, neque in rebus immaterialibus alia distinctio poni debet, quam modalis inter subsistentiam, et substantiam. Et in divinis personalitas concipitur tamquam modus, dicuntur enim pertinere ad essentiam, ut modus, non ut res constituens.

XXVI. Denique, ex hoc intelligi-



tur optime mysterium incarnationis, in quo Verbum assumpsit naturam humanam reddendo illam non terminatam a se, sed terminatam ab alio quasi excludendo terminationem illam per hoc quod natura humana tracta fuit ad terminum, et totalitatem alterius tamquam si esset pars ejus, sicut videmus, quod ut aliqua linea, vel superficies, quæ erat terminata suis punctis ponatur sub alieno termino sufficit, quod uniatur, et continuetur cum altera, sic enim redditur tamquam pars ejus, ita Verbum divinum exclusit modum terminationis ab humana natura, reddendo illam tamquam partem Verbi, quod se habet ut persona totalis, et integra, et sic natura humanam amisit terminationem propriam, et alieno termino substantiali terminata est, de quo videri potest D. Thomas in III ad Anibaldum, dist. v, art. II ad III et opus. II, c. CCXI, neque aliud fuit Deum fieri hominem, quam naturam humanam, quæ de se integrali, et totali modo postulabat existere, utpote substantia, impediri a propria terminatione, et alteri, seu personæ uniri.

XXVII. Sed objicies : Si subsistentia est modus, ergo entitative, et realiter non distinguitur a substantia cuius est modus; ergo in humana natura mansit tota personalitas, et subsistentia creata entitative, et realiter licet non formaliter, quod valde durum videtur, et contrarium mysterio incarnationis, quia in Christo nullo modo est personalitas creata. Secundo, quia suppositum, et natura se habent ut includens, et inclusum, si quidem suppositum includit naturam, sicut compositum partem, ergo debent realiter, et non modaliter distingui, sicut alia, quæ se habent ut includens, et inclusum v. g. totum respectu formæ, vel materiæ; distinguitur enim totum

a qualibet parte realiter. Tertio, quia D. Thomas III p. q. IV, art. II, dicit : « Quod si persona præintelligeretur assumptioni oportet, quod corrumpere per ipsam assumptionem, » et ibidem art. I ad III, inquit : « Quod Angelus præexistens non posset in unitatem Personæ divinæ assumi, nisi ejus personalitas destrueretur : » ergo personalitas est aliqua entitas realis, alioquin non destrueretur, sed maneret manente re cum qua identificatur. Item in I distinct. XXV quæst. art. I ad III dicit : « Quod in compositis natura habet realem differentiam ad personam, in quantum naturæ sit additio alicujus ; » ergo differt tamquam res a re.

XXVIII. Ad primum respondetur, in Christo nihil personalitati creatæ manere, quia totus ille modus terminandi et subsistendi in se destruitur, et succedit alia terminatio subsistendi in alio, unde in formalitate modi nihil manet, licet maneat entitas, quæ erat radix talis modi, et cum qua identificatur modus. Neque est alia ratio definitionis modorum, quia quando unus modus succedit alteri, destruitur unus totaliter in entitate ipsa formali modi, sicut patet cum amittitur una figura, et succedit alia, unum ubi, et succedit aliud, et sic de aliis modis, neque est necesse, quod alio modo desinat personalitas, seu subsistentia propria humanæ naturæ, nisi eo modo desinat, quo una figura desinit adveniente alia, et unum ubi adveniente alio, licet entitas realis, cum qua identificantur, id est, a qua realitate aliqua non distinguitur, maneat.

XXIX. Ad secundum fatemur, quod suppositum, et natura se habent ut includens, et inclusum : sed ly includens potest dupliciter sumi. Primo, pro ipso toto quantum ad entitatem, et substantiam, et sic est com-

positum, et comparatur ad partem inclusam, ut realiter distinctam tamquam res a se ratione alterius partis adjuncte. Secundo, pro ipso toto quantum ad ipsum modum totalitatis, et ultimationis, et incommunicabilitatis, et sic est suppositum, et comparatur ad ipsam naturam tamquam modus superadditus non ut realiter distinctus. Itaque totum sumptum pro ipsa re composita ex partibus, et includens illas distinguitur ab una parte realiter ratione alterius inclusæ. Totum autem sumptum pro modo totalitatis, et ultimæ terminationis includit partes tamquam modus terminans non tamquam realitas distincta.

XXX. Ad ultimum dicitur quod personalitas propria posita assumptione ad alteram personam corrumpitur eo modo, quo modalis entitas corrumpi potest sicut vinum ubi corrumpitur alio adveniente, et una figura adveniente alia, non vero corrumpitur, ut realitas distincta. In ultimo autem loco D. Thomas loquitur de additione secundum rem non ex parte ipsius subsistentiæ, sed ex parte principiorum individuantium, a quibus causatur, et hæc in rebus materialibus aliquid realitatis ultra naturam superaddunt, scilicet materiam signatam. Vel secundo loquitur D. Thomas de reali differentia naturæ a persona non reali tamquam res a re, sed reali modali.

#### TERTIA DIFFICULTAS.

XXXI. Circa rationem D. Thomæ in hoc articulo tertio magna est difficultas, quia videtur expresse docere, quod in omni substantia carente materia non distinguitur suppositum a natura. Hæc enim sunt expressa verba D. Thomæ: « In his, quæ non sunt composita ex materia,

et forma, in quibus individuatio non est per materiam individuantem, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet, quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum, et natura. » Ex quibus verbis aperte sequitur Angelos cum non sint compositi ex materia, et forma consequenter non differre in eis naturam, et suppositum: et tamen hujus oppositum certum est, et a D. Thoma assertum tum in quodlibet II, art. IV, tum quia dicit III parte, quæst. IV, art. I ad III quod Verbum potuit assumere naturam angelicam, sicut et humanam; ergo aperte supponit distinguere in Angelis suppositum, et naturam, alias non posset illam assumere destructo supposito proprio.

XXXII. Propter hoc difficilis visa est doctrina hujus articuli, præsertim quia illam tradit D. Thomas aliis locis non solum loquendo generali modo de natura immateriali, sic enim possemus interpretari illum de natura omnino immateriali, qualis est actus purus, sed specialiter loquendo de Angelo dicit non distinguere in eo suppositum, et naturam, ut in quæst. VII de poten. art. IV: « In Angelis, inquit, quodlibet suppositum est sua natura. » Et IV contra gent. c. LV ad IV, expresse docet: « Quod convenientius assumpta est humana natura, quam angelica, quia in homine aliud est natura, aliud persona, cum sit ex materia, et forma compositus, non autem in Angelo, quia immaterialis est. » Qui locus valde urget, neque admittit expositionem jam insinuatam, quod quando Div. Thomas non distinguit suppositum a natura in immaterialibus solum loquitur de natura immateriali, quæ est Deus, cum expresse loquatur in istis locis de Angelo. Nec solum loquitur de principiis individuationis, quæ cer-



tum est non distingui ab ipsa natura in Angelo, distinguuntur autem in naturis corporeis. Nam constat, quod loquitur expresse de ipsa personalitate, et subsistentia Angeli, si quidem loquitur de Angelo, ut assumptibili a Persona divina, negat autem assumi posse naturam angelicam, quia non distinguitur a supposito, ergo non loquitur de principiis individuationis, vel de ipsa individuatione naturæ, quia hæc assumptibilis est, sola autem personalitas est, quæ repugnat assumi tam in Angelis, quam in nobis.

XXXIII. Ex qua ponderatione rejicitur multorum auctorum solutio, qui existimant D. Thomam in præsentī quæstione, art. III, quando dicit non distingui in rebus immaterialibus naturam et suppositum loqui de principiis individuationis, ex quibus oritur subsistentia, quæ principia non distinguuntur in rebus immaterialibus ab ipsa forma, seu natura, distinguitur tamen a natura individuata ipsa subsistentia. Quam expositionem sequitur p. Suarez, disp. xxxiv met. sect. III, nu. xvii; Arrubal, hic disp. x, c. I; Alvarez, III p. disp. III et sumitur ex Cajetano in præsentī, qui docet cum inquiritur an Deus sit sua natura, ly Deum non sumi pro persona, seu supposito, sed pro concreto individi communi tribus Personis. Cæterum hæc solutio non potest stare eum eo loco, quem citavimus ex quarto contra gentes ubi specialiter loquitur de natura angelica, quam dicit non esse assumptam, quia non distinguitur in ea suppositum, et natura sicut in homine, ergo non loquitur de principiis individuantibus, sed de ipsa subsistentia, quia hæc sola inassumptibilis est. Præterquam quod in præsentī expresse nominat suppositum, dicens quod non differunt suppositum, et natura in substantiis immaterialibus. Ergo

male explicatur de principio individuationis. Alias solutiones affert auctor tabulæ aureæ in concordantiis, dub. cxiv, quæ reducuntur ad diversas considerationes naturæ in concreto, et in abstracto, physice, metaphysice et logice, secundum constitutiva intrinseca, vel extrinseca, et secundum unam considerationem dicit distingui a supposito non secundum aliam, quæ ibi latius videri possunt.

XXXIV. Nos igitur ut ex ipsis D. Thomæ verbis mentem Div. Thomæ eliciamus supponimus, quod subsistentia non oritur ex natura secundum principia specifica, sed secundum principia individuantia, et singularia, unde subsistentia originative importat principia individuationis, formaliter vero est terminus, seu modus quidam afficiens naturam singularem, eamque complens, constat enim quod subsistentia est complementum, et terminus naturæ reddens illam incommunicabilem, et sic neque convenit naturæ in universali, sed in singulari, neque ut prædicatum quidditativum naturæ, quia tam quidditas secundum prædicata constitutiva, quam natura in universali communicabilitatem important. Et in Christo invenitur natura secundum omnia prædicata quidditativa, et secundum singularitatem, non tamen secundum subsistentiam. Quare Div. Thomas aliquando sumit suppositum, seu subsistentiam tantum formaliter pro ipso termino complente naturam, aliquando etiam pro principiis individuantibus, ex quibus originatur iste terminus subsistentiæ. Et quando loquitur primo modo docet distingui subsistentiam a natura etiam in rebus immaterialibus. Quando vero sumit subsistentiam simul cum principiis individuantibus docet non differre naturam, et suppositum in rebus

immaterialibus, bene tamen in rebus materialibus, in eo quod in illis principia individuationis non differunt ab ipsa forma, quæ per se redditur incommunicabilis; in istis vero superaddunt aliquid materiæ, ut reddatur individuans, et distinguens unum ab alio in eadem specie, ut in libro de generat. qu. ix declaratum est. Itaque in summa, suppositum aliquando sumitur formaliter, aliquando radicaliter, seu originative. Et in Angelis origo, seu radix suppositi non distinguitur a natura, bene tamen subsistentia ipsa formaliter, id est, terminus ipse ortus ex principiis individuans. In naturis autem materialibus non solum subsistentia formalis, sed etiam radicalis distinguitur a natura, quia principia individuantia, quæ sunt ejus radix aliquid superaddunt naturæ in rebus materialibus. In Deo autem nec radicaliter, nec formaliter suppositum distinguitur a natura, quia pertinet ad ejus quidditatem etiam in abstracto consideratam, a qua non distinguitur personalitas in re, sed solum secundum nostram considerationem.

XXXV. Et quod hæc sit legitima mens div. Thomæ constat, quia in hac prima parte, quæst. xxix, articulo ii ad iii dicit: « Quod persona, seu hypostasis addunt supra rationem essentialis principia individuantia, neque sunt idem in compositis ex materia, et forma, ut supradictum est cum de simplicitate divina ageretur. » Quod est in ista quæstione tertia, articulo tertio, ubi clare Div. Thomas se ipsum explicat, quod in ista quæstione locutus est de persona, seu supposito, ut includit principia individuantia, et non solum rationem termini completis, eamque comparat naturæ secundum conceptum quidditativum, ut antecedit principia individuantia, in quo conceptu na-

turæ solum agnoscit in Deo, non differre suppositum, et naturam, differre autem in reliquis creaturis, saltem quantum ad rationem termini, licet etiam in rebus materialibus differat quantum ad principia individuantia. Unde in iii p. quæst. xvii, articulo i: « Natura, inquit, secundum se considerata prout in abstracto significatur non vere potest prædicari de supposito, seu persona nisi in Deo, in quo non differt quo est, et quod est, ut in prima parte est habitum. » Unde sensus Div. Thomæ in hoc loco primæ partis. sic intelligitur, quod in Deo natura ipsa etiam in abstracto considerata non differt a supposito, et sic peculiari modo verificatur de Deo, quod non differt suppositum, et natura, quod de aliis creaturis etiam immaterialibus non verificatur, quia taliter non differt in Deo, quod de natura ipsa etiam in abstracto considerata prædicari potest. Revera tamen non negat D. Thomas in Angelis differre suppositum, et naturam a parte rei, ut in quodlibet ii, articulo iv, ubi id ex professo disputat, et resolvit et iii part. quæst. iv, articulo ii ad iii, ubi docet, quod non posset Angelus in unitate divinæ Personæ assumi, nisi personalitas ejus destrueretur, atque adeo supponit naturam angelicam posse assumi personalitate ejus destructa.

XXXVI. Quando ergo s. doctor affirmat in præsentia, quod in his, quæ non constant ex materia, et forma, non differt suppositum et natura, loquitur de supposito non solum formaliter pro ipso modo terminante, sed etiam radicaliter et originative, prout includit principia individuantia, sic enim res immateriales cum sint formæ simplices non habent aliquod totum resultans ex partibus, neque ipsam rationem individuationis, et separationis unius ab alio habent ex aliquo superaddito



ipsi constitutioni totius, quale est in rebus materialibus materia signata, seu de signata quantitate. Et ubicumque D. Thomas negat suppositum distingui realiter in Angelis loquitur de supposito non pro sola ipsa formali terminatione subsistentiæ, sed etiam radicaliter pro ipsa subsistentia, ut originata, et radicaliter in ipsis principiis individuantibus. Nec repugnat, quod ex aliqua natura, quæ est forma simplex, et non actus purus, sed includens aliquam potentialitatem, et consequenter habet dependentiam ab extrinseco, et ordinem ad accidentia, resultet modus aliquis distinctus a natura, quo reddatur subsistens terminative et formaliter, et licet careat materia physica non tamen caret potentialitate, quæ loco materiæ est in natura angelica, et sic semper verificatur, quod individuationis, seu suppositum desumitur a materia, vel ab aliquo loco materiæ scilicet ab ipsa natura, ut potentiali, id est, ut habilitatem fundans ad recipiendum, et substandum. Testatur autem D. Thomas, in I, dist. XXXIV, quæst. I, articulo I : « Quod in illis in quibus est aliud essentia, quam suppositum, et hypostasis oportet, quod sit aliquid materiale per quod natura communis induitur, et determinetur ad hoc singulare unde determinationem materiæ, vel alicujus, quod loco materiæ se habet, addit in creaturis hypostasis supra essentiam, et naturam. Unde non omnino ista in creaturis idem sunt. » Ubi cum s. doctor fateatur sufficere, non solum per materiam determinati naturam ad hypostasim, seu subsistentiam, sed etiam per aliquid, quod loco materiæ se habet, manifeste ponit in Angelis sufficiens principium ad distinguendum suppositum a natura; licet illud, quod loco materiæ se habet ad individuandum non dis-

tinguatur ab ipsa forma, et natura.

XXXVII. Ad loca allata ex III contra gentes et quæst. VII de pot. respondetur, quod in illo loco contra gentes si D. Thomas sentiret non distingui omnino ipsam subsistentiam in Angelo, ut posset assumi, non diceret esse convenientius, quod assumeretur natura humana præ angelica, sed quod oppositum esset impossibile, scilicet angelicam assumere, non autem hoc dicit, sed solum, quod illud fuit convenientius ergo supponebat utrumque esse possibile, sicut de facto id asserit locis supra citatis præsertim III p. quæst. IV, articulo I ad III. Itaque solum affert majorem convenientiam ex parte naturæ humanæ, quia in ea distinguitur suppositum a natura etiam radicaliter, et in suo principio et ita convenientior apparet assumptio, ubi est major distinctio, saltem ex parte radicis, et principii, et sic tam in isto loco, quam in alio citato ex quæstione VII de potentia, et in quibuscumque aliis locis, ubi negat distinctionem inter suppositum, et naturam in rebus immaterialibus, loquitur de supposito radicaliter, et non solum formaliter, id est, prout ex parte principii individuationis se tenet, sicut si diceremus, quod passionibus radicaliter sumptæ non distinguuntur a natura, bene tamen formaliter.

## ARTICULUS II.

*An subsistentia sit indivisibilis, et non composita, et susceptiva existentiae.*

De istius difficultatibus egimus in quæstione VII physicorum. Ut autem breviter de illis agamus, prius ostendemus subsistentiam esse rationem suscipiendi existentiam, deinde de ejus indivisibilitate per

modum termini, quæ convenit omnibus subsistentiis agemus.

I. Igitur, quod subsistentia sit ratio suscipiendi existentiam, et ita quod prius conveniat naturæ, quam ejus existentia, indubitabile est in sententia D. Thomæ distinguentis existentiam ab essentia, et attribuentis illam supposito, tamquam existenti ut quod, ita quod subsistentia sit terminus naturæ primo, et per se, et antecederet ad existentiam. Quod ex duobus constare potest. Primo, quia subsistentia ex ipsa sua formali ratione intimior est naturæ, quam existentia, nam subsistentia causatur ex ipsa totalitate, seu incommunicabilitate, tamquam pertinens ad complementum ipsius substantiæ, et sic non est prædicatum ita contingens sicut existentia, quia existentia totaliter provenit ab extra scilicet ex ipsa actione agentis, ita quod ratio conveniendi est ipsa actio, quæ ponit rem extra causas, subsistentia vero habet fundamentum, et rationem conveniendi in ipsa natura, licet ut sit actu extra causas petat actionem agentis, nam substantia de se petit compleri complemento subsistentiæ, cum ex sua natura sit ens per se existens. Unde magis intrinsece, et per se, et per prius convenit ei subsistentia, quam quælibet passio, quæ est accidens, si quidem subsistentia non est in alio prædicamento a substantia, sed ad illud reducitur tamquam complementum, et modus ejus, prius autem est, et magis intimum substantiæ compleri in sua entitate substantiali quantum ad modum per se subsistendi, quam ipsis accidentibus, quæ sunt propriæ passionibus adornari, et affici in ordine ad operandum, vel ad alia accidentalalia officia, et tamen majorem connexionem habet substantia cum propriis passionibus, quam cum existentia, quia cum propriis passionibus

fundat connexionem necessariam, et æternæ veritatis; cum existentia autem non potest fundare talem connexionem, ergo si subsistentia prius, et intimius convenit, quam propriæ passionibus, a fortiori prius, et intimius conveniet, quam existentia. Nec obstat, quod subsistentia potest removeri a natura, passionibus autem non. Nam contra est, quia etiam propriæ passionibus possunt separari, quantum ad actualem convenientiam licet semper, et necessario convenient naturæ quantum ad aptitudinem, et eodem modo propria subsistentia licet actu non conveniat humanitati Christi, habent tamen intrinsecam aptitudinem ad illam. Et sicut in quantitate prius intelligitur terminatio per indivisibile unde resultat figura, quam inhærentia actualis, manet enim in eucharistia quantitas terminata, et non inhærens, ita in substantia prius est esse terminatam per propriam subsistentiam, quam actu existentem. Itaque subsistentia immediate resultat ex ipsa unione partium in quantum constituunt totum, et ex ipsa individuatione substantiæ, quatenus substantialis est, quia ejus complementum, et terminus est; existentia autem non resultat ex ipsa intrinseca ratione substantiæ, vel individuatione illius, sed solum ex actione agentis, quia existentia constituit rem in facto esse extra causas, ergo ratio conveniendi magis intima est in subsistentia, quam in existentia, ut dictum est.

II. Secundo, hoc desumitur ex D. Thoma qui perpetuo docet existentiam non convenire naturæ, nisi medio supposito, ita quod licet natura sit principium quo, tamen non redditur capax recipiendi existentiam ut quod nisi sit suppositata, ut videri potest apud Div. Thomam quodlib. ix, art. iii, et iii part. quæst.



xvii, art. ii et in iii ad Annibaldum, distinctione vi, quæstione unica, art. ii ad secundum, ubi inquit : « Quod proprie, nec partes, nec accidentia habent esse, sed tantum suppositum completum, » et supra dixerat : « Quod esse aliquando est rationis, aliquando naturæ, et quod esse naturæ dicitur dupliciter, aliquando dicit actum primum, qui est rei essentia, quæ est actualiter essendi principium aliquando dicit actum secundum, qui est actus entis per essentiam, sicut lucere est actus lucentis per ipsam lucem. Et primo modo dicitur esse de propositionibus, secundo modo de naturis, tertio modo de naturarum suppositis, quia est actus suppositi ut quod est, formæ vero ut quo est. » Sic ergo cum existentia sicut, et quodlibet aliud prædicatum accidentale necessario exigit subjectum, quod et non solum subjectum quo, sed substantivum, et susceptivum istarum formarum, et denominatum ab ipsis, et respectu existentia specialiter habet rationem subjecti, quia suppositum est id, quod directe fit per productionem, si quidem productio terminatur ad totum, et integrum, nec ante sistit productio, quam totum, quod in aliqua re est producendum sit productum, existentia autem convenit ratione productionis, quia per eam ponitur res extra causas in facto esse. Ergo illud est directe subjectum productionis, seu productum per illam. Et præterea, quia produciens, seu generans substantiam intendit producere sibi simile, et propagare suam speciem, quod non fit nisi producendo integrum, et completum individuum, in quo similitudo naturæ salvatur, non enim qui producit manum, vel pedem dicitur propagare naturam, sed qui producit personam, seu suppositum, quasi alterum se. Est ergo suppositum pro-

prie, et directe terminus productus, et consequenter proprie, et per se susceptivum existentia, quia proprie, et per se est id quod fit, et consequenter id quod factum est, existentia autem est id quod aliquid est in facto esse.

III. Sed objicies : Existentia, et natura immediate inter se uniantur, et faciunt compositum, quod dicitur existens, si quidem non possunt uniri existentia, et natura in illo tertio subsistente nisi uniantur inter se tamquam extrema talis unionis. Tunc ergo quando uniri intelliguntur inter se prius ipsa natura afficitur existentia, quam subsistentia, et sic subsistentia supervenit rei existenti, ipsamque existentiam potest terminare, et modificare. Confirmatur, quia substantia constituitur existens per se, non autem natura per se, diffinitur enim, quod sit per se existens, constituitur autem per se mediante subsistentia, ergo immediate, et per se afficit existentiam non naturam, si quidem reddit naturam existentem per se, ergo prius supponitur existentia in natura, quam subsistentia, si quidem redditur existens per se. Secundo, quia saltem divinitus potest natura prius constitui existens, quam subsistens. Ergo subsistentia non est ratio formalis suscipiendi existentiam, sed ad summum conditio quædam, et sic formaliter prius subsistentia afficit existentiam, quam naturam. Patet consequentia, quia si non est essentialis ordo inter subsistentiam, et existentiam non est ratio, nec fundamentum cur dicamus subsistentiam esse terminum naturæ, et non existentia, ex eo quod nondum supponit illam, si quidem non est implicatio, quod supponat, si Deus existentiam prius tribuat naturæ quam subsistentiam. Plura videri possunt, quæstione vii physicorum, art. i.

IV. Respondetur quod sicut dicit Divus Thomas in III ad Annibaldum, dist. v, quæstione unica, articulo II ad I: « Uniri dupliciter dicitur, vel unum fieri, vel in uno fieri, » et hoc explicat exemplo unionis naturæ humanæ, et divinæ, quæ uniuntur non quia fiant unum, sed quia fiunt in uno, id est, in uno supposito, in quo communicant. Unde hanc doctrinam extendimus ad omnia illa quæ ita uniuntur, ut inconfusa, et impermixta permaneant et sic accidentia, et subjectum inter se uniuntur, quia conveniunt in uno subjecto, seu supposito, et similiter existentia, et natura non sic uniuntur quasi fiant unum, ita quod existentia sit natura, et natura existentia, vel quasi misceantur in uno tertio, sed uniuntur in uno, id est, in supposito. Unde non prius intelliguntur uniri inter se, quam in illo uno, in quo conjunguntur. Et sic non solum unitur existentia immediate ipsi supposito, ut subjecto denominationis, sed etiam unitur ipsi supposito, ut immediate susceptivo existentiae, et tamquam ei, quod est ratio recipiendi talem unionem; et constituendi unitatem ex illa resultantem; cum non solum fit unio in uno non unio qua fiant unum, non potest intelligi talis unio, nisi interveniente supposito tamquam eo, in quod fit unio, quia illa unio est in uno, id est, in supposito. Unde non debemus philosophari de unionematuræ, et existentiae, et unionematuræ, et accidentium sicut de unionemateriæ, et formæ (ut aliqui volunt) quæ prius uniuntur inter se tamquam partes, quam in toto, quod ex illis resultat. Cæterum hæc doctrina currit in illis partibus, seu extremis, quæ sic uniuntur, ut faciant unam naturam, seu fiant unum, non autem si solum uniantur in uno, manendo inter se inconfusa, et impermixta, materia autem, et for-

ma sic uniuntur, quod constituunt unum, et sic non mediante ipso toto uniuntur, sed immediate inter se, ut ex illis resultet totum. Accidentia autem, et existentia non comparantur cum natura tamquam partes, quæ constituunt unum, sed tamquam extrema, quæ uniuntur in uno, quia inconfusa, et impermixta permanent.

V. Ad primam confirmationem respondetur, quod subsistentia non reddit existentiam per se actuando, et superveniendo illi, sed supponendo se illi, quia scilicet naturam ipsam complet, et immediate illi advenit terminando illam, et terminatio ista subsistendi est terminatio singularitatis, quæ pertinet ad tertium modum per se; singularitas autem, seu individuatio antecedit existentiam pertinetque ad complementum naturæ, et ita dicitur aliquid existens per se, quia sine communicatione sui, vel dependentia ab ulteriori termino petit existentiam, et sic existentia adveniando subjecto independenti, et incommunicabili, redditur subsistens, et per se, id est, non dependens, nec communicabilis, et ita non prius advenit subjecto, et postea supervenit illi incommunicabilitas, sed prius subjectum incommunicabile redditur, et tunc existentia adveniens redditur etiam per se. Et ratio est, quia ad ipsam existentiam formaliter solum pertinet reddere, et ponere rem extra causas, quod vero sit hujus, vel illius perfectionis totum provenit ex natura, seu subjecto cuius est existentia, sicut etiam ab ipsa habet speciem, et determinationem suam, et ita subsistentia per se terminat naturam, et illa terminata, existentia illi adveniens incommunicabilis redditur, et per se subsistens, id est, alteri non communicabilis.

VI. Ad secundam confirmationem



respondetur quod aliqui existimant subsistentiam se habere ut rationem formalem recipiendi existentiam, alii ut conditionem. Et primi dicunt non posse recipi existentiam nisi in supposito, sicut nec actus vitalis nisi in potentia vitali, neque gradus sensitivus nisi præcedat vegetativum. Et hoc ideo est, quia natura, et existentia uniuntur, non ut fiant unum, sed ut fiant in uno. Ergo necessario præexigit existentia ad sui unionem, et conjunctionem, quod præcedat subsistentia in natura ut fieri possit illa unio, ut in quo. Secundi vero dicunt, quod subsistentia solum se habet ut conditio ad existentiam, quæ quidem connaturaliter requiritur, sed non essentialiter. Et in hac sententia dicendum est posse Deum de potentia absoluta existentiam adjungere naturæ ante subsistentiam, sed tunc non unietur connaturali modo, sicut potest existentiam conservare in accidenti sine inhærentia, et sic subsistentia erit, terminus naturæ connaturalis, sed non essentialis, seu essentialiter requisitus. In prima vero sententia, subsistentia est essentialiter requisita, ita ut sine illa substantia non fit capax existendi, eo quod non est capax unionis ad aliquid distinctum a se, nisi uno ex illis modis supradictis, vel quia fit unum, vel quia fit in uno, et sine subsistentia unio non potest fieri in uno, quia non datur aliquod tertium, in quo fiat illa unio, et sic solum fieret unum; hoc autem est impossibile fieri ex illis duobus extremis, quia sic debent uniri, ut maneant inconfusa, id est, nec misceantur in unum, quia mixtio fit ex corruptione miscibilium, quæ hic non intervenit, nec unam naturam constituunt, ut extrema, sed ut constituta terminetur.

VII. Quod si urgeas : Quomodo in accidenti separato unitur illi exis-

tentia, imo et alia accidentia uniuntur illi sicut calor, vel frigus, quantitati separatæ in eucharistia, et tamen non habet accidens separatum modum aliquem ratione cuius fiat unio talium accidentium, tamquam in quo uniantur, et fiant non unum, sed in uno, præsertim in nostra sententia, in qua non ponimus modum superadditum accidenti, ut separatum sit, ut diximus in libro de generat. q. vi, respondetur quod licet accidens ex separatione non acquirat aliquem modum positivum intrinsecum per se essendi, vel subsistendi, quia ex sua natura non petit sic esse, acquirit tamen modum aliquem negativum scilicet independentiam actualem a subiecto cum extrinseca sustentatione Dei, et hæc supplet modum subsistendi, relinquitenim illud accidens, si non subsistens per se; saltem sustentatum per se negative, id est, per ipsum Dei concursum positivum independens a subiecto in essendo. Et hoc sufficit, ut aliquid possit illi uniri inconfuse, et impermixte, tamquam in uno, et non solum ut unum, quia sine modo subsistendi intrinseco per solam negativam terminationem ex illo concursu positivo extrinseco factam, redditur sufficienter habile ad sustendandum alia accidentia in esse, et consequenter inconfuse.

SUBSISTENTIA SEMPER EST INDIVISIBILIS.

VIII. In quæstione vii physicor. art. iii ostendimus non dari imposito substantiali partiales subsistentias, quæ convenient partibus, et ex illis integretur una totalis subsistentia, eo quod rationi partis repugnat subsistentia actualiter, et formaliter, quia subsistentia est terminatio qua actu res terminatur in se, pars autem ut pars non terminatur in se, sed adjungitur toti, et terminatur in toto; imo si partes actualiter subsistunt in se subsisten-

tiis partialibus, cum sint infinitæ partes in potentia necesse est, vel actualiter multiplicare infinitas subsistentias, si quælibet pars quantumcumque divisibilis in infinitum suam propriam vindicat subsistentiam, et hoc est magnum inconveniens, vel solum ponendæ sunt finitæ subsistentiæ, ita quod una subsistentia conveniat determinatæ portioni partium, et tunc præterquam quod vix assignabile in quanta portione partium ponitur distincta subsistentia, inciditur in sententiam, quam intendimus, si quidem tota illa collectio, seu determinata portio comprehendit sub se plures partes, quas tamen unica subsistentia afficit non constans ex partialibus subsistentiis, alias si ex partialibus constaret, redit idem argumentum, an illæ partiales subsistentiæ sint infinitæ actu, vel finitæ, etc. Quare si unica subsistentia non constans ex partialibus subsistentiis sufficit pro una parte determinata sub qua plures aliæ continentur, cur etiam non sufficiet unica subsistentia in ipso toto, licet sub illo plures partes contineantur.

IX. Et ex hoc per evidentem consequentiam colligitur, quod si sufficit unica subsistentia non constans ex partialibus subsistentiis ad afficiendum aliquod totum, vel aliquam partem, sub qua plures aliæ partes continentur, talis subsistentia dicitur indivisibilis formaliter, id est, non composita, neque constans ex subsistentiis partialibus, licet virtualiter sit divisibilis, et ex parte effectus, quia perficit rem divisibilem, sed tamen quia modo indivisibili id facit, id est, per modum termini ultimi, et totalitatis ideo dicitur esse indivisibilis sicut in quæstione II de anima diximus animas perfectorum animalium esse indivisibiles, non quia effectum divisibilem non habeant perficiendo, et informando

partes divisibiles, sed quia omnes illas respiciunt modo indivisibili, id est, per modum unius integræ, et consummatæ dispositionis ad animam, quatenus requirit corpus organicum, et organicum sine pluribus partibus terminatis non invenitur. Eodem modo ratio termini ultimi, ex eo quia ultimum est indivisibile formaliter esse debet, alias ultimum non esset, licet respiciat in terminando plures partes divisibiles.

X. Et hæc est mens, et doctrina D. Thomæ qui perpetuo negat partiales subsistentias, ut citato loco ostendimus, et insuper videri potest in III ad Annibaldum, dist. V, quæstione unica, ubi inquit: « Quod ratio partis contrariatur rationi personæ, cum persona sit quid completum, et perfectum, et per se subsistens, ratio autem partis est ratio imperfecti, et ideo ei non convenit ratio personæ. » Et idem habet I part. q. XXIX, art. I ad II et art. II et IV contra gentes, o. XLIX ad X: « Neque partes, inquit, alicujus substantiæ sic dicuntur particulares substantiæ quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto, unde neque hypostases possunt dici, cum nulla earum sit subsistentia completa, alias sequeretur, quod in uno homine tot essent hypostases, quot sunt partes. » Nec potest dici, quod Div. Thomas negat partes substantiales habere hypostases, seu subsistentias completas, et totales non partiales. Nam contra est quia Div. Thomas loquitur de partibus, ut sunt unitæ in toto, quia loquitur de illis quæ subsistunt in toto, subsistentiæ autem totales separatæ, quarum quælibet constituit totum, nullo modo erat dubitabile, quod non conveniunt partibus, ut sunt in toto, quid enim diceret D. Thomas si solum diceret, quod partes non habent subsistentias totales, quod est



idem ac dicere, quod partes non sunt totum, quod esset plane negari? Si ergo negat, quod partes habent subsistentias plane, quia subsistunt in toto, utique negat illis subsistentias partiales quia solum istarum capaces sunt, et dicendo quod subsistunt in toto solum agnoscit subsistentiam totalem, in qua partes mediate subsistunt.

XI. Et ex hoc explicatur ulterius fundamentum supra illatum, quia subsistentia importat modum, et formalitatem totius per modum termini ultimi, ita quod ipsa ratio totalitatis, et terminationis præbetur a subsistentia, ergo non potest convenire partibus vera, et propria subsistentia, nisi æquivoce loquendo de subsistentia, et cum sit modus totius, ut totum est faciendo illam modum partis, ut pars est. Itaque vis hujus fundamenti, et rationis consistit in hoc, quod subsistentia, seu personalitas pertinet ad rationem totius, et completi; aliquis enim modus ponendus est pro complemento naturæ, et pro ratione ultimi termini, quo natura reddatur ultimo terminata, et completa, iste enim effectus formalis ab aliqua forma, seu formalitate præstari debet, et id vocamus subsistentiam, sed personalitatem. Repugnat autem, quod ista ratio seu formalitas totalitatis inveniatur partialiter, seu componatur ex modis partialibus, nam licet entitas totius componatur ex entitatibus partium, tamen modus partialitatis est oppositus modo totalitatis, et terminationis, cum modus partialitatis sit modus communicabilitatis, modus autem totalitatis, seu subsistentiæ sit modus incommunicabilitatis; ergo dicere, quod datur subsistentia partialis est idem ac dicere, quod datur terminus non ultimus, seu non terminans, et incommunicabilitas communicabilis, pertinet enim ad subsisten-

tiam incommunicabilitas, et ad rationem partis, quod sit communicabilis. Si autem dicatur subsistentias partiales esse communicabiles, et quod dicunt modum partis non modum totius, consequenter dici debet, quod subsistentia partialis non est ejusdem rationis, cum subsistentia totali, sed potius ei opposita, et privationem illius importans, sicut communicabile, et incommunicabile, atque adeo non potest una componi ex aliis. Unde oportet hoc bene notare in quo contingit hallucinatio, quod licet entitas totius componatur ex entitate partium, tamen status, seu modus partis non potest componere modum, seu statum totalitatis, quia ei opponitur, et ita subsistentiæ partiales non possunt componere subsistentiam totalem. Sicut autem in quantitate unum punctum indivisibile terminat totam lineam, et omnes ejus partes, alia vero puncta intermedia non habent rationem terminantis etiam partialiter, sed solum continuantis, sic in substantia modus partis non potest dici subsistentia partialis, sed sola subsistentia totius, quia terminus ultimus, et complementum est.

XII. Contra hanc tamen resolutionem præter ea, quæ soluta sunt quæst. vii physicor. art. iii, objicies primo ex p. Suarez, disputat xxxiv, met. sect. v quia subsistentia in rebus materialibus habet extensionem per totum corpus: ergo, et divisionem, et compositionem, quidquid enim extensum est debet esse divisibile, et compositum. Secundo, quia subsistentia rei corporeæ non est tota in toto, et tota in qualibet parte, alias esset modo spirituali, ergo erit tota in toto, et pars in parte, et sic subsistentia habet partes, quod est dari partiales subsistentias. Tercio, quia subsistentia est modus, ut supra diximus, ergo non per inhærentiam sicut accidens unitur, sed

per identificationem cum re cuius est modus, ergo si res illa habet partes etiam et modus, nec potest unus modus identificari cum omnibus partibus. Quarto, quia Verbum divinum assumpsit humanam naturam, et partes ejus, ut communiter docent theologi in p. q. vi, ergo partes sunt assumptibiles, sed assumuntur a subsistentia divina destruendo subsistentiam propriam, ergo aliquam subsistentiam partialem habent partes.

XIII. Ad primum respondetur quod subsistentia non habet extensionem formaliter, nec partes, sed solum virtualiter, quia respicit partes sui compositi terminandas, et ita terminative dicitur divisibilis, quia est terminus rerum divisibilium, et respicit omnes illas partes tamquam mediate attactas, attingendo ipsum compositum, quod constat ex illis partibus, respicit enim illud totum per modum unius, quia per modum termini, sicut punctum terminans, partes lineæ respicit omnes illas partes per modum unius, et est in illis inadæquate, quatenus per modum termini respicit omnes illas partes. Unde dicit D. Thomas, q. ix de potent. art. iii ad iv: « Quod personæ in quantum hujusmodi accidit, quod sit composita ex hoc quod complementum, et perfectio, quæ requiritur ad rationem personæ non invenitur statim in uno simplici, sed requirit adunationem multorum. » Ergo personalitas, seu subsistentia non habet formaliter partes, id est, subsistentias partiales, sed solum præsupponit partes, ex quibus originatur, quia resultat ex ipso composito quatenus totum, et integrum est ex suis partibus, et sic præsupponit partes tamquam requisitas ad totum, sed hoc est per accidens, et materialiter, quia totum est compositum ex partibus; in Angelis enim datur totum,

et subsistentia sine resultantia ex partibus. Et talis modus resultans ex ipso toto, ut habet rationem totalitatis, ita convenit toti immediate, et partibus ejus mediate, quod non dividitur ad divisionem partium, quia non convenit illis secundum quod distinguuntur, et extenduntur in plures partes, sed ut adunantur in unitatem, et terminationem totius, et sic solum est in partibus terminative, et inadæquate, formaliter autem in toto, ut præcise unum est, sicut punctum non est in aliqua parte, vel partibus adæquate, sed inadæquate, licet omnes partes terminet, quia omnes respicit terminative, in quantum comprehenduntur in aliqua unitate, et terminatione non informative in illis quatenus plures sunt. Et sic non repugnat aliquid indivisibile sine hoc, quod formaliter extendatur in se, afficere plures res divisibiles terminative, et inadæquate, quia respicit illas sub aliqua ratione unitatis, vel ultimi non sub ratione pluralitatis et extensionis. Qua doctrina in multis exemplis philosophicis utimur, sicut anima perfectorum animalium est indivisibilis formaliter, quia licet respiciat plures partes corporis, ut informandas, omnes tamen per modum unius quia requirit corpus informabile esse organicum et ultimam dispositionem in ratione animæ. Similiter qualitas indivisibilis potest motu divisibili intendi et ejus gradus acquiri motu divisibili etiamsi gradus ipsi non sint partes divisibiles, sed modi perfectioris radiationis, qui tamen virtualiter sunt divisibiles quatenus inter unum, et alium est latitudo positiva vincenda per motum, eo quod est inter terminos positivos, sicut etiam species coloris intermedii acquiruntur motu, quo de una specie transitur ad alia, non quod inter speciem, et speciem detur pars, seu medietas



speciei acquirendæ, sed quia datur latitudo positiva inter speciem, et speciem; similiter potest dari in ipso toto relatio totius ad partes, quæ tamen non est in ipsis partibus partialiter, et divisibiliter, cum potius partes habeant correlationem oppositam. Ac denique punctum terminat partes lineæ, nec tamen est in singulis partibus divisibiliter.

XIV. Ad secundum respondetur, quod tota subsistentia est in toto supponendo compositionem ex partibus, ut resultet modus ipse totalitatis, non tamen est tota subsistentia in partibus, nec partes subsistentiæ formaliter sunt in illis, sed solum est in partibus terminative, et mediate, quia omnes terminat afficiendo unico modo totum in eo, in quo unico, et totali modo terminabile est, et sub ratione totius afficit partes non per modum extensionis, et divisibilitatis sui, sed per modum terminationis, et unitatis, sicut in exemplis supra allatis ostensum est, et articulo quarto amplius ostendetur.

XV. Ad tertium dicitur quod modus totius ut distinguitur a modo partium est in toto sine divisione in partes, sed terminando totum afficit partes virtualiter in quantum constituunt ipsum totum, et præsupponuntur ad ipsum, non autem per illas se formaliter dividendo.

XVI. Ad quartum dicitur quod Verbum assumpsit partes ut sunt in toto, et constituunt totum, non autem partialem subsistentiam eis tribuendo, non enim minus dicitur Verbum, aut Christus, sed dando subsistentiam toti, etiam in illo partes intelliguntur assumptæ mediate, et prout in toto, non autem immediate, et per partialem subsistentiam. Videantur quæ diximus citato loco physicorum.

XVII. Deinde, objicies quia in

anima rationali datur subsistentia partialis, et communicabilis, separata non subsistit, et non tamquam totum, seu persona, ut D. Thomas docet in III, dist. v, q. III et ibid. ad Annibaldum, art. II ad IV et I part. q. XXXIX, art. I ad V, ergo ut pars. Similiter in Deo ponunt multi theologi subsistentiam absolutam præter relativas, ut infra ostendetur in materia de Trinitate et non per modum suppositi, seu personæ, sed ut communicabilis tribus Personis, ergo non repugnat dari subsistentias partiales, quæ non constituent suppositum, sed terminum ultimum.

XVIII. Respondetur animam rationalem separatam, licet sit subsistens quantum ad hoc quod est existere independenter ab alio, quod in aliis formis, vel partibus substantialibus non reperitur (ideoque nec subsistentiam partialem habent in ratione termini incommunicabilis; neque existentiam per se in ratione independentiæ in essendo) adhuc tamen dicimus, quod subsistentia illa, seu existentia per se animæ rationalis non est subsistentia partialis, sic enim supponeret aliam partialem ex parte corporis, ut cum illa componeret unam tertiam totalem, et sic si ponimus subsistentiam partialem in anima ad componendum unam subsistentiam integram, necessario tenemur fateri etiam in corpore prout distinguitur ab anima dari subsistentiam partialem, quæ componat cum subsistentia animæ, et sic non erit proprium animæ habere subsistentiam per se, et existere separatam. Si vero in corpore non admittimus partialem subsistentiam, et tamen anima subsistit separata, necessario dicendum est totam subsistentiam hominis dari in anima, sed non totaliter explicari in anima, sed in communicatione ejus ad corpus, ibique

subsistere incommunicabiliter, quatenus non est amplius explicabilis, et communicabilis in aliud, ideoque anima separata non est persona, quia non est ibi subsistentia modo incommunicabili, eadem tamen subsistentia, quæ est in homine, est in anima, et eadem existentia, ut docet D. Thomas 1-2, q. iv, art. v ad ii, ut ostendimus quæstione vii physicor. citata. Et quando moritur homo manet quidem totum esse hominis in anima, sed non manet communicatum corpori, et hoc est hominem mori; nec manet illud esse animæ tamquam esse hominis, quia non est esse communicatum corpori, sicut Verbum divinum si dimitteret humanitatem, non amitteret esse, et subsistentiam simpliciter, sed ut communicatam homini, et ut humanam. Plura videri possunt loco citato.

### ARTICULUS III.

*Utrum existentia distinguatur ab essentia in creatis, et quomodo?*

I. Supponendum est quid nomine existentiae intelligamus, quia nisi in hoc conveniatur non potest difficultas ista intelligi, et explicari. Nomine erga existentiae intelligitur communiter apud omnes illud, quo aliquid denominatur positum extra causas, et extra nihil in facto esse. Ad quod non sufficit denominatio aliqua extrinseca ex præterita productione proveniens, nec pura, et sola relatio dependentiæ ab agente. Et ratio utriusque est, quia existentia, seu esse est aliquid maxime reale, et intrinsece denominans rem existentem, si quidem nulla res dicitur existere nisi in se realiter extra causas ponatur, et per hoc quod habet tale esse maxime discernitur ab ente rationis, et a negationibus eo quod per exis-

tentiam ponitur extra nihil: ergo oportet quod sit aliquid reale in ipsa re existente, et consequenter non sit sola denominatio extrinseca, quia hæc nihil reale ponit in denominato. Neque existentia est relatio ad aliud, quia unumquodque dicitur esse in ordine ad se, in tantum enim existit, in quantum in se habet esse, imo ipsamet relatio, cuius totum esse est ad alterum non dicitur existere ratione ipsius ad, sed ratione ipsius in, quia unumquodque existit ad se non ad alterum.

II. Secundo, supponendum est existentiam hoc modo sumptam distinguere a subsistentia, nec D. Thomam pro eodem sumere subsistentiam, et existentiam, in quo aliqui valde decipiuntur putantes D. Thomam pro eodem reputare existentiam, et subsistentiam. Imo aliqui qui negare non possunt in doctrina Thomæ existentiam, et essentiam realiter distinguere in creaturis, dicunt tamen non sumi existentiam pro actualitate quas res ponitur extra nihil, et extra causas, hanc enim dicunt non distinguere ab essentia reali, seu posita extra statum possibilitatis, sed sumi pro eo, quod constituit rem per se, vel in alio existentem, et hoc modo distinguere a D. Thoma ab essentia, quod est sumere existentiam pro modo subsistentiæ, vel inhærentiæ. Ita nuper Viescas supra i p. q. iii, art. iv dub. xi et q. iv, artic. i, dub. iii, in quo plane consentit his, qui extra scholam D. Thomæ non distinguunt existentiam ab essentia posita in re, neque enim ipsi sumunt existentiam, nisi pro actualitate reddente rem extra causas, ut videri potest apud p. Suarez, disput. xxxi met. sect. iv; Vazquez, iii p. qu. xvii, artic. ii, disp. lxxii, c. ultimo et alios, nec eam sumunt pro subsistentia, neque renuunt concedere substan-



tiam distingui a parte rei ab essentia, et natura, cum constet naturam humanam esse in Christo sine subsistentia. Igitur apud D. Thomam manifestum est existentiam distinguere a subsistentia, et utrumque ab essentia, nam D. Thomas tamquam distinctas difficultates disputat distinctionem existentiae ab essentia, et distinctionem suppositi, seu subsistentiae a natura; ergo non sumit pro eodem subsistentiam, et existentiam, nisi faciendo inutilem repetitionem. Patet hoc manifeste, nam in hac quaestione, articulo tertio, inquit an Deus distinguatur a sua natura, et resolvit in articulo in immaterialibus substantiis non distinguere suppositum a natura, bene tamen in compositis. In articulo autem quarto inquit an distinguatur in Deo esse, et essentia, et resolvit, quod in omnibus creaturis distinguitur, non vero in Deo, existentia autem, et esse idem sunt, et si ibi loqueretur de esse essentiae falso diceret distinguere ab essentia in creaturis, nam esse quod ab illa distinguitur solum est esse existentiae, ergo si in priori articulo sumeret subsistentiam pro existentia, vel in hoc articulo quarto, existentiam pro subsistentia, esset inutilis repetitio, et inconsecutio. Idem apparet in quodlib. II, articulo III et IV, nam in III inquit an distinguitur in Angelis essentia, et esse, in quarto autem an distinguitur suppositum et natura. Ergo non sumit existentiam pro subsistentia, vel e contra. Et idem videri potest in II, distinctio III, q. I, art. I et II, ubi easdem difficultates tamquam distinctas supponit. Et hoc ideo est, quia in doctrina D. Thomae suppositum, seu subsistentia habet radicem in ipsa natura, oritur enim ex principiis ejus individualibus, ideoque S. Thomas semper fuit sollicitus distinguere suppositum, seu subsistentiam a natura in ipsa sua radice, id est,

in principiis individualibus, quæ solum in naturis materialibus distinguuntur, non in immaterialibus, ut supra visum est. At vero existentia non habet radicem in ipsa natura, sed præcise advenit ei ab agente extrinseco, quia existentia ponit rem extra causas, et ita sequitur rei productionem, imo est ipsa productio in facto esse, ut constat ex hoc articulo quarto, ubi ostendit Div. Thomas existentiam in creaturis, neque esse essentiam, nec partem essentiae, nec proprietatem, sed ab extrinseco venire. Constat etiam quod existentia est communis accidenti, et substantiae, subsistentia non, ergo non potest sumi a D. Thoma existentia pro subsistentia. Denique, magnum inconveniens est, quod D. Thomas perpetuo loquatur cum hac improprietate, abusione confundendo existentiam cum subsistentia, nec discernendo quomodo unum distinguatur ab alio, sed semper quod tractat de existentia divertat ad subsistentiam, et relinquat insolutam illam difficultatem, quomodo esse existentiae secundum se distinguatur ab essentia, si solum distinguit subsistentiam, non autem existentiam, quæ solum præbet esse extra causas, et in communi sensu auctorum pro alio sumitur existentia quam subsistentia. Et præsertim, quia D. Thomas docet existentiam, seu esse recipi in supposito, seu hypostasi, et non in natura, nec loquitur de esse essentiae, quia hoc est ipsamet essentia, seu natura, et invenitur in humanitate assumpta, in qua tamen secundum Div. Thomam non datur esse existentiae proprium. Similiter docet in Deo dari unum esse et tres subsistentias, seu Personas, si autem sumeret existentiam pro subsistentia diceret dari in Deo unam subsistentiam, et tres subsistentias. Similiter idem esset dicere, quod existentia reciperetur in sub-

sistentia, ac dicere, quod existentia recipitur in existentia, quæ est lat-tologia. De hoc autem videri potest III p. q. XVII, artic. II et quodlib. IX, art. II, et aliis locis ubi docet, quod esse pertinet ad hypostasim.

III. Denique, supponendum est, quod difficultas non consistit in hoc, an essentia creata in statu possibilitatis differat ab existentia, sic enim constat, quod status possibilitatis habet carentiam existentiae, et consequenter debet ab illa distinguui saltem tamquam privatio seu negatio, et forma positiva, sed difficultas est, an essentia adhuc in statu actualitatis differat ab existentia, per quam redditur actualis, ita quod licet totum hoc complexum essentia actualis, non possit distinguui ab existentia tamquam ab aliquo, quod sit distinctum a toto illo complexo, sed se habeant ut includens, et inclusum, tamen in ipso-met complexo difficultas est, an duplex entitas concurret, altera essentiae, quæ recipiat existentiam, altera existentiae, quæ reddit illam actua-lem; sicut corpus album non solum remota albedine, sed etiam dum est sub illa distinguitur ab albedine, per quam redditur album, et exis-tens, quod res existens remota exis-tentia desinit omnino, et manet ni-hil, corpus autem remota albedine manet existens, et ita ibi facile di-gnoscitur quomodo ab albedine dis-tinguatur realiter: respectu vero existentiae non ita facile apparet, quod ab illa distinguatur aliqua en-titas, quæ vocatur essentia, quia so-lum invenitur actu quamdiu est sub existentia, illa vero remota, essen-tia manet nihil, et solum objective, in statu possibilitatis. Et ex hoc ali-qui intulerunt non posse distinguui essentiam, et existentiam nisi sicut nihil, et ens, et sicut res in statu pos-sibilitatis, et ipsamet in statu extra causas; quod autem etiam dum es-

sentia existit, distinguatur ab exis-tentia, ita quod alia realitas sit exis-tentia, alia essentia, licet una sine alia nihil sit, hæc est tota difficultas. Sufficit ergo videre an ad hoc quod essentia sit actualis, et in rerum na-tura ponatur, requiratur duplex en-titas, altera quæ vocatur essentia, et recipit existentiam, altera quæ sit forma, seu formalitas aliqua actuans illam, an vero sufficiat unica enti-tas, quæ ut producta ab agente dici-tur existens, ut producibilis autem, et in statu possibilitatis dicitur es-sentia objective possibilis.

IV. In hac ergo difficultate, osten-dimus indicta quæstione VII phy-sicorum, ex mente Div. Thomæ exis-tentiam distinguui realiter ab essen-tia, et non solum ratione juxta Du-randum, et alios recentiores, vel distinctione formali juxta Scotum. Sequuntur autem Div. Thomam com-muniterejus discipuli super istum lo-cum, et aliis infra citandis, Cajetanus, Capreolus, Ferrariensis, Nazarius, Navarrete, Bagnez, et Molina in hac quæstione, artic. IV, disp. II, Gillius lib. II, tract. IV, cap. VI, num. II. Po-test autem mens D. Thomæ elici ex duobus. Primo, ex illis locis in qui-bus expresse affirmat, quod in crea-turis essentia, et esse differunt, nec potest ullo modo explicari de diver-sitate solum per rationem, sed a par-te rei. Secundo, ex his conditioni-bus, quas attribuit existentiae, vel essentiae, quæ tales sunt ut non pos-sint inveniri nisi in his, quæ reali-ter differunt.

V. Quantum ad primum, in pri-mis in opusculo XLVIII, tractatu de substant. cap. II, expresse dicit: « Quod esse essentiae, et esse actua-lis existentiae differunt realiter, ut duæ diversæ res. » De Angelis idem affirmat in I parte, q. L, art. II ad III, et opusc. XLII, cap. V, ubi inquit. « Quod Angeli habent esse aliud ab ejus substantia, » et II contra gent.



cap. LV, et quodlib. II, art. III, ubi inquit: « Quod in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quæ habet esse et ipsum esse ejus, » et in II ad Annibaldum, dist. III, qu. I, art. I ad III, dicit: « Quod cum in Angelis differat substantia ab esse, erit ibi actus, et potentia non autem materia, et forma, sed forma, et esse. » Et generaliter de distinctione esse ab essentia videri potest opus. XV, c. VII et VIII, et qu. XXI de verit. art. V ad VIII, ubi inquit: « Non sequitur, quod substantia ipsa rei non dicatur esse per esse aliquod, quod ipsa non sit, et quia ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso: » et quodlib. III, art. XX: « Omnis alia res præter Deum est ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia aliud ipsum esse participatum. » In his locis D. Thomas non loquitur de esse essentiae, hoc enim manifestum est non distinguere ab essentia, loquitur ergo de esse existentiae, quod ut diximus non est confundendum cum subsistentia.

VI. Neque est admittenda solutio, quod loquitur D. Thomas de distinctione ipsius esse ab essentia per rationem, et non realiter, vel loquitur de natura in statu possibili, et objectivo respectu sui ipsius ut in actu. Nam in primis hæc solutio non militat contra primum locum, ex opus. XLVIII, ubi expressissime distinguit actum existentiae ab actu essentiae realiter. Deinde, quia in eisdem locis, in quibus affirmat suppositum in rebus immaterialibus non distinguere a natura, scilicet originative, et radicaliter seu ex parte principiorum individualium, ut jam supra exposuimus, affirmat in eisdem existentiam esse aliud ab essentia, ut constat in hac quæstione art. III, ad IV et in II, dist. III, qu. I, art. I et II et IV contra gent. c. LV ad IV, dicit: « Non differre in Angelis suppositum a natura, » et in II contra gent.

c. LI, affirmat: « Quod differt esse ab essentia in Angelis, » et in aliis multis locis, quæ supra retulimus agendo de distinctione suppositi, et naturæ. Sed quando dicit suppositum, et naturam non distinguere in spiritualibus, loquitur de distinctione reali, nam secundum rationem non solum in spiritualibus, sed etiam in ipso Deo constat distinguere. Ergo quando docet in eisdem distinguere, seu esse aliud existentia et essentia loquitur etiam de distinctione reali, alias valde æquivoce procederet, et in re idem diceret de esse existentiae, et de subsistentia. Quod vero non accipiat D. Thomas existentiam pro subsistentia, vel modo essendi quando illam distinguit ab essentia, abunde ostendimus supra.

VII. Secundo, colligitur mens D. Thomæ de distinctione reali existentiae ab essentia ex his conditionibus, quas attribuit utraque: nam in primis probat suppositum ipsum in Angelis distinguere a natura (non sumptum originative pro principio individuationis, sed formaliter pro ipso termino) quia esse distinguitur a natura, neque est de ejus conceptu, et tamen in supposito recipitur, ut constat ex ipso quodlibet II, art. IV. Ergo si suppositum distinguitur a natura (si quidem assumi potest natura, sublata subsistentia) a fortiori ipsa existentia distinguetur a parte rei, alias non bene colligeret D. Thomas. Et urgentius premitur hoc argumentum, nam inde maxime colligimus subsistentiam distinguere a natura a parte rei, quia humanitas in Christo est sine propria subsistentia, sed similiter secundum principia D. Thomæ etiam humanitas Christi est sine propria existentia, ergo distinguitur existentia ab essentia. Major est nota, et concessa: minor probatur, nam in quodlibet IX, art. III, inquit an in Christo sit unum tantum esse, et respondet,

quod est unum esse, quod est proprium suppositi, ubi non sumit esse pro subsistentia, seu supposito alias probaret dari in Christo unum esse, id est, unum suppositum, quia datur unum suppositum, quod esset plane nugari. Nec deberet dicere, quod est unum esse, quod est proprium suppositi, nam suppositum non est proprium suppositi, sed idem. Et idem docet D. Thomas in III, dist. VI, q. II, art. II et III p. q. XVII, art. II, ubi dicit in Christo non inveniri duplex esse, sed unum tantum. Nec potest dici, quod D. Thomas loquitur de existentia suppositi non de existentia naturæ, ita quod sint duæ existentiae, sicut duæ entitates, et sic deficiente supposito deficit existentia illius. Nam contra est, quia D. Thomas in illo quodlib. IX citato dicit, quod hoc esse, quod impeditur in Christo resultat ex his, ex quibus ejus unitas integratur, quod utique pertinet ad esse ipsius humanitatis; unitas enim, humanitatis est, seu naturæ. Imo expresse dicit D. Thomas ibi quod si humanitas separetur a divinitate, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino: ergo esse, quod nunc deest humanitati Christi in sententia D. Thomæ est esse etiam ipsius naturæ, et non solum esse substantiæ quasi sisis distinctum esse naturæ. Ac denique quia in illo articulo solum duplex esse agnoscit D. Thomas, primum est esse resultans ex his, ex quibus unitas substantiæ integratur, quod proprie est esse suppositi substantiale, aliud est esse suppositi attributum præter ea, quæ integrant ipsum quod est esse superadditum, scilicet accidentale, sicut esse album attribuitur Socrati. Ergo secundum D. Thomam non datur aliqua existentia natura distincta ab existentia subsistentiæ, sed unicum tantum esse resultans ex his, ex quibus unitas rei integratur: ergo est

unum esse pro tota substantia quando est una, etsi ex illis resultat: ergo distinguitur ab eis id quod resultat.

VIII. Denique, frequenter Div. Thomas ponit compositionem inter essentiam, et existentiam etiam in Angelis, et quod propterea essentia Angeli, et cujuscumque rei præter Deum est in potentia receptiva ad existentiam, sic enim in opusculo XV, cap. VIII, dicit: « Quod substantia rei habens esse est tanquam rei potentia receptiva hujus actus, qui est esse. » Quod non potest intelligi de essentia Angeli, vel alterius creaturæ objective, et in statu possibilitatis, quia sub hoc statu essentia non est receptiva existentiae, sed potius exclusiva, quia est status oppositus statui existendi, ergo solum potest esse receptiva existentiae quando est actu producta, et ipsi existentiae subiecta, ita quod non per se ipsam est existens, sed per existentiam, cui subjicitur, et quam recipit. Et hanc rationem latius prosecuti sumus, quæst. VII physicor. art. IV, ubi videri potest.

IX. Præcipuum hujus sententiæ fundamentum in eo constituitur a D. Thoma, quod ex existentia est aliquid participatum in creatura, et non essentia ejus, vel pars essentiæ, sed ab agente derivatum, eique contingenter conveniens. In quo oportet tollere æquivocationem quando dicitur, quod essentia actualis, et in re posita distinguitur ab existentia, quod non debet sumi essentia actualis pro actualitate existentiae reduplicative, sic enim dicere, quod essentia existens est existens, non est dubium, quod sit prædicatio essentialis, sed hoc in quibuscumque prædicatis accidentalibus dici potest, nam cum dico corpus est album, est prædicatio accidentalis, et sumitur ibi ly corpus pro corpore conjuncto albedini, non separato ab illa, si tamen



dicatur corpus album est album, ita quod exprimatur album ex parte subjecti, redditur prædicatio essentialis. Quare cum essentiam esse existentem importet prædicationem accidentalem oportet ex parte subjecti, cum dicitur essentia est existens, sumere essentiam, ut concomitanter subjectam, et conjunctam existentiae, non ab illa separatam, et in statu possibilitatis, non tamen reduplicando, vel exprimendo actualitatem existentiae, sic enim redditur prædicatio essentialis essentia existens est existens. Sumendo ergo essentiam sine ista reduplicacione, et expressione, sumit D. Thomas hoc principium quod bene potest res aliqua recipere formam, seu actualitatem, per quam reddatur existens, et ita non semper præsupponitur, et præcedit existentia in subjecto recipiente ad aliquid recipiendum, sed bene potest reddi existens per id quod recipit. Hoc si semel intelligatur tota ista quæstio nullius redditur difficultatis, constabit enim quomodo aliquid possit reddi existens per aliquid a se distinctum, et in se receptum.

X. Formatur ergo ratio D. Thomæ sic: Quia bene stat recipi in aliquo formam, seu actualitatem, per quam constituatur in esse, et quod non præsupponatur ex parte recipientis ipsum esse, ergo bene stat, quod esse seu existentia sit aliquid distinctum ab essentia. Antecedens in primis asseritur eisdem verbis a D. Thoma, opusc. xxxi, in principio, ubi inquit: « Quod secundum hoc differt materia a subjecto, quia subjectum est id quod non habet esse ex eo quod aliquid ei advenit, sed quod est per se, et habet esse completum, ut homo non habet esse per albedinem, sed materia dicitur id quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se habet esse incompletum, imo nullum esse habet, ut dicit com-

mentator in II de anima. Unde simpliciter loquendo forma dat esse materiæ, accidens autem non dat esse subjecto, sed subjectum accidenti. » Deinde, hoc ipsum probatur ex ipso conceptu formæ substantialis, quæ ex ipsa propria ratione talis formæ non substantatur in esse a subjecto, id enim proprium est formæ inhærentis, ergo ad sui receptionem non requirit esse in subjecto quasi ab ipso recipiat, sed solum, quod subjectum sit capax ipsius esse, quod per formam præbetur. Solum autem est duplex forma, scilicet substantialis, et accidentalis, ergo duplex esse scilicet substantiale, et accidentale, sed substantiale esse hoc ipso, quod substantiale est, est primum esse, et simpliciter esse, ergo ex proprio conceptu non debet advenire subjecto, in quo præsupponitur esse, sed potius dare illi ipsum primum esse, alias non daret esse simpliciter, et primum, sed semper daret esse secundum, seu superadditum, quod est esse accidentale. Et confirmatur ex ipsa generatione substantiali, nam per illam ita producit primum esse rei substantiale, quod nullum esse talis rei præsupponitur, alioquin si præsupponeretur aliquod esse in actu in ipsa re quæ generatur, nulla esset via distinguendi generationem substantialem ab alteratione. Et dico in ipsa re, quæ generatur, quia in corrupta, quæ præcedit, existentia supponitur, sed corrumpitur, et in materia, quæ manet invenitur capacitas ad habendum esse formam, et sic distinguitur a creatione, quæ pure est ex nihilo, et sine ullo subjecto. Si autem supponatur materia existens, et cum existentia sua permanet in re genita, ergo generatio substantialis non generat primum esse, et simpliciter esse, nec habemus unde convincamus antiquos philosophos qui non distinguebant

alterationem a generatione, eo quod non agnoscebant subjectum aliquod quod non præsupponeretur in actu, et existens, et consequenter per advenum formæ non accipiebat esse primum, quod est esse simpliciter, ergo ut hæc falsitas antiquorum radicatus evellatur, oportet in hoc principio convenire, quod aliquid potest per formam advenientem recipere substantiale, et primum esse, seu esse simpliciter, ut generatio substantialis stabiliatur, alioquin nunquam præcluditur via illi falsitati, quod generatio non distinguitur ab alteratione, si ponitur subjectum actu existens ad ipsam substantialem generationem. Dicere autem quod non supponitur subjectum completum, sed incompletum, non evacuat difficultatem: tum quia hoc ipso, quod format supponat esse incompletum non dat primum esse simpliciter: tum quia hoc restabat probandum contra antiquos philosophos, quod daretur tale esse incompletum, quod conjunctum cum altero incompleto faceret unum esse per se, et primum simpliciter, nam ipsi negabant formas substantiales, quia dicebant subjectum generationis esse ens actu, et ita non requiri, nec dari formam, quæ præbeat primum esse, si autem supponit primum esse, et solum superaddit aliud, dicunt non esse formam substantialem, sed accidentalem. Ergo probare antiquis generationem substantialem distinctam ab alteratione, quia supponitur materia habens esse actu incompletum, et forma substantialis dat illi esse incompletum, sicque ex utroque esse fit unum completum, est supponere, quod dantur formæ substantiales incompletum esse dantes, quod ipsi negabant, non probare generationem substantialem, quia primum, et substantiale esse producitur.

XI. Denique, hoc ipsum probatur,

quia nulla apparet repugnantia, aut inconveniens, quod aliquid existat per existentiam sibi superaditam, et in se receptam, hoc enim non repugnat ex parte ipsius recipientis, quia ad recipiendum sufficit existentia concomitans, ita quod nunquam in re subjectum recipiens careat esse, non tamen requiritur quod ex se præhabeat esse, et consequenter non repugnat ex vi causæ recipientis, seu ad exercendum istam causalitatem recipiendi, quod præcedat esse ex parte ipsius recipientis, sed potest bene intelligi quod habeat illud per formam receptam si quidem non requiritur existentia recipientis, sed capacitas ad existendum dummodo comitetur ipsa existentia, habita tamen per formam, et non ex vi materiæ. Et ratio hujus est, quia nihil recipit ratione actus, quem habet, sed ratione potentiæ ad id quod non habet, ergo ratio recipiendi non est esse, sed capacitas, et potentia. Et hoc ideo quia causalitas materialis magis ordinatur ad proprium esse, et commodum recipientis, quam ad dandam aliis, ad hoc enim recipit, ut habeat aliquod esse, causa autem, quæ causat recipiendo, et non dando ex vi suæ formalis rationis non requirit esse, sed capacitatem ad esse, si autem recipiat sustentando, et dando esse sicut substantia accidenti non est præcise recipere, sed sustentare, et firmare in esse; et ideo ad hoc prærequiritur esse actus. Quando autem recipitur non dando, sed pure recipiendo, sufficit capacitas non autem actualitas existentiae, hanc enim non præbet tale subjectum, sed solum potentialitatem ad quam communicandam non requiritur actualitas, sed solum potentia, et capacitas, sufficit autem concomitari existentiam, ita ut nunquam in re inveniat sine illa, sicut nunquam invenitur sine forma. Ergo si



ex ipso conceptu, et intrinseca ratione potentiæ receptivæ non præcedit esse, nec requiritur, nisi concomitanter, non est ratio cur dicamus non posse dari potentiam receptivam ipsius existentiae, ita quod in re semper habet existentiam acceptam ex aliquo sibi superaddito, per cujus concomitantiam existit, ratione autem potentialitatis recipit, et sic quodcumque produciatur aliqua res extra suas causas non repugnat intelligere, quod interveniat ibi duplex entitas alia ipsius rei, quæ existit recipiendo, altera, quæ sit ratio existendi tamquam actualitas dans esse.

XII. Restat nunc ostendere, quod hoc quod sic dicimus possibile, ostendatur etiam de facto sic necessario ponendum. Et hujus ratio, et fundamentum ex eo sumitur, quia existentia est prædicatum reale conveniens contingenter tam essentiali, quam omnibus ejus partibus, et prædicatis, nullum enim est, cui quidditative conveniat existentia, vel cum eo habeat connexionem necessariam, existentia enim solum provenit ex ipsa productione extrinseca agentis sine alio fundamento in natura creata, quam quod habeat in eo capacitatem, ut recipiatur, ergo necessario debet distinguì a parte rei ab ipsa essentia. Antecedens est satis notum, nam quod sit prædicatum reale manifestum est, cum nihil tam reale sit, quam ipsa existentia per quam aliquid realiter est extra causas, et distinguitur ab eo, quod est tantum per rationem. Quod autem contingenter conveniat etiam est per se notum, cum nunquam possit fieri propositio æternæ veritatis, et connexionis per se existentiae cum creatura. Consequens vero patet, quia impossibile est, quod aliquid realiter conveniens alicui sit idem cum illo, et non habeat connexio-

nem necessariam cum eo neque cum aliquo tertio, quod cum illo componat, nil enim magis connexum est quam idem sibi ipsi, unde si existentia est identificata cum aliquo, non potest ei advenire per extrinsecam participationem, sed debet per intrinsecam identitatem convenire, quod si per identitatem, ergo per connexionem.

XIII. Nec potest dici, quod bene stat aliquod prædicatum accidere alicui, et tamen identificari cum illo, sicut rationale accedit animali, et tamen identificatur cum illo, quando invenitur in homine. Contra hoc enim instat D. Thomas quodl. II, ar. IV ad 1: « Quia dupliciter, inquit, aliquid accedit alicui, uno modo ut determinativum alicujus principii essentialis, licet in ejus definitione non cadat, sicut rationale accedit animali, alio modo, quia neque est de ejus definitione, nec determinativum alicujus principii essentialis, sicut albedo accedit homini, et hoc secundo modo existentia accedit rei. » Quare impossibile est, quod aliquid sit identificatum cum aliquo, et prædicetur de illo contingenter, et accidentaliter, nisi sit determinativum essentialiter illius, licet non sit de ejus conceptu formali. Et ita hæc propositio instari non potest, quod omne quod est identificatum cum aliquo vel est de ejus conceptu formali essentialiter, vel est determinativum illius essentialiter, et constitutivum cum illo alicujus tertii, sicut rationale licet non sit de conceptu formali animalis, est tamen formale, et essentialiter determinativum ejus, et constitutivum hominis cum animali, et ita ubi est identificatio necessario est essentialis connexio, vel ad constituendum ipsum; vel ad constituendum cum ipso aliquod tertium, et determinandum, et contrahendum ipsum; cum quo identi-

ficatur. Quod autem neque essentiali connexionem habet constituendo aliquid, neque determinando ipsum, aut constituendo cum eo aliquid tertium nullo modo identificatur cum illo, quia omnis identificatio connexionem aliquam postulat per se, et essentialiter cum illo, cum quo identificatur, nihil enim potest sibi ipsi contingenter, et accidentaliter convenire. Cum ergo existentia ita comparetur ad essentiam, quod neque constituat ipsam tamquam essentialiter prædicatum, neque essentialiter determinet ipsam, ut constituat cum ea aliquid tertium, quia nulli rei creatæ convenit existentia per se, et secundum connexionem essentiali, manifeste deducitur non identificari cum essentia aliqua creatæ, quia si tollitur omnis connexio essentialis, tollitur omnis identificatio realis, et consequenter debet recipi tamquam aliquid distinctum in essentia.

XIV. Dices hæc omnia probare quod distinguitur existentia realiter ab essentia objective sumpta, et in statu possibilitatis non ab essentia actuali, quia hæc hoc ipso quod est actualis, etiam est extra causas, et consequenter jam intelligitur includere in suo conceptu existentiam: unde actualis entitas non potest concipi sine existentia, antequam vero sit actualis est in statu possibilitatis, et sic nihil est, ergo nunquam essentia sumitur, ut aliquid reale positivum, et extra nihil, et quod sit distincta ab existentia. Cæterum hæc objectio valde laborat in æquivoco, ut supra jam notavimus, et sibi contradicit nimium probando, nam juxta illam in nullo statu verificari potest quod existentia accidentaliter conveniat essentiæ, ut patet applicando idem argumentum. Nam vel essentia sumitur intra causas, et in statu possibilitatis, vel extra causas, et in statu actualitatis. Si primo

modo, existentia non convenit accidentaliter, quia falsificatur de illa, opponitur enim status existendi statui possibilitatis, et sic falsum est dicere quod essentia possibilis existat, ergo non prædicatur de illa accidentaliter. Si secundo modo sumatur, jam ergo est de conceptu essentiæ actualis ipsa existentia, nam si ideo identificatur existentia cum essentia actuali, quia præsupponitur essentia actualis extra causas, et sic non potest prædicari de essentia actuali, nisi cum identificatione, ergo necessario debet dici quod prædicatur de illa essentialiter, quia de re existenti dicere quod est existens, essentialis conceptus est si est identicus, si quidem in tantum identificatur in quantum dicitur de essentia, ut actuali, et existente. Laborat autem in æquivoco, quia quando prædicamus existentiam de essentia actuali, vel potest reduplicari ratio status actualitatis, vel solum specificative teneri ratio essentiæ, quæ statui illi actualitatis subest. Si reduplicet statum, propositio essentialis redditur, quia fit sensus, quod in quantum actualis, seu existens est existens. Si vero sumatur specificative tantum sic prædicatur accidentaliter existentia de ipsa essentia, etiam quando actualis est, sicut quando dicitur homo albus, ly albus prædicatur de homine in quantum subest albedini, non enim de homine separato ab albedine potest verificari, et si ly in quantum faciat sensum reduplicativum propositio essentialis erit, quia est sensus, homo in quantum albus est albus. Si autem sumatur specificative prædicatio est accidentaliter de homine, licet non verificetur de illo, nisi quando subest albedini. Idem dicendum est de existentia respectu essentiæ actualis.

XV. Quod si inquiras, cur non



sufficiet ad hoc ut res dicatur existens quod sit subjecta agenti, seu producta sine alio superaddito, vel saltem cur non sufficiet dependentia ab agente, quæ est quædam relatio, ut dicatur res existens ratione talis dependentiæ, non ratione alterius formæ, seu actualitatis superadditæ, respondetur quod rem esse productam ab agente, vel sumitur pro aliqua ratione intrinseca denominante, et hoc intrinsecum vocamus existentiam, est enim ejus effectus formalis ponere rem extra causas in facto esse. Vel sumitur pro aliqua denominatione extrinseca, quatenus res intrinsece denominatur producta, et hoc non sufficit ad hoc, ut dicatur existens, quia rem esse existentem non potest esse extrinseca denominatio, nihil enim magis intrinsece denominat, quam ipsum esse, quod intime imbibitur in unaquaque re reddendo illam realem, et positam extra causas a parte rei, et ideo requiritur aliquid intrinsecum quo res formaliter reddatur existens. Sola autem dependentia non sufficit, si quidem hæc dependentia est relatio, tum quia existentia maxime dicitur a se, cum etiam ipsa relatio non dicatur existens per rationem modum, sed per rationem in: tum quia illa relatio dependentiæ debet esse realis, ergo requireret fundamentum absolutum, et hoc non potest esse essentia sumpta solum pro prædicatis quidditativis, sic enim sunt æternæ veritatis, et tamen non fundant existentiam æternam, ergo debet esse aliquid superadditum, et de novo participatum ab agente, et hoc vocamus existentiam.

EXISTENTIA NON EST MODUS, SED  
REALITAS.

XVI. Rejicienda in primis est aliquorum opinio qui existimant esse

accidens reale prædicamentale, scilicet durationem, quam dicunt pertinere ad prædicamentum quando, ut sentit Molina hic art. iv, disput. ii. Sed obstat huic positioni manifesta ratio, quia accidens prædicamentale sustentatur a subjecto, eique inhæret, ergo supponit in subjecto existentiam, et esse in actu, accidens enim inhærens dat esse secundum quid, et sustentatur ab esse simpliciter quod est esse substantiale, ergo repugnat quod ipsum primum esse substantiale sit accidens inhærens, id est, sustentatum ab aliquo esse simpliciter. Et præterea accidens non potest dare, nisi esse accidentale, et inhærens, ergo si ipsum primum esse substantiale est accidens, substantia haberet primum esse suum accidentale, et sic esse substantiale erit esse accidentale, quod repugnat. Relinquitur ergo quod existentia debet esse aliqua formalitas, seu realitas substantialis non tamen tanta, quod sit prædicatum essentiale, et constitutum essentiae, aut pertinens directe ad prædicamentum. Quod ex supra dictis patet, quia existentia convenit naturæ jam totaliter constitutæ, et accedit: illi non autem pertinet ad prædicatum essentiale, nec potest se habere ut gradus, vel differentia, aut aliquid intrans constitutionem quidditatis, alias posset fundare propositionem æternæ veritatis, et res esset existens ab æterno, et necessario, ergo non potest esse prædicatum directe pertinens ad prædicamentum, nec tamquam genus, nec tamquam species, vel differentia, si quidem toti naturæ jam constitutæ superadditur.

XVII. Restat ergo videre, an sit realitas superaddita essentiae, vel modus. In quo idem controvertitur, quod de subsistentia, et eisdem fere fundamentis potest procedi. Quidam tenent solum distinguere tamquam

modum abessentia, ut magister Soto, II physicor. q. II, quem multi sequuntur. Alii tenent distingui ab essentia tamquam rem a re, quod multo probabilius censet magister Bagnez, I p. q. III, art. IV, dub. II et citat pro hac sententia Capreolum, Cajetanum, Ferrariensem, Soncinatum et alios. Et utrumque probabiliter defenditur in schola Thomistarum. Mihi tamen videtur juxta principia D. Thomæ loquendo, majorem aliquam distinctionem ponendam inter existentiam, et essentiam, quam inter subsistentiam et naturam. Et sic magis inclino in hanc sententiam, quod existentia addit realitatem ejusdem generis cujus fuerit existentia et ad illud prædicamentum reductam, scilicet si est substantia substantialem, si accidens accidentalem, si modus modalem. Quæ est sententia Cajetani de ente, et essentia, q. XI ad IV et ad III.

XVIII. Moveor ad hoc, quia imprimis est expressa Div. Thomæ, opusculo XLVIII, tract. de substantia, cap. II, ubi inquit: « Quod existentia et essentia differunt realiter, ut duæ diversæ res. » Deinde, quia reperio in D. Thoma discrimen inter existentiam, et subsistentiam, quod de existentia absolute dicit, quod componit cum essentia etiam in substantiis immaterialibus, in quibus negat compositionem ex subsistentia, et natura, et tamen in illis fatetur suppositum, et naturam aliquo modo distingui quodlibet II, art. IV. et nos supra art. I. deduximus distingui subsistentiam a natura tamquam modum, ergo secundum D. Thomam aliqua major distinctio est existentiae ab essentia quam subsistentiae a natura, nam ubi est major compositio oportet quod sit major distinctio extremorum. Inter essentiam autem, et esse absolute pronuntiat D. Thomas dari compositionem tam in rebus materialibus, quam immaterialibus :

ergo absolutam distinctionem supponit inter essentiam, et esse. Hanc autem compositionem dari fatetur locis supra allegatis in hoc articulo. Item D. Thomas absolute docet existentiam differre ab essentia, et esse aliud ab ipsa, quod affirmare non solet in his, quæ modaliter tantum distinguuntur, sed solum dicit, quod aliquo modo distinguuntur, sicut de supposito, et natura dicit quodlibet II citato. De existentia vero absolute docet, quod differt ab essentia, ut in eodem quodlibet II, III et II contra gen. cap. LI et in II sent. dist. III, qu. I, art. I et aliis locis supra allegatis. Et hoc maxime ponderat quantum ad mentem D. Thomæ, quia hoc modo loquendi utitur quando distinctionem realem intelligit, scilicet absolute dicere, quod differunt, non vero aliquo modo, quod explicat distinctionem modalem.

XIX. Deinde, sumitur ratio ex duobus, quæ existentiae attribuuntur, quæ maxime videntur petere realitatem, et non sufficere formalitatem modalem. Primum, quod existentia est ultima, et summa actualitas respectu omnis entitatis, quæ potest existere, ipsa autem ulterius actuari non potest : non videtur autem tanta perfectio soli modali entitati attribuenda, quia modus est infimum inter entia. Secundum, quod existentia est ipsa ratio omnis realitatis, dicitur enim unumquodque ens reale per ordinem ad esse, vel quia habet esse, et remota existentia remanet nihil, seu intra causas : inconueniens autem videtur, quod prima ratio totius realitatis, et per ordinem ad quem omnia dicuntur realia non sit realitas, sed modus. Et quidem primum, scilicet, quod existentia est ultima, et maxima actualitas amplius ostendetur sequenti articulo ubi agemus de perfectione existentiae, et interim videri potest



D. Thomas, q. vii de potentia, art. ii dix, ubi dicit: « Quod esse est actualitas omnium actuum, et perfectio omnium perfectionum, et nihil est eo formalius, » et idem habet i p. quæst. iv, art. i in corpor. et in quæst. de anim. art. vi ad ii dicit: « Quod essentia est actus primus, existentia vero actus secundus. » Et opusc. xv, cap. viii circa finem dicit: « Quod forma subsistens est actus, qui est forma participativa ultimi actus, qui est esse. » Et ratio est quia omnia sunt in potentia ad esse, et omnis potentialitas consistit in carentia alicujus esse: in tantum enim aliquid est in potentia, in quantum non habetur in actu, et in esse id quod potest habere, reducitur autem in actum per hoc quod redditur illud existens, et extra causas, ergo ipsum esse existentiae respectu omnis entitatis habentis potentialitatem est actus, et sic est maxima actualitas. Et licet conveniat omni enti, tamen convenit ei in quantum perfectionem dicit, et ut removens potentialitatem ejus, et sic semper salvatur, quod existentia comparata ad essentiam cuius est, ipsam perficit, et potentialitatem ejus tollit, et sic est perfectior illa, ut infra amplius dicitur.

XX. Secundum vero, quod diximus attribui existentiae satis de se manifestum est, cum constet in tantum aliquod ens dici reale, in quantum potest habere existentiam, et tunc actu est extra nihil quando est existens, ergo sine existentia non datur realitas, quia quod est nihil non est reale, igitur prima ratio realitatis separantis, et distinguentis a nihilo est existentia. Inconveniens ergo videtur, quod quando entitas non est modus, sed realitas prima ratio, et fundamentum realitatis sit modus.

XXI. Ex hoc autem explicatur differentia inter subsistentiam, et exis-

tentiam quantum ad hanc partem quod subsistentia dicat modum existendi constituendo rem incommunicabiliter, et per se existentem, perseitas autem, et incommunicabilitas important modum quia contraponuntur communicabilitati partis, et inhærentiae accidentis, communicabilitas autem in parte pertinet ad modum essendi, id est, ad statum ipsum partis non ad entitatem: inhærentia similiter pertinet ad modum essendi ipsius accidentis per quem actu dependet a subiecto, ergo subsistentia per quam aliquid extrahitur a statu partis, et accidentis, et constituitur in statu substantiæ totalis, et completæ etiam pertinet ad rationem modi, quia contraponitur modis essendi partis, et accidentis. Similiter ipse effectus subsistendi, qui est ultimo terminare naturam magis pertinet ad modum, quam ad realitatem sicut terminus in quantitate per figuram et situm pertinet ad rationem modi, et generaliter omnis terminatio magis pertinet ad statum, et modum se habendi quam ad realitatem aliquam participandam. At vero existentia licet sit ultimus actus, non tamen ordinatur ad dandum naturæ statum, et modum ipsum terminationis incommunicabilis, sed ad dandum rationem realitatis extra causas, et formalitatem, seu actualitatem potentialitatis, ideo enim dicitur actus ultimus, quia formalissimus; subsistentia autem dicitur ultimus non quia maxime perfectus, et formalis, sed quia incommunicabilitatem, et terminationem, seu ultimationem præbet naturæ, quod pertinet ad statum, seu modum essendi, scilicet esse cum incommunicabilitate. Itaque ultimum per modum terminationis incommunicabilis, et ultimum per modum actualitatis, et formalissimi actus, ita distant, quod unum pertinet ad mo-

dum, seu statum, aliud ad realitatem, et maximam actualitatem.

XXII. Dices : Quomodo ergo suppleri potest a Deo existentia humanitatis in Christo per existentiam Verbi in sententia Sancti Thomæ, si existentia non se habet per modum terminantis sicut subsistentia, sed per modum informantis sicut actus, et forma. Respondetur quod existentia hoc ipso, quod est actus ultimus, et perfectissimus in actuando non informat constituendo naturam, sed per modum terminationis pure perficiendo etiamsi sit realitas, et non modus, nam existentia datur ad ponendum naturam aliquam extra causas, et sic supponit ipsam constitutam in sua quidditate, et sic non se habet, ut pars illius, aut prædicatum constituens, alioquin per se connecteretur cum natura, et non contingenter conveniret. Quare existentia, ita est forma actuans, et perficiens, quod per se perficit, et non constituit, et talis forma potest a Deo suppleri, etiamsi sit realitas, et non modus, ut patet in specie intelligibili, Deus enim per se ipsum intelligibiliter informat intellectum beati, quia informatio intelligibilis non datur ad constituendum aliquam tertiam naturam cum intellectu, sed pure ad perficiendum ipsum in illo genere intelligibili, ut docet S. Thomas, III contra gentiles, cap. LI et nos infra explicabimus, disput. XIII. Itaque omnis informatio formæ quæ se habet ut pars in constituendo aliquam naturam sive substantialem, sive accidentalem repugnat Deo, quia pars involvit imperfectionem respectu totius, eo quod omne totum est majus sua parte, et omnis pars minor toto, nihil autem potest esse majus Deo : forma autem, quæ non informat, ut pars sive inhærens, ut accidens, sive informans, ut forma substantialis, sed se habet tamquam

actus complens ipsam totalitatem rei constitutæ vel determinans illam, et potius ad sui consortium, et participationem trahens aliud extremum, quam ipse actus, seu forma trahatur ad constitutionem alicujus tertii, talis modus actuandi, et determinandi non repugnat Deo, quia est forma pure perficiens, et non constituens, et pure perficere non repugnat Deo etiam formaliter, ut dicit D. Thomas, loco citato, quia non tam est informare quam terminare. Existentia autem est forma, seu actus totius non ordinata ad constituendam aliquam naturam, sed ad determinandam, et ponendam extra causas rem constitutam, et ita est actus totius, seu suppositi, ut docet D. Thomas, III part. q. XVII, art. II et sic ubi ponitur suppositum extraneum, ponitur etiam existentia extranea, quæ est propria talis suppositi. Quare licet existentia non terminet tamquam modus, sed tamquam vera, et propria realitas, tamen quia est actus ultimus per modum complentis, et terminantis, non autem constituentis naturam, et sic actuatur pure perficiendo, et terminando potest suppleri a Deo sicut et ipsa subsistentia, quæ est terminus naturæ, et sicut species intelligibilis, quæ terminat intellectum.

*Solvuntur argumenta.*

XXIII. Primo, arguitur fundamento p. Vazquez, III part. quæst. XVII, disput. LXXII, cap. II, nam in his in quibus nobis non constat unum realiter separari ab alio, vel per divinam potentiam posse separari non potest constare, quod distinguatur realiter, sed potius quod identificentur, quia sola separatio est indicium realis distinctionis, sed essentia, et existentia separari non pos-



sunt, nam de existentia manifestum est, quod stare non potest sine essentia, sic enim nihil redderet existens, et productum, implicat autem intelligi productum in facto esse, quod est existentia, et quod nihil sit productum. Similiter essentia sine existentia stare non potest, quia sine existentia nihil est actu nisi intra causas. Et licet essentiæ ab æterno multa prædicata necessaria attribuantur, tamen ea non dicuntur de essentia, per copulam est denotantem existentiam, sed solum connexionem vel convenientiam.

XXIV. Secundo, arguitur fundamento patris Suarez in metaph. disputat. xxxi, section. i, nam existentia est id quo res dicitur esse in actu, et extra nihil; ergo antecederet ad existentiam res est nihil, utpote non actualiter, neque realiter ens extra causas, ergo non potest distingui realiter ab existentia tamquam duplex realitas positiva, sed ut nihil, et ens, quia hoc ipso, quod condistinguitur essentia ab existentia, reducitur ad nihil, condistinguitur enim ab eo, quod est poni extra causas, et sic manet intra illas. Nec potest dici, quod essentia dicitur ens reale, quia habet potentiam ad recipiendum existentiam, et illa capacitas constituet essentiam realem. Contra enim est, quia essentia non recipit existentiam materiali receptione, et in potentia subjectiva, sicut lapis recipit albedinem, vel calorem, sed dicitur esse in potentia ad existentiam quasi in potentia objectiva, quia potest per virtutem agentis reddi existens, et hoc non requirit distinctionem actus a potentia, eadem enim res, quæ modo est in potentia fit in actu per hoc quod ab agente producitur in actu, non per hoc quod distinctam realitatem recipit.

XXV. Tertio, arguitur quia essentia cum dependentia ab agente suffi-

cienter intelligitur producta in facto esse, ergo existens. Consequentia patet, quia nihil aliud est existentia, quam rem in facto esse poni extra causas: antecedens constat, quia ut res dicatur produci in fieri sufficit, quod dependeat ab agente in ipso fieri, et in fluxu, ergo ut sit producta in facto esse sufficit, quod in facto esse dependeat, et sic existentia non addet supra essentiam, nisi dependentiam ejus ab agente, quæ est relatio quædam, non vero aliquam realitatem absolutam.

XXVI. Quarto, quia alias daretur relatio realis inter existentiam, et essentiam, quia distinctio, quædam relatio realis est, non potest autem inter utrumque esse relatio realis, quia essentia ut distincta ab existentia non recipit relationem, nec potest illi dare esse, aut sustentare, nihil enim sustentat accidens in actu nisi mediante existentia.

XXVII. Quinto, quia esse est effectus formalis formæ, forma enim est quæ dat esse rei, effectus autem formalis non distinguitur a forma, ergo neque existentia, seu esse distinguitur ab ipsa forma. Et omnia fere argumenta, quæ tangunt istam materiam distinctionis inter existentiam, et essentiam vim faciunt in illo principio, quia essentia sine existentia est nihil, non est entitas realis, neque actualis, ergo non potest distingui realiter ab existentia, neque illam realiter recipere, aut componere cum illa, vel alia similia facere, quæ realitatem, et actualitatem inter extrema postulant. Imo essentia non alio modo terminat generationem, quam existentia, quia terminus generationis est essentia, ut existens; et non ut antecederet se habens ad existentiam, ergo non distinguuntur realiter si quidem eodem modo, et eadem generatione producuntur.

XXVIII. Denique, addi possunt ar-

gumenta apud Cajetanum, libro de ente et essentia q.x, quæ vel probant non distingui essentiam ab existentia, quia essentia de se est nihil, et existentia etiam de se est indifferens ad esse vel non esse, cum non semper detur existentia, vel probant non dari compositionem inter essentiam, et existentiam, quia essentia est in potentia ad se ipsam in actu, idem autem in potentia non componit cum se ipso in actu, nec ex essentia, et existentia potest fieri unum per se, quia illud tertium etiam indigebit existentia, et consequenter iterum distinguetur existentia ab illo tertio, et sic rursus procedetur in infinitum. Ad hæc ergo fere reducitur tota vis rationum probantium non distingui essentiam ab existentia. Et hæc eadem fere procedunt ad probandum, quod non distinguitur essentia ab existentia tamquam duæ realitates, sed ut modus, et res quia hæc distinctio sufficit ad verificandum omnia illa, quæ de existentia, et essentia dicuntur : ergo nihil amplius requiritur.

XXIX. Ad primum respondetur quod etiam in his, quæ realiter videmus separari manente uno sine altero, adhuc potest investigari distinctio realis ex aliquibus effectibus, et prædicatis, quæ distinctionem realem postulant, nam etiam non constat nobis intellectum, vel voluntatem posse separari, et conservari separata ab anima, et tamen distinctionem realem eorum ex sufficientibus effectibus, et rationibus invenimus. Dico ergo quod in primis potest essentia separari non ab omni existentia, sed ab hac vel illa determinate, et suppleri existentia creata per divinam sicut suppletur subsistentia in Christo, cujus distinctionem a natura hoc ipso sufficienter colligimus, quia est humanitas in Christo sine propria personalitate terminata per personalita-

tem Verbi. Similiter ergo cum in sententia Div. Thomæ humanitas Christi existat per existentiam increatam Verbi, ut modificatam ipsa personalitate Verbi, consequenter dicendum est distingui posse existentiam, et essentiam, non quia existentia maneat separata, sed quia consumitur, vel impeditur propria existentia manente essentia sub aliena existentia, scilicet sub divina, hoc enim sufficit ad inveniendam distinctionem inter unum, et aliud, sicut invenitur inter subsistentiam, et essentiam, licet major realitas sit existentiae, quam subsistentiae ob rationes supra allatas. Denique, licet reparatio unius ab alio sit maximum signum distinctionis realis, non tamen solum, sed etiam ubi non est separatio potest esse distinctio, si alias invenitur sufficiens fundamentum non habendi connexionem essentialem inter se, sed solum accidentalem, et contingentem, et præsertim, quia existentia provenit a principio extrinseco realiter distincto ab essentia, scilicet a agente cujus productio in facto esse constituit existentiam. Et ita si impeditur a Deo una existentia, resultaret altera ex vi productionis in variata essentia, quod est sufficiens signum distinctionis a parte rei. Neque ad istam instantiam respondet Vazquez aliquid quod egeat impugnatione, licet afferat illam.

XXX. Ad secundum respondetur concedendo, quod existentia est id quo res ponitur extra nihil, et extra causas. Et cum infertur quod antecedenter ad existentiam est nihil, nec potest reali distinctione distinguï, respondetur quod si ly antecedenter sumatur præcisive et abstractive separando scilicet existentiam, fatemur quod essentia manet nihil, et non est extremum distinctionis realis, sicut nec Petrus a Paulo possibili distinguitur realiter. Si vero



ly antecedenter sumatur non separative, et præcise, sed solum secundum se, ita quod essentia sumatur pro re subjecta existentiae, non reduplicando existentiam, sed specificando receptionem illius, sic distinguuntur existentia ab essentia, tamquam duæ realitates a parte rei inventæ, sub eadem existentia, quæ actuat essentiam, et reddit illam existentem non a se, sed per receptionem existentiae. Itaque ad distinctionem realem inter existentiam, et essentiam non requiritur quod consideretur essentia, ut separata, et remota ab existentia, sed sub illa, sicut materia antecedenter ad omnem formam naturaliter non existit, neque est aliquid, et tamen ex sua natura est entitas realiter distincta a forma. Et similiter res naturales corruptibiles v. g. homo, remotis accidentibus non existit, sed corrumpitur, et manet nihil, ergo quando subest accidentibus, seu dispositionibus non distinguitur realiter ab illis, hæc consequentia non valet. Quare inter purum nihil, et esse existens per propriam entitatem datur medium, scilicet esse existens per receptionem existentiae, et de se esse capacem habendi illam, et hæc capacitas non est nihil, quia nihil est incapax existendi cum opponatur illi contradictorie. Sed tamen ut sit actu aliquid requirit existentiam concomitanter, et sub illa existit non per identificationem cum existentia, sed per receptionem.

XXXI. Et cum instatur, quod non potest dari potentia receptiva existentiae, sicut aliorum accidentium, quia non supponitur existens, sicut supponitur ad accidentia recipienda, respondetur quod ut supra diximus ex Div. Thoma non solum potest dari potentia receptiva, quia jam existit, sed etiam receptiva ejus, quo existit, licet ad recipien-

dum accidentia per modum subjecti sustentantis illa in esse præsupponi debeat existentia in subjecto, quatenus subjectum debet habere esse simpliciter, ut sustentet esse accidentis secundum quid. Cæterum ad recipiendum existentiam ipsam, qua simpliciter constituitur in esse non requiritur, quod præcedat existentia, sed sufficit, quod recipiatur, et sic in re semper concomitetur potentiam receptivam dando illi existentiam non præsupponendo, quia ut jam diximus ratio recipiendi non est actualitas, et existentia subjecti, sed potentialitas, unde bene potest recipere ipsam existentiam qua res redditur realiter, et actu extra nihil, quia causalitas receptiva non petit existentiam præcedenter, sed concomitanter, ut realis sit. Et sic entitas creata non solum est in potentia objectiva, ut producat, sed etiam dum producit, producit autem, ut receptiva ipsius existentiae, qua constituitur in facto esse extra causas. Unde licet eadem res transeat de potentia objectiva ad actualem existentiam per productionem agentis, tamen hoc ipsum ponit aliquid in ipsa entitate distinctum quo redditur formaliter in facto esse, quia effectus iste formalis, et realis non est prædicatum essentiale, vel pars entitatis, sed aliquid ex productione agentis illis contingenter conveniens.

XXXII. Ad tertium respondetur non sufficere dependentiam, ut pura relatio est sine fundamento talis dependentiae, fundamentum autem non potest esse alia relatio præcise, nam hæc etiam alia fundamento indigeret, et sic in infinitum, sed deveniendum est ad aliquod absolutum, quod sit fundamentum. Hoc autem non potest esse ipsa essentia ut præcise dicat prædicata quidditativa, et essentielles connexiones, hæc enim sunt æternæ veritatis, id est,

necessariæ, nec tamen ab æterno fundant illam dependentiam ab agente, aut existentiam. Oportet ergo fundari hanc dependentiam in ipsa essentia, seu natura, ut immutatur, et patitur ab agente non solum in fieri, sed etiam in facto esse, quia semper perseverat illa dependentia, et consequenter fundamentum ejus, et talis immutatio intrinseca conveniens in facto esse ipsi essentiæ vocatur existentia. Et præsertim, quia ut supra diximus existentia non est denominatio relativa, sed absoluta, et maxime ad se, existit enim unumquodque non ad alterum, sed in se, in tantum quod ipsa relatio existit sub conceptu in, non sub conceptu ad. Non ergo in sola dependentia relativa, sed in aliquo absoluto ponenda est existentia.

XXXIII. Ad quartum respondetur nullum inconveniens videri, quod inter essentiam, et existentiam detur relatio realis, sicut inter materiam, et formam, et licet verum sit, quod subjectum inhæsionis, in quo est talis relatio non sit sola materia seorsum, et sola forma, sed compositum, fundamentum tamen est materia, et forma, quæ etiam sunt extrema respicientiæ. Similiter non est relatio essentiæ ad existentiam subjectata in essentia seorsum, aut in existentia seorsum, sed in ipsa re existente, extrema tamen, et fundamenta, inter quæ exercetur relatio realis sunt ipsa essentia, et existentia, nam ad fundandam relationem realem sive distinctionis, sive dissimilitudinis, sive proportionis, aut quamlibet aliam sufficit, quod essentia in re sit vere existens quamdiu subest existentia, sicut materia respectu formæ, licet non sit existens se ipsa. Itaque hoc ipso quod existit sive per identificationem existentia, sive per formalem receptionem capax est relationis realis etiam ad

ipsam existentiam, per quam redditur formaliter existens.

XXXIV. Ad quintum respondetur quod esse est effectus formalis formæ loquendo in genere, sed est duplex esse, aliud essentiæ, aliud existentia. Esse essentiæ provenit a forma constituyente naturam, et est effectus formalis ejus, quia non est aliud quam id quod in natura se habet per modum actus constituentis, et non potentia. Esse autem existentia est etiam effectus formalis formæ, sed non formæ constituentis; quæ est pars naturæ, sed formæ supervenientis naturæ ex participatione agentis, et hæc est existentia; et sic salvatur, quod omne esse est ab aliqua forma. Quamvis etiam addere possumus, quod existentia dupliciter consideratur, uno modo absolute ut præcise habet hunc effectum, qui est ponere rem extra causas, et sic esse existentia non provenit ullo modo a forma constituyente, sed solum ab existentia terminante. Alio modo consideratur existentia, ut limitata, et determinata ad talem speciem, puta quod sit existentia hominis, vel equi, et talem limitationem existentia habet a natura, cujus est existentia, participative. Ex hoc modo non inconvenit, quod esse existentia, ut limitatum, et determinatum sit effectus formalis formæ secundario, et participativa, non tamen provenit ab ipsa forma secundum se, et absolute, sed subest productioni agentis, et ab ipso accipit existentiam.

XXXV. Et ex his manet responsum ad ea, quæ ponuntur circa receptionem existentia in essentia, et compositionem cum ipsa, etc. Ad receptionem enim non requiritur, quod præcedat existentia in recipiente, sed quod recipiendo existat, quia ab ipsa forma recepta habet primum esse, et sic sufficit existentia concomitans, et sufficit, quod sit



ipsi recipienti collata per formam distinctam a se non identificatam cum ipsa. Similiter ad componendum non requiritur, quod extrema componentia habeant distinctam existentiam unumquodque suam, sufficit enim, quod existant in re, et actu sint extra causas, sive id habeant unica, sive pluribus existentibus, imo sicut unica subsistentia sufficit pro omnibus partibus compositi, ita sufficit unica existentia, ut dicemus articulo sequenti. Similiter ad terminandam generationem non requiritur, quod seorsum essentia terminet, et seorsum existentia, sed essentia terminat generationem, ut subjecta, existentia. Nam existentia non est res producta ut quod, sed est id quo essentia redditur producta, et posita extra causas in facto esse. Unde essentia non terminat generationem, nisi in quantum subijcitur existentia. Non tamen ex hoc sequitur, quod sit eadem realitas essentia, et existentia, tum quia eadem actione possunt attingi plures realitates quando pertinent ad eundem terminum, sicut materia, et forma eadem creatione possunt produci, et natura cum suis accidentibus, seu passionibus, et corpus cum suis partibus quantitativis, aut animal cum suis organicis : tum etiam quia quando producit res aliqua, potest impediri ne resultet propria existentia communicando illi existentiam divinæ Personæ, sicut sentit D. Thomas factum in humanitate Christi, quod est sufficiens signum, ut dicamus esse diversam realitatem licet productam eadem actione, quia quoad istam partem potest impediri.

XXXVI. Ad argumenta, quæ apud Cajetanum proponuntur ex dictis manet responsum. Dicimus enim quod essentia remota existentia est nihil, sed sub illa est aliquid, recipiendo esse per illam non per iden-

tificationem cum illa. Itaque est medium inter esse nihil, et esse aliquid per identificationem existens, scilicet esse existens per receptionem. Quod vero dicitur etiam ipsam existentiam esse indifferentem, ut sit vel non sit cum sit entitas creata, respondetur existentiam non esse indifferentem ad existendum ut quo, et formaliter cum in se non sit aliud, quam ratio ipsa, et actualitas præbens formaliter esse, potest tamen desinere esse denominative, et ut quod, quatenus desinente natura, cujus est existentia etiam ipsa realitas existentia non manet. Non tamen propterea exigit aliam existentiam sibi superadditam, ut existat, quia per se ipsam est sufficiens ratio reddens existentem naturam, et consequenter se ipsam quamdiu natura per ipsam dependenter ab agente existit. Quod vero objicitur de compositione jam responsum est, quod ista compositio fit ex essentia, et existentia, non quidem ex essentia in statu objectivo, neque ex essentia identificante sibi existentiam, sed recipiente illam dum producit, et conjungitur illi. Unde illud tertium quod resultat non indiget distincta existentia, quia non est entitas distincta ab ipsa essentia et existentia, imo hoc ipso quod includit existentiam naturæ, includit existentiam illius tertii quod resultat ex natura, et existentia, si quidem resultat ex ipsa existentia, et sic non amplius requirit, ut sit existens.

XXXVII. Tandem objicies ad probandum existentiam non esse realitatem superadditam essentia: Nam hoc non est generale omni enti, modus enim non potest habere existentiam, quæ sit realitas, sic enim esset major re existente. Similiter accidentia non apparet quomodo actuali possint ab illa realitate a se distincta, et quia alias æqualis entitatis

esset existentia, et entitas cujus est existentia. Denique, in substantiis existentia non potest esse realitas, quia sic indigeret unione ad substantiam, quæ redditur existens, quæ unio non potest esse inhærentiæ cum non sit accidens, nec unio substantialis, cum non constituat substantiam, sed constitutæ adveniat. Et de ipsa unione si est substantialis, rursus est difficultas, quomodo redditur existens, et de ipsa existentia redit difficultas quomodo unitur, et sic in infinitum. Confirmatur, quia si existentia esset realiter distincta ab essentia, posset divinitus conservari a Deo sine essentia, id enim est proprium eorum, quæ realiter distinguuntur, hoc autem est impossibile, sic enim dari posset existentia sine limitata specificatione, quam ab essentia haurit, sicut non potest existere figura sine quantitate. Imo ex hoc videtur existentia modum importare non realitatem; quia per illam non aliqua natura constituitur, sed constituta in statu ponitur, scilicet extra causas, status autem ad modum pertinet, nec est necesse multiplicare entitates sine causa.

XXXVIII. Respondetur quod secundum mentem s. doctoris quodlibet ix, articulo iii fatendum est in accidentibus dari distinctum esse, seu existentiam ab existentia substantiali quia accidens non pertinet ad unitatem per se substantiæ, et consequenter, nec ad esse ejus, quia unitas existentiae sequitur unitatem entis, perfectam et terminatam: licet verum sit, quod ut ibi advertit S. Thomas esse accidentale non conveniat ipsi accidenti, ut quod, sed ut quo, supposito autem convenit illud esse accidentale, ut principio quod, et ut habenti illud. Igitur existentia realitatem dicit accomodatam rei existenti, si enim est modus solum existentia ex illo re-

sultans in subjecto modalis est, si res est, nihil vetat resultare existentiam quæ sit realitas. Et quando resultat ex accidente reali, illa existentia ut specifica, et limitata ab accidenti, imperfectior illo est, ex genere vero actualitatis suæ, perfectior, ut articulo sequenti dicitur. De existentia vero substantiæ dicimus, realitatem ejus uniri essentiæ, id enim non est difficile intelligere, cum subsistentiam Verbi uniri substantiæ humanæ constat, et existentiam etiam in opinione Div. Thomæ. Quid ergo mirum, quod existentia creata, quæ est realitas uniatur, non ut forma substantialis, sed ut terminus actualitatis substantialis? Nec sequitur processus in infinitum etiam admissa unione, quæ sit modus, nam existentia hujusmodi cum sit modalis, non distincta unione uniatur, sed ut modus conjungatur, non ut realitas, quia modi existentia est.

XXXIX. Ad confirmationem respondetur, aliquos id admittere, quod existentia possit sine essentia conservari. Sed hoc difficile capitur, est enim existentia constituens rem productam in facto esse, non potest autem intelligi productum in facto esse, et nihil per illud esse productum, separata enim existentia, nullam rem reddit productam. Dicimus ergo non omnem realitatem posse separari ab alia, sicut in sententia Div. Thomæ materia non potest separari ab omni forma, nec relatio dari sine termino, visio sine objecto, licet ab illis distinguantur realiter. Itaque quando realitas aliqua habet dependentiam essentialem in actualitate, vel specificatione sua ab alio realiter distincto, non potest sine illo conservari, sicut materia in participando actualitatem ultimam, quæ est existentia dependet ab intermedia, quæ est forma, et existentia in sui specificatione de-



pendet a natura, et forma, sine limitatione autem, et specificatione determinata non potest determinate existere in rerum natura. Ad id, quod dicitur, existentiam pertinere ad statum, et modum, jam supra diximus non pertinere ad statum modificantem realitatem, sed constituentem realitatem in esse, et primo ac per se distinguentem illam ab eo, quod est nihil, et intra causas, et sic potius præbet realitatem primam, quam realitatis modum.

#### ARTICULUS IV.

*An existentia sit unica, et indivisibilis in toto, et perfectior ipsa natura?*

Affines sunt istæ duæ difficultates, et inter se connexæ, an existentia indivisibiliter conveniat toti, et an sit actus ipsius suppositi, et mediante illo conveniat naturæ: indeque patebit, via ad resolvendum, an existentia sit perfectior in ratione actualitatis, quam essentia?

##### EXISTENTIA EST INDIVISIBILIS.

I. Eadem fere ratione procedendum est in hac parte, qua supra tractando de subsistentia. Sensus enim est, quod existentia conveniens composito habenti partes non conflatur ex partialibus existentibus sed ipsa unica existens immediate convenit composito, et mediante eo partibus, ex quibus conflatur. Sumitur ex div. Thoma 1-2, quæst. iv, art. v ad ii, ubi inquit: « Quod esse totius non est alicujus suarum partium, unde vel pars omnino desinit destructo toto, vel si remanet, habet aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud, quam tota linea, sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem,

et hoc ideo, quia idem est esse formæ, et materiæ, et hoc idem est esse compositi. » Idem docet in locis in quibus affirmat per partes advenientes non advenire novum esse, sed esse totius eis communicari, ut in iii p. quæst. xvii, ar. ii et in ii, dist. i, quæst. ii, art. iv ad ii.

II. Hoc autem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod existentia unica sufficiat pro toto composito, sicut una forma substantialis sufficit pro toto composito, et ejus partibus, licet forma illa per accidens reddatur divisibilis informando partes totius, non tamen per hoc, quod in diversis partibus sint diversæ formæ, ex quibus componatur forma totius, nisi solum per accidens, et eo modo quo formæ convenit habere partes. Alio modo potest intelligi, quod existentia sit unica in composito, et indivisibilis in informando, quia non æque respicit totum, et partes, sed unitatem totius immediate respicit, partes vero non absolute ut partes sunt, sed ut requiruntur ad unitatem totius. Et talis forma licet rei divisibili communicetur, scilicet ipsi composito, et ejus partibus, non tamen est divisibilis formaliter, sed virtualiter, quia communicatur composito sub ratione indivisibili scilicet sub ratione ultimi termini, et unitatis totius, licet rei divisibili communicetur. Et hac ratione in libris de anima, q. ii, art. i, distinximus in formis viventium quasdam esse divisibiles, quasdam indivisibiles solum ex diverso modo, et ratione informandi, licet enim utraque forma tam divisibilis, quam indivisibilis communicetur partibus divisibilibus, tamen quædam formæ communicantur per informationem divisibilem, quæ tunc accedit quando æquo modo respicit partes, ac totum, sicut in homogeneis. Aliquando vero forma indivisibili modo informat licet omnes par-

tes attingat, et eis participetur, quia videlicet sub ratione indivisibili respicit plures partes, quatenus vel plures partes requirit per modum unius dispositionis sicut forma viventis, quæ respicit corpus, ut organicum ad hoc ut informet illud, vel quia respicit per modum ultimi termini omnes partes, ratio autem ultimi, indivisibilis est licet dicatur virtualiter divisibilis, quia sub illa ratione indivisibili communicatur partibus, non tamen est formaliter divisibilis, quia non componitur, et conflatur ex multis partibus, sicut terminus lineæ terminat omnes partes lineæ, et forma ignis requirit octo gradus caloris pro dispositione, nec tamen in quatuor gradibus media forma invenitur.

III. Quare dicendum est, quod existentia in rebus compositis, et unica est, et indivisibilis eo modo quo formæ indivisibiles dicuntur ex modo indivisibili informandi, licet virtualiter divisibilis sit, quatenus reddendo compositum existens omnes partes ex quibus constituitur actualat, et attingit. Et ratio est eadem qua supra articulo secundo probavimus subsistentiam esse unicam in toto composito, et non conflari, neque componi ex partialibus subsistentiis, et infra probabimus existentiam esse proprium actum suppositi, et non dari partiales existentias ex quibus conflatur existentia totius. Hoc autem non est difficile intelligere supposito, eo quod jam probavimus articulo præcedenti quod existentia non identificatur cum entitate, sed supervenit entitati constitutæ ponendo illam extra causas, et consequenter se habet tamquam terminus ultimus, et totalis ipsius actualitatis totius, quia illud ultimate ponit extra causas. Itaque, quod existentia sit unica in toto composito in eo fundatur, quia partes, ut partes sunt non existunt existentia

partiali, sed existentia totius, quia nulla productio sistit in partibus, ut partes sunt, sed in aliquo toto, sive perfecto, sive imperfecto. Quod patet manifeste, quia partes, ut partes sunt non producuntur, nisi ut tendunt ad totum, ipsumque perficiunt, hoc enim est habere se ut partes, non sistere in se, sed in toto, ergo implicat productionem aliquam respicere partem, ut partem, et ibi sistere. Quod si non producantur partes in aliquo toto, sed separatim ab illo, hoc ipso per separationem designant esse partes, et fit totum, ergo nulla productio terminatur in facto esse, nisi in aliquo toto, licet contingat produci diversas res totales, ex quibus rursus aliud totum constituitur, et respectu illius ultimi totius, priores productiones partiales vocantur : re tamen vero quando fiunt, totales sunt in suo ordine. Existentia autem non sequitur productionem, nisi in facto esse, si quidem ejus effectus formalis est constituere rem extra causas in facto esse; ergo ibi solum datur existentia ubi sistit productio in facto esse; sistit autem in aliquo toto, et non in partibus, ut partes sunt; ergo non dantur partiales existentie, nec multiplicantur juxta multiplicationem partium, sed in quolibet toto sufficit unica existentia pro ipso, et partibus ejus, ut statim infra magis explicabitur.

IV. Quod vero sit indivisibilis in ipso modo informandi, ex hoc ipso deducitur, quia existentia non ex æquo respicit partes, ac totum, sed immediate, et per se ipsum totum per modum unius integri producti, quod in facto esse ponitur extra causas, partes autem ponit extra causas in quantum continentur in ipso toto, et in quantum pertinent ad ejus unitatem, et communicationem, quia ut dictum est existentia non identificatur cum ipsa entitate



partium, vel totius, sed tamquam distincta actualitas supervenit essentiae ex participatione agentis ponentis rem ultimate in facto esse extra causas, ergo supponit rem constitutam secundum suas partes, ex quibus essentia ejus construitur, ergo non respicit partes æque primo, atque ipsum totum, sed respicit totum, ut constitutum, eique supervenit, et sic ejus actuatio sub ratione indivisibili, id est, sub ratione ultimi fertur ad totum, et solum virtualiter dicitur divisibilis, quatenus communicando se toti etiam ipsis partibus, quæ component totum participative, seu mediate communicatur. Et sic oportet bene discernere inter formas prius convenientes partibus, et mediantibus eis toti, aut e converso primo, et per se, convenientes toti, et per totum partibus, nam primæ formaliter dicuntur divisibiles, quia conflantur ex partibus: secundæ vero solum virtualiter sunt divisibiles, informatio vero earum fit modo indivisibili, quia respicit ipsum totum sub ratione totius, et ultimi, et sic ad sui participationem trahit partes. Et hoc modo se habet existentia in ratione actualitatis etiam in rebus compositis, ut probatum est, nam in spiritualibus, nec virtualiter partes habet, quia ipsum totum non constat ex partibus, neque illis communicatur. Itaque informatio, seu actuatio existentiae est indivisibilis, quia primo, et per se respicit totum, non ratione partium, sed ut est quid completum, et per modum ultimationis, et terminationis: semper autem ratio ultimi est indivisibilis, licet respiciat partes, sicut punctum respicit lineam. Existentia autem respiciendo totum etiam respicit partes mediate: et participative, quatenus inveniuntur in toto.

V. Sed objicies quia non potest in-

telligi, quod existentia rei corporalis sit tota in toto, et tota in partibus, hoc nobis etiam in rebus spiritualibus difficillime intelligitur, quanto magis in existentia corporali, ergo oportet, quod vel dividatur penes partes, sicut ipsa natura corporea dividitur, vel sit solum in una parte, et non reliquis, et sic solum una existeret, et non reliquæ, præterquam quod non est major ratio, quod sit in illa parte, quam in illa. Et in partibus heterogeneous, cum quælibet pars habeat distinctum esse, non possunt unica existentia informari. Confirmatur, quia revera existentia corporis est aliquid corporale, si quidem ex ipsa essentia cujus est accipit determinationem, et limitationem, ergo debet dividi ad divisionem ejus, neque non existentia est magis indivisibilis, quam forma, seu natura a qua provenit, nam cum esse sit actus entis, ut est ens, ubi sunt plures entitates actu extra causas, oportet quod sint plures existentiae, sunt autem plures partes actu in ipso composito, ergo oportet dari plures existentias. Et ne dicatur existentiam convenire substantiae antecedenter ad quantitatem, et sic esse indivisibilem. Contra hoc instatur, tum quia substantia ipsa adveniente quantitate distinguitur in partes, ergo etiam existentia: tum quia loqui possumus de ipsa existentia quantitatis, cui per se convenit habere partes: ergo existentia illi conveniens partes habebit.

VI. Confirmatur secundo, quia simplicior est existentia Angeli, quam lapidis, eo quod substantia Angeli simplicior est, quam substantia lapidis, ergo similiter existentia lapidis erit magis composita, quam existentia Angeli, non ergo repugnat existentiae compositio, sed sicut existentia limitatur, et deprimatur per essentiam, cujus est existentia, ita reddetur existentia com-

posita, et in partes divisa sicut ipsa essentia corporea, in hoc enim nulla apparet impossibilitas, aut repugnancia, imo ex ipsa natura existentiae deducitur, quia propter sui transcendentiam in omni gradu, et in omni parte imbibitur. Ergo non repugnat, quod existentia partis, seu gradus infimi componat cum existentia partis, seu gradus perfectioris, sicut ipsa entitas partis, et gradus cum entitate alterius gradus, et partis.

VII. Respondetur hæc omnia probare, quod existentia est divisibilis participative, et virtualiter, non autem formaliter, id est, ex vi suæ informationis, seu modi informandi, quod etiam dici potest, quod sit divisibilis et quanta per accidens, sic enim vocat illam D. Thomas dum i de cœl. lect. vi, inquit: « Quod esse rei potest dici per accidens quantum ratione subjecti, quod habet determinatam quantitatem. » Cum ergo existentia non informet modo divisibili ipsam entitatem totius, quia non ex æquo respicit totum, et partes, sed solum partes, ut habent modum totalitatis, et unitatis terminatæ in toto, ideo non dicitur existentia quanta ex vi suæ informationis quasi primo informet partes, et ex partibus totum, sed quia informando totum sub ipsa ratione indivisibili totalitatis etiam informat partes, ut ibi contentas. Quando ergo dicitur, quod existentia non est tota in toto, et tota in partibus, sed tota in toto, et pars in partibus, respondeo quod est tota in toto, et inadæquate, seu participative in partibus, non divisive, quia cum dicat rationem ultimi est indivisibilis. Unde eo modo est in partibus, quo punctum in partibus lineæ, in quibus non formaliter extenditur, sed virtualiter, illas omnes terminando: et filiatio convenit toti animali genito, non tamen quælibet pars illius

dicitur filia, quia illud accidens proprie convenit ipsi toti, partibus autem non partialiter convenit, sed prout in toto sunt unum. Forma ergo terminans non quantificatur formaliter a subjecto, bene tamen forma informans modo partiali, et divisibili ipsius subjecti.

VIII. Quod si instes: Nam esse dicitur quantum per accidens, ut dicit loco citato Div. Thomas, punctum autem non dicitur quantum per accidens, quia terminat partes lineæ, ergo non sic se habet existentia, sicut punctum, sed sicut albedo, quæ per accidens est extensa, et quanta, et ita non repugnat dari partiales existentias sicut partiales albedines, respondetur quod esse dicitur quantum per accidens, quantum ad denominationem, quia omnes partes denominantur existere, sicut omnes partes denominantur albæ, et in hoc non tenet exemplum puncto terminante, non enim singulas partes denominat secundum se terminatas, et divisas. Sed tenet exemplum quoad hoc, quod existentia non extenditur ad extensionem partium sicut albedo, licet omnes actu denominet ponatque extra causas, eo quod sequitur productionem in facto esse, et hæc directe attingit totum, ibi enim sistit perficiturque productio, existentia vero non dicit quaecumque productionem, sed in facto esse, atque adeo perfectam, et sistentem, quod non cuilibet parti convenit, sed toti, licet in illo actu denominet omnes partes positas extra causas. Quare in his, quæ per modum termini se habent, non est assignare totum in toto, et partem in parte, sed totum est terminatum per modum ultimi, et hoc ultimum dicitur indivisibile, licet partes inadæquate, et virtualiter, seu mediate tangat, et denominet.

IX. Ad id, quod dicitur, an exis



tentia sit in una parte tantum, vel in omnibus, dicimus quod in omnibus, prout sunt unum totum, et per modum terminatæ totalitatis, non autem in una solum parte, nec tamen dividitur per partes, sed terminative se habendo ad totum, omnes actu ponit, et denominat extra causas. Quod vero dicitur de partibus heterogeneis facile respondetur, quod illa non habent diversam existentiam, sed unam, et eandem diverso modo communicatam, quia partes ipsæ diversæ qualitatis, et conditionis sunt, et sicut non repugnat eadem anima informari omnes illas partes propter eminentiam talis formæ, ita nec eadem existentia actuari proveniente ab eadem forma cum simili perfectione, et eminentia.

X. Ad primam confirmationem respondetur existentiam corporis, et quantitatis esse similiter corpoream, sed per modum formæ terminantis, et consequenter indivisibilitatem habentis, sicut omnis terminus indivisibilis est licet terminet partes, et ita sicut punctum, vel linea terminat partes quantitatis, et afficit illas, nec tamen formaliter dividitur per illas, ita non repugnat, quod existentia licet corporea sit, aut quantitativa actuet omnes partes terminando, non autem in illas formaliter se dividendo, quia per modum termini se habet in genere actualitatis, licet corporea sit, sicut linea, et punctum. Et quando dicitur, quod existentia est actus entis, ut ens est, distinguo; ut ens est perfectum, et per modum totius positum extra causas, concedo; ut imperfectum est, et incompletum, et per modum partis tendit ad totum, nego; parti enim non convenit existentia, nisi mediate, prout in toto, et participative ab illo, immediate autem est actus totius, et sic omne ens est capax existentiae, sed non ex æquo, et eodem modo, sed quædam

immediate, et formaliter, quædam mediate, et participative, ut statim amplius explicabitur.

XI. Ad secundam confirmationem respondetur, quod existentia Angeli est magis simpliciter, quam corporis, quia abstractior est a materia, et sic non extenditur ad partes, neque immediate, neque mediate, eo quod non ipsum totum, quod in Angelo actualitur per existentiam non constat ex partibus, et sic neque existentia se extendit ad illas. Et cum dicitur, quod non est repugnantia, ut existentia dividatur in partes, sicut limitatur, et determinatur per essentiam, cujus est existentia, respondetur id repugnare, quia existentia est actus terminans, ut ultima actualitas rei productæ, de ratione autem termini, quia dicit rationem ultimi est, quod non dividatur, sed indivisibili modo terminet. Ad id quod dicitur existentiam transcendere per omnes gradus, et si dum actualat gradum infimum manere in potentia ad existentiam gradus superioris, respondetur existentiam nunquam habere potentialitatem in ratione existentiae ad ulteriorem perfectionem, vel esse. Unde dicit D. Thomas, q. vii de potent. art. ii ad ix: « Quod non est intelligendum, quod ei, quod dico esse, aliquid addatur, quod sit eo formalius ipsum determinans, sicut actus potentiam. » Et i p. q. iv, art. i ad iii, dicit: « Quod esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum, unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. » Ratio autem est, quia existentia est id quo aliquid redditur in facto esse, et ultimo extra causas, si autem daretur existentia, quæ adhuc esset in potentia ad aliam existentiam, erit in potentia ad essendum extra causas, et sic nondum erit existens, neque in facto esse. Existentia ergo

actuatur omnes gradus rei, in qua est, sed per modum termini ultimi, et ita si solum detur gradus infimus, et imperfectus, illi solum accommodabitur existentia, et modo indivisibili actuabit illum. Si autem sint plures gradus perfectiores, immediate, et formaliter actuabit illud totum, quod ex istis gradibus constituitur terminando modo indivisibili, seu per modum ultimi ipsum, gradus vero inferiores, sicut et ipsas partes mediate, et participative, prout ad illud totum pertinent, et in illo inveniuntur.

EXISTENTIA EST ACTUS IMMEDIATUS  
SUPPOSITI.

XII. Sensus est, quod suppositum se habet, ut principium quod receptivum existentiae, et natura ut principium quo, sed cum hac differentia ad formas accidentales, quod licet suppositum sit etiam principium quod earum sustentativum, et receptivum, tamen etiam ipsa natura est medium recipiendi accidentia, ita quod mediante natura conveniunt supposito, et denominant illud, neque est necesse, quod immutent ipsum suppositum inhærendo, sed solum naturam, ut manifeste patet in accidentibus convenientibus Christo Domino, quæ non inhærent in supposito, neque immutant illud, sed mediante humanitate illud denominant. At vero existentia non mediante natura convenit supposito, sed immediate respicit suppositum, ut principium quod, et ut rationem recipiendi, quia esse productum terminative, et in facto esse solum convenit ipsi toti, seu supposito, et mediante toto convenit naturæ. Naturæ autem dicitur principium quo existentiae quantum ad ejus specificationem, et determinationem, quia videlicet quod

existentia aliqua sit talis, vel talis speciei v. g. humana, vel angelica, vel alterius rationis, sumitur ex natura, cujus est existentia, qua ratione dicit D. Thomas, I p. q. L, art. v, quod esse convenit formæ per se sicut rotunditas circulo, quod intelligitur, vel de existentia, ut specificata, et limitata ad talem naturam v. g. existentia, ut humana, vel angelica, etc. sic enim ratione formæ id habet, vel intelligitur, quod esse sequitur formam non absolute, sed ut subjectam productioni, et in se subsistenti, vel inhærenti, sic enim formæ, ut productæ per se convenit, ut explicat Cajetanus, III p. qu. XVII, art. II ad VIII. Videantur etiam, quæ diximus in lib. de anima, quæst. IX, art. I.

XIII. Quod ergo existentia sit actus proprie correspondens supposito est expressum a D. Thoma, III p. q. XVII, art. II et in III ad Annibaldum, dist. VI, quæstione unica, art. II et quod l. IX, art. III, ut jam supra ponderavimus art. II, ibique adduximus rationem ad id probandum, præcipueque id sumitur ex ipsa productione, seu generatione rerum. Etenim existentia est id quo aliquid dicitur productum in facto esse, ergo ibi erit unica existentia ubi fuerit unica productio in facto esse terminata, sed respectu unius suppositi, seu totius datur unica generatio, non composita ex partialibus actionibus; ergo etiam datur unica existentia non composita ex partialibus existentibus. Consequentia patet, quia existentia est ipsum factum esse generationis: ergo si generatio est una, unicum factum esse illi correspondet. Minor vero probatur, quia generatio non cessat, nec perficitur in facto esse, quousque perficiat ipsum totum, nec sistit in parte, ut pars est, quia non sistit in suo termino adæquato, pars autem, ut pars non est adæquatus terminus generationis. Si autem



sistit in parte, et non perficit ipsum totum, hoc ipso generatio redditur imperfecta, et manca, et hoc ipso, quod sistit generatio in aliqua parte, illa pars remanet separata ab aliis, et fit totum, licet imperfectum; ergo ubicumque generatio sistit, in aliquo toto, seu supposito sistit, sine imperfecto; ergo ipsum factum esse non invenitur nisi in toto, seu supposito; ergo existentia est propria suppositi, seu totius, quia existentia est poni in facto esse, et perfecte extra causas, non in fieri, et tendentia.

XIV. Dices: Humanitas Christi vere, et formaliter est producta, et esse productam non habet ab existentia Verbi, quia existentia Verbi non potest formaliter constituere esse creatum, ergo nec productum extra causas, ergo in humanitate Christi datur effectus formalis existentiae, qui non sequitur suppositum, seu naturam scilicet existentiae creatae. Respondetur humanitatem proprie non produci ut quod, sed ut quo, unde non redditur producta in facto esse per existentiam propriam, quia productio non fuit terminata, et completa in humanitate, sed ipsa assumptione suppleta et in existendo perfecta est. Dicitur ergo humanitas producta ut quo propter dependentiam, quam habet ab actione et conservatione Dei, quæ licet non dederit illi existentiam in facto esse, tamen per aliam actionem, scilicet assumptivam communicata est Persona, et existentia Verbi, et sicut habere Personam sic communicatam pendet ab actione Dei, ita et habere existentiam sic communicatam; et hæc existentia sic communicata per actionem Dei reddit naturam extra causas, et dependentem non per existentiam creatam, sed per increatam, sibi in tempore communicatam, assumptio enim ad subsistentiam divinam impedit

actionem creativam dare terminum completum existentiae, et supplevit divinam pro ea, ut latius dicetur in materia de incarnatione.

XV. Et quia esse convenit naturæ, nisi ut principio quo, non ut habenti suum esse, et ut principio quod, advertenda est differentia inter prædicata personalia v. g. existentia, subsistentia, filiatio, et similia, et alia prædicata accidentalialia, quæ ratione naturæ dicuntur convenire, quod licet omnia conveniant supposito tamquam principio quod, et ut subjecto denominationis, et inhæsionis, tamen in quibusdam ipsa natura est ratio conveniendi, vel medium recipiendi, in aliis vero ratio conveniendi, et recipiendi est suppositum, licet natura sit principium quo quantum ad specificationem vel limitationem talis prædicati. Dicitur natura esse ratio conveniendi, vel recipiendi aliquod prædicatum, quando vel in ipsa natura fundatur connexio cum tali prædicato, vel non potest convenire, nisi mediante aliquo pertinente ad naturam, sicut operatio non potest convenire, nisi media potentia, et hæc non nisi media natura, quæ est radix potentiae; et primum principium motus, et similiter color non potest convenire nisi media superficie, et hæc non nisi ratione corporeitatis. Dicitur vero suppositum esse ratio, seu medium conveniendi quando totum fundamentum conveniendi sumitur, non ex ipsa natura, sed ex causa extrinseca attingente directe suppositum, et sic se habet existentia, et filiatio, quia existentia, ut sæpe dictum est, est ipsa productio in facto esse, et positio extra causas, et filiatio est revelatio geniti ad patrem, seu propagati ad propagantem. Suppositum autem est id quod primo, et per se producitur, et sic existentia, quæ constituit productum in facto esse, primo, et per se convenit supposito,

partes vero naturæ dicuntur coexistere, sed non simpliciter existere, nisi ratione totius. Et ratio est, quia existentia est illa, quæ simpliciter ponit rem extra causas, nulla autem pars, ut pars ponitur absolute extra causas, sed dependenter ab alia comparte, et a toto, nam si independenter poneretur extra causas, hoc ipso esset totum, et non pars, quamdiu enim dependet ab alio ulteriori, ut ponatur extra causas simpliciter non habet in se existentiam, quia non habet simpliciter poni extra causas, si quidem ut ponatur ab aliquo ulteriori dependet. Ut ergo perfecte, et simpliciter ponatur extra causas, et sit existens requiritur reddi independens ab ulteriori, hoc autem proprie est totum, et hypostasis, quia in hoc opponitur parti, quia non est communicabile ulteriori termino, pars autem communicabilis est: ergo id quod simpliciter redditur existens est totum; reliqua vero dicuntur coexistentia, etiam accidentia ipsa, quæ sustentantur in supposito quasi ab ipso habentia unde ulterius non dependeant in existendo, et in positione extra causas.

XVI. Quare existentia simpliciter prout distinguitur a coexistentia est actus suppositi, seu totius, participative autem convenit partibus, quatenus reddit illas extra causas coexistendo toti. Quod contrario modo intelligunt auctores oppositi, scilicet quod partes, et quodcumque ens, ut distinguitur ab alio per suammet entitatem, qua est ens reale est etiam extra nihil, et existens, totum vero resultat ex partibus, et sic resultat etiam ex illis existentia totalis. Nos vero dicimus, quod parti, ut pars est non convenit formaliter existere, sed participative, id est, coexistere, eo quod parti, ut parti repugnat fieri, vel existere, nisi ut dependens ab alia ulteriori, non ut

terminans in se, et sistens ipsum factum esse, et ipsum poni extra causas, ergo ante illud a quo tamquam ab ulteriori dependet non existit in se sed solum coexistit in altero, vel tendit ad existendum in illo, illud autem quia non dependet ab ulteriori termino, ut ponatur in esse, dicitur simpliciter existere, et sic sola existentia ejus ponit simpliciter extra causas, quia quamdiu aliquid pendet ab alio ut sit, sine illo nondum est, quando vero amplius non requirit, tunc simpliciter est. Denique, existentia est, quæ ultimo, et in facto esse ponit extra causas, alioquin non dicitur existere si aliquid deest, ut extra illas sit, ergo non potest esse composita ex aliis existentibus. Patet consequentia, nam compositum ut tale includit plura, ex quibus componitur, terminus autem ultimus non potest componi ex pluribus, sed esse simplex, et indivisibilis, quia ultimum est illud ultra quod nihil est. Si autem includeret plura, uno eorum accepto aliquid ultra restat, ergo ut non restet aliquid ultra non debet plura habere, sed unicum esse, et ultimum, et sic non debet esse compositum, in quantum ultimum est. Existentia ergo hoc ipso quod est actus ultimus, id est, ponens ultimate, et in facto esse extra causas, composita non est. Viedantur plura, qu. vii physicoz. art. v. Ubi etiam diximus quomodo anima rationalis non obstante quod est pars, habeat existentiam, nec tamen illa existentia componit cum existentia materiæ aliquam tertiam, sed eadem existentia formæ communicatur materiæ, et composito, ut docet D. Thomas 1-2, qu. iv, art. v ad ii. Est enim hoc speciale in anima rationali, quod ita sit pars componens, quod etiam sit in se forma subsistens, seu per se existens. Unde non solum se ipsam communicat materiæ, ut formam,



sed etiam existentiam suam communicat toti, et partibus, et eandem existentiam defert secum quando est separata, licet in illo statu non sit esse hominis, sed esse spiritus, quia ibi illi non est esse communicatum corpori, et constituens hominem, sed separatum.

EXISTENTIA EST SIMPLICITER PERFECTIOR ACTUALITAS, QUAM ESSENTIA.

XVII. Hæc difficultas solum habet locum in opinione distinguendum essentiam realiter ab existentia, qui enim dicunt esse idem non possunt comparisonem facere inter unum et alterum, cum non inveniatur ibi unum, et alterum. Igitur in hac opinione quidam ex Thomistis tenent existentiam ex suo genere esse perfectiorem quam essentiam, de quo Bagnez in præsentibus; Navarrete, controversia XIV; Ledesma, q. XII de esse Dei, et alii. Quidam contra dicunt existentiam esse simpliciter imperfectiorem essentia, sumendo tamen essentiam non in statu possibilitatis, sic enim est nihil, sed in statu productionis, itaque posito statu extra causas qui quidem habetur per existentiam, et comparando in hoc statu essentiam, quæ est res habens illum, et existentiam quæ est ratio dandi hunc statum, dicunt perfectiorem esse essentiam quam existentiam. Quam sententiam plures defendunt et novissime magister Biescas, I p. q. III, art. IV, dub. XII, sed tamen ejus fundamentum supra rejectum est, quia existimat existentiam quæ est distincta ab essentia non constituere essentiam in actu extra causas, hoc enim inquit convenire essentia ratione suæ propriæ entitatis actualis, existentiam vero constituere rem non absolute extra causas, sed in ratione essendi per se, vel in alio ut affirmat infra,

q. IV, art. I, dub. III, sed hoc est confundere existentiam cum subsistentia, vel inhærentia et actualitatem qua res est extra causas non distinguere ab ipsa essentia: hoc autem est quod intendit opposita sententia, et non amplius; sumit enim existentiam pro actualitate essendi per se, vel in alio, et ita convenit cum hac sententia in non distinguendo illam ab essentia, hoc autem supra rejecimus, et amplius sequenti disputatione attingetur.

XVIII. Pro resolutione, ergo oportet advertere ex Cajetano, infra q. VII, art. I, quod aliter se habet actualitas formæ, et actualitas esse, seu existentia, nam forma est actus constituens aliquid in determinato genere, et specie, et sic ex sua propria ratione habet terminos suæ determinatæ perfectionis; at vero esse seu existentia ex suo proprio, et formali conceptu non est forma constituens in specie vel genere determinato, sed rem constitutam extra causas ponens, quod quidem actualitas est, et consequenter perfectio, sed quod sit tanta vel tanta perfectio mensuranda est, et desumenda ex ipsa natura, et essentia cui alligatur v. g. existentia hominis est perfectior, quam existentia lapidis perfectione, et limitatione desumpta ex natura, cujus est existentia. De suo enim conceptu existentia solum dicit actualitatem removens potentialitatem qua aliquid est intra causas, et sic ponit extra illas non vero constitutionem aliquam ex genere, et differentia quod pertinet ad quidditatem; existentia autem est actualitas extra ipsam quidditatem, quia cum nulla re creata dicit essentialem connexionem, sed ex sola libera Dei participatione convenit. Ex quo fit quod determinatio perfectionis quæ invenitur in existentia non debet sumi penes proprium genus, et

differentiam ejus, qui sunt termini intrinseci quidditatis, sed penes ordinem ad subjectum quod afficit, quia ut dicemus quæstione septima omnis forma, seu natura solum ex duplici capite potest limitari, et determinari in sua perfectione, vel penes terminos intrinsecos quibus constituitur quidditas, ratione cujus una species differt ab altera in perfectione, quia habet perfectius genus, vel perfectiorem differentiam. Aliomodo limitatur forma, et determinatur ex ordine ad subjectum in quo recipitur, unumquodque enim recipitur ad modum recipientis, sicut albedo minus perfecte est in homine quam in nive ex diverso modo recipientium. Cum ergo existentia non possit primo modo determinare, et limitare suam perfectionem tamquam aliquid per se positum in prædicamento secundum determinatum genus, et differentiam, quia potius est actualitas nulli enti creato essentialiter conveniens, restat ut secundo modo ejus perfectio limitetur, et determinetur tamquam reductum ad illud prædicamentum, seu ad illud genus, et speciem essentiæ in qua recipitur.

XIX. Hoc suppositio, respondetur quod si existentia consideretur ex suo genere, et ex præciso conceptu suæ actualitatis quæ est ponere rem extra causas, omisso omni eo a quo limitatur, et recipitur, quod est ei extraneum, existentia est perfectior essentia, quia comparatur ad essentiam sicut actus secundus ad actum primum, ut D. Thomas dicit in III ad Annibaldum, distinct. VI, quæstione unica, art. II. Cæterum si consideretur existentia secundum suam specificam, et determinatam perfectionem, quam participat ab essentia cujus est existentia, sic non est dubium, essentiam esse perfectiorem, quia specificatio ipsa, et deter-

minata perfectio habetur participative in existentia, essentialiter in ipsa essentia. Et juxta hanc duplicem considerationem invenitur aliquando in Div. Thoma quod esse est perfectissimum, et formalissimum inter omnes actualitates, ut docet qu. VII de potentia, artic. II ad IX et in hac I p. quæst. IV, artic. I ad III et artic. II ad I, quæst. VII, artic. II et quæst. IX, artic. I. Et ratio est jam supra tacta, quia esse est actus secundus, et ultimus in genere entitativo, omnes autem aliæ formæ se habent, ut actus primus, et in potentia ad existentiam: omnes enim formæ seu naturæ creatæ sunt in potentia ad esse, et possunt transire de non esse ad esse, et in tantum sunt in statu imperfectionis in quantum carent aliquo esse, seu existentia, id est, in quantum nondum habent actu aliquid quod possunt habere. Tunc autem aliquid est actu perfectum quando habet existentiam actualem suæ naturæ vel ejus rei seu perfectionis, quam postulat habere: est ergo existentia ultima actualitas quæ in unaquaque re desideratur, et sic omnis forma perficitur, et actualatur ultimo per existentiam: ergo existentia in ratione actualitatis perfectior est omnibus formis, si quidem omnes eas actualat.

XX. Nec potest dici, quod esse existentie est perfectior omnibus formis perfectione secundum quid, quia modo accidentali actualat illas, sicut etiam accidentia actualant substantiam, et substantia est in potentia ad illa non tamen accidentia sunt perfectiora, quam substantia. Deinde, ad Thomam respondent aliqui, quando dicit, quod esse est perfectissimum, et actualissimum omnium loqui de esse non pro sola existentia, sed prout etiam includit essentiam in actu productam, et sic comparavit esse cum existentia ad ipsam essentiam in statu possibilita-



tis, et sic non est dubium, quod est perfectior illa, non tamen comparavit D. Thomas existentiam cum essentia actuali, quæ illi subjicitur in actu, quando dixit existentiam esse perfectiorem. Vel tertio dici potest quod si comparemus existentiam creatam ad essentiam creatam, talis existentia intrinsece est limitata, et consequenter est imperfectior essentia ut mox dicemus: si autem sumatur existentia pro existentia divina, quam certum est esse perfectiorem quacumque essentia creata. Ergo non est locus affirmandi existentiam aliquam in singulari et determinate esse perfectiorem essentia, loquendo de existentia creata.

Ad primam instantiam respondetur existentiam non se habere tamquam accidens prædicamentale, ut jam supra diximus, licet sit accidens prædicabile, quia contingenter dicitur de quacumque re creata. Unde formæ, et naturæ, quæ sunt in potentia ad existentiam, non sunt in potentia ad illam tamquam ad actualitatem secundum quid, sicut substantia ad formas accidentales quas sustentat, quia tales formæ accidentales supponunt subjectum habere esse simpliciter, remanere autem in potentia ad formam, a qua non habent esse simpliciter, sed esse superadditum ad proprium esse, et tale est secundum quid. At vero ad existentiam substantialem, ita comparatur forma, seu natura, quod remota existentia nullum esse habet, et per illam habet esse simpliciter, remotis autem accidentibus adhuc habet esse simpliciter. Male ergo dicitur quod essentia est in potentia ad existentiam tamquam ad actualitatem secundum quid.

XXI. Ad secundam instantiam dicitur illam explicationem non salvare sensum D. Thomæ. Tum quia dicit, quod esse est actualitas om-

nium rerum etiam ipsarum formarum, et omnium actualitatum, ut patet in locis supra allegatis: si autem sumit esse prout includit essentiam, et existentiam non potest fieri prædicta comparatio, ut sit actualitas omnium actualitatum, et formarum, quia non remanet præter existentiam, et essentiam aliquid respectu cujus existentia dicatur actualitas, nisi tantum respectu status possibilitatis, ad quod non requiritur quod aliquid sit perfectissimum, et formalissimum, nam minima entitas quantumcumque imperfecta hoc ipso, quod produci-  
tū est perfectior omni re, et forma possibili, et tamen non propterea verificamus, quod quælibet minima entitas est actualitas omnium actualitatum, et formalissimum inter omnes formas. Tum etiam quia dicit D. Thomas quod hoc quod vocat perfectissimum, et actualissimum omnium non est recipiens, sed receptum in essentia, ut esse hominis est receptum in homine, ut patet infra quæst. iv, art. i ad iii, sed in essentia possibili non recipitur existentia, sed in essentia producta, et subjecta ipsi existentiae, et posita extra causas per ipsam, sicut anima recipitur in corpore organizato, et formato per ipsam, est enim actus corporis organici, et sine anima organicum non est nisi æquivoce, sicut corpus mortuum, aut statua; ergo non comparat D. Thomas existentiam, et essentiam ad formas posibles, sed ad productas, id est, subjectas ipsi existentiae mediante productione. Denique, Div. Thomas comparat actualitatem existentiae ad alias formas, et dicit quod ipsum esse est omnium actualissimum, ut ex hoc colligat Deum esse infinitum in essendo, quia est ipsum esse sine receptione in aliquo, ut patet infra quæstione septima, articulo primo; si autem loqueretur

de esse essentiae, et existentiae simul respectu formarum possibilium non posset colligere hanc infinitatem divini esse, tum quia comparatione ad res possibles quaelibet essentia, et quaelibet existentia est perfectior omni re in statu possibili: unde ex perfectione ipsius esse, et actualitate ejus super omnes alias formas non colligeret summam, et infinitam perfectionem divini esse, quia ut sit perfectius formis possibilibus, ut praecise sunt in statu possibilitatis non indiget infinita perfectione, sed solum poni extra nihil: tum quia D. Thomas colligit infinitam perfectionem in Deo, etiam respectu omnium existentium: imo etiam si omnia possiblea existerent, adhuc Deus esset perfectior illis. Respectu autem existentium non potest fieri illa comparatio quod esse sit actualius, et perfectius omni forma nisi distinguendo inter existentiam quae est perfectior, et essentiam, quae non est ita perfecta; ergo sine dubio D. Thomas accipit existentiam prout distinguitur ab essentia quando illam dicit esse perfectiorem.

XXII. Ad tertiam instantiam dicitur quod loquimur de existentia creata, sed in illa distinguimus duplicem conceptum, scilicet id quod ex suo genere praecise dicit, id est, actualitatem non constituentem naturam, sed ponentem extra causas, et id quod habet ex participatione essentiae, et naturae cujus est existentia, ut v. g. quod sit existentia humana vel angelica, sicut si in calore distingueremus perfectionem, quam habet ex genere suo, vel quam habet ex participatione, vel receptione in tali subjecto v. g. in igne, vel in animali, et secundum primam considerationem dicimus existentiam esse actualitatem de se perfectiorem quam essentia, juxta secundam vero non, quia ab ea habet talem

participationem ut jam dicimus.

XXIII. Quoad secundam partem probatur conclusio nostra, quia saepe D. Thomas affirmat quod esse ut participatum in essentia talis vel talis speciei habet imperfectionem juxta modum illius, ut dicit 1-2, q. II, art. V ad II: « Quod si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum sicut est esse cujuslibet creaturae, sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. » Et in quaestione XX de veritate, art. II ad III et in hac I parte quaest. IV, art. II ad III docet ex D. Dionysio: « Quod licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita, quam ipsa sapientia si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius, quam ens tantum, quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. » Denique, secundum D. Thomam essentia, seu forma se habet ut principium, et ratio existentiae: existentia vero ut effectus, et complementum ejus ut docet I par. quaest. XLII, art. I ad primum et q. I, art. V et 1-2, q. CXI, art. II, impossibile est autem quod id quod se habet ut effectus et accessorium seu complementum alterius sit perfectius suo principali. Cum ergo ratio specifica, et essentialis sit per se, et principaliter in ipsa natura oportet, quod existentia quae solum participative, et accessorie participat perfectionem specificam essentiae, secundum hoc imperfectior sit illa.

XXIV. Sed ex hoc videtur fieri argumentum ad probandum quod simpliciter essentia sit perfectior existentia, etenim perfectio simpliciter sumitur ex ipsa ratione essentiali, et quidditativa rei, in se enim consideratur excessus perfectionis unius super aliud, constat autem quod essentia-



lis perfectio sumitur ab essentia non ab existentia : unde perfectior dicitur homo quam lapis ratione essentiae in qua illum excedit, Petrus autem existens non dicitur excedere Paulum non existentem sicut homo excedit lapidem : ergo solus excessus existentiae non est major, quam excessus inter duas essentias distinctae speciei : ergo signum est existentiam non esse perfectiorem essentia. Confirmatur, quia alias essentia simpliciter ordinatur ad existentiam ut ad perfectiorem, non existentia ad essentiam, et sic quando Verbum divinum assumpsit naturam humanam, et non existentiam assumpsit quod erat imperfectius, scilicet existentiam. Confirmatur secundo, quia ab essentia sumitur operatio, ejusque nobilitas, et ideo operatio naturae intellectivæ est perfectissima, ab existentia vero non sumitur operatio, nec nobilitas rei, est enim communis omni enti quantumcumque infirmi gradus. Similiter potentia illa est altior, et perfectior, quæ magis abstrahit ab existentia, sicut intellectus est nobilior voluntate, quia intellectus non dependet ab existentia sicut voluntas, quæ solum respicit esse, nec ab illo abstrahit : ergo essentia est perfectior existentia. Denique, impossibile est quod aliquid ex genere suo, sit nobilius altero, et ex specie sua imperfectius, ergo si existentie est nobilior ex genere suo, non potest ex specie esse imperfectior essentia.

XXV. Respondetur perfectionem, et nobilitatem rei dupliciter attendi, uno modo secundum graduationem genericam, et specificam, secundum quam naturæ creatæ habent suam in æqualitatem, et una est altera melior, et perfectior. Alio modo sumitur perfectio, et nobilitas non secundum latitudinem gradualem intra genus, vel speciem, sed in ipso genere entis secundum quod actuali-

tas entis ut est ens opponitur potentialitati, qua aliquid est intra causas, et in statu possibilitatis, quod est potius nobilitas status, quam graduationis. Et primo modo nobilitas, et perfectio sumitur penes formam constitutivam rei ipsique essentialem, et intrinsecam. Secundo vero modo penes actualitatem terminativam, non constitutivam rei. Sed tamen tota perfectio essentialis, et constitutiva est in potentia, et perficitur per actualitatem existentiae terminativam, quia per illam ponitur extra causas, et sine ipsa est nihil. Unde habet se ad ipsam, sicut actus primus ad secundum, et sicut actualitas determinati generis ad actualitatem in toto genere entis. Dicemus ergo quod perfectio essentialis dicitur perfectio simpliciter intra latitudinem sui generis, et in ratione perfectionis gradualis, et specificæ, non autem in genere entis simpliciter. Unde existentia ex formali ratione sui conceptus excedit actualitatem essentiae sicut actualitas in toto genere entis actualitatem determinati generis, et sicut actus secundus actum primum. Si vero consideretur existentia ut participat ipsam rationem determinatam, et specificam qua existentia limitatur ab essentia, in qua subjectatur sic est inferior ad essentiam, utpote ab ea accipiens specificam limitationem suam. Quare dicimus differentiam, et inæqualitatem perfectionis in rebus creatis principaliter desumi ex nobilitate, et actualitate essentiae, sicut homo est nobilior lapide, hoc tamen pertinet ad perfectionem gradualem secundum diversam specificationem. At vero perfectio existentiae non pertinet ad graduationem, et specificationem, sed ad rationem actualitatis ultimæ, et per modum actus secundi entitativi ad ponendum rem extra nihil,

et extra statum possibilitatis ratione cuius, Paulus existens, et Petrus non existens plus differunt in ratione entis, licet in ratione gradus specifi- ci secundum se, et abstrahentis ab existentia minus differant.

XXVI. Ad primam confirmationem respondetur essentiam ordinari ad existentiam sicut actum primum ad secundum in generi entis, licet existentia subordinetur essentiæ in genere limitationis, et specificationis. Verbum autem divinum assumpsit id quod erat perfectius in genere naturæ, et essentiæ, tribuit autem id quod erat perfectius in genere entis formalis, et actualis, scilicet existentiam.

XXVII. Ad secundam confirmationem respondetur ex dictis nobilitatem operationis et naturæ sumi penes perfectiones essentielles, quia totum hoc pertinet ad perfectionem gradualem, et specificam, quam sequitur operatio. Existentia vero solum tribuit nobilitatem, et perfectionem in ipso formali genere entis, quatenus scilicet omnem illam perfectionem essentiæ, et naturæ, sive sit infima, sive sit suprema ponit extra nihil, et extra causas: quia omnis illa perfectio nihil est. Ad id vero quod dicitur esse perfectiorem potentiam, quæ magis abstrahit ab existentia, respondetur non esse perfectiorem, quia abstrahit ab existentia secundum se, sed quia abstrahit a conditionibus, quæ ad exercitium existentiae requiruntur; ita quod non limitatur ad attingendum objectum sub illis, et non aliter. Cæterum intellectus, qui considerat objecta sua independenter ab istis conditionibus, etiam considerat existentiam, sed non dependenter ab exercitio ejus, sed secundum se ut quædam perfectio, et actualitas est, et in hoc ordine perfectior, et formalius est abstractio existentiae,

quam essentiæ, quia est universalior in ratione actualitatis, a majori enim potentialitate abstrahit secundum se, quia potentialitas ad existentiam reddit rem in statu possibilitatis, et nihil, a qua potentialitate non abstrahit essentia secundum se.

XXVIII. Ad id vero quod dicitur de perfectione generis respondetur quod id quod per se, et ex proprio conceptu ponitur in genere, per se contrahitur ad speciem, si habet genus perfectius, etiam et speciem per se loquendo, quia species radicatur in genere. Cæterum existentia non dicitur ex genere suo perfectior quasi habeat genus determinatum, et graduale ex se, cum per omnia genera entis inveniatur, sed ex se est actualitas universalissima entis, et sic dicitur sumi in genere, determinatur autem seu potius limitatur non per contractionem ad speciem, sed per receptionem in subjecto, formæ autem per receptionem limitantur quæ abstractæ perficiuntur, ut infra disputatione VII dicetur.

XXIX. Restabat agere in præsentī, an solus Deus sit principalis causa existentiae, an etiam causa creata? Sed de hoc agetur commodius infra quæstione VIII, artic. I. De causa autem materiali existentiae quomodo sit ipsum suppositum, et vere ac proprie recipiatur in ipsa re existente, quomodo etiam accidens habeat distinctam existentiam a substantia, non tamen receptam in ipso accidente, sed in supposito a quo sustentatur, nisi separetur a Deo a suo subjecto, satis constat in hoc articulo et in præcedenti in fine.

#### ARTICULUS V.

*An recte probaverit Divus Thomas Deum non poni in genere?*

I. Nominales aliquos sensisse Deum poni in prædicamento plures



referunt auctores apud Gillium, lib. II, tract. IV, cap. VIII; Arrubal super hanc quæstionem III, art. V, disp. X, cap. X; Vazquez, Molina et alii. Illos tamen excusat Molina ab errore, quia non ita posuerunt Deum in prædicamento, quod aliquid negaverint de divina simplicitate, sed existimant cum ea componi hoc quod est Deum poni in prædicamento, quia vel nullam compositionem requiri putant ad hoc, ut Deus ponatur in prædicamento, vel solam compositionem rationis, quæ ita sistit in conceptibus, quod in re nihil correspondet, sicut etiam dicunt universale solum inveniri in conceptu, vel voce, nihil autem illi ex parte rei correspondere. Imo Gregorius in I, distinct. VIII, quæst. III, articul. II negat requiri differentiam ad hoc ut aliquid sub genere constituatur, ideoque non esse necesse quod componatur Deus in genere, et differentia, ut ponatur in prædicamento. Cæterum communis theologorum sententia Deum a prædicamentis excludit cum magistro in I, distinction. VIII, ibique que Scotus, Richardius, Bonaventura et communiter alii theologi, et ex discipulis Divus Thomas, tam recentiores, quam antiqui ad articulum quintum hujus quæstionis tertiæ. Constat enim in prædicamentis, quæ communiter cognoscimus res creatas collocari. Non potest autem dari aliquod prædicamentum univocum Deo, et creaturis, quia nihil prædicatur de Deo, nisi actus purus, nihil de creaturis, nisi actus purus non sit, ergo non possunt sub eodem genere univoco contineri.

II. Cæterum, quia rationes Div. Thomæ probant Deum in nullo prædicamento sive de facto, sive de possibili posse poni, oportet illas sigillatim explicare. Prima ergo ratio Divi Thomæ est, quia si Deus

ponitur in genere debet poni tamquam species, imo tamquam individuum, sed Deus non potest habere speciem constitutam sub genere, ergo non potest poni in aliquo prædicamento, non enim in prædicamento ponitur, nisi quod sub genere ponitur. Minor probatur, quia omnis species contenta sub genere, debet constare ex aliquo genere, et differentia, si quidem quæcumque species debet convenire in genere cum aliis speciebus, et differre ab aliis per aliquam differentiam essentialem. Hoc autem non potest inveniri in Deo, quia differentia comparatur ad genus, ut actus ad potentiam, nam propria ratio differentiæ est determinare, et contrahere genus ad constituendam in actu speciem, ad quam genus est determinabile, et indifferens, et in potentia. Totum autem quod est in Deo est actus purus nihil de potentialitate admittens, ergo non potest constare ex genere, et differentia, quæ necessario sunt inæqualis perfectionis.

III. Circa hanc rationem, quæ fundatur in negatione compositionis ex actu, et potentia, ex genere, et differentia, insurgit Vazquez hic disput. XXII, cap. III, quia tota compositio generis, et differentiæ est per rationem, et penes nostros conceptus, sed secundum rationem nostram non repugnat ponere in Deo compositionem, et aliquam potentiam, et actum fundatum in nostris conceptibus, non in ipso Deo: ergo hæc ratio D. Thomæ nihil probat. Minor constat, quia in Deo sine ejus simplicitatis detrimento ponimus attributa distincta per conceptus nostros, et per ipsos iterum componimus, et constituimus Deum, et similiter ex essentia, et relatione componimus personam, ergo compositio per nostros conceptus imperfectos, quorum unus potentia-

liter se habeat ad alium non obstat simplicitati divinæ, et consequenter, neque compositio ex genere, et differentia. Confirmatur, quia non repugnat concipere aliquid in Deo per modum potentiae et actus sicut naturam, et intellectum divinum in actu primo ad intelligere in actu secundo, et voluntatem ac velle præsertim ad velle liberum, et omnipotentiam ad agere, ergo non repugnabit per conceptus nostros concipere aliquod prædicatum magis determinatum, et contractivum illius.

IV. Confirmatur secundo, quia non repugnat in divinis concipi aliquod prædicatum, ut contrahibile, et aliquod, ut determinans, et contrahens; ergo neque per modum generis, et differentiae, si quidem differentia non habet aliam actualitatem respectu generis quam determinare illud. Antecedens probatur tum in absolutis, tum in relativis. In absolutis, quia concipimus substantiam Dei, ut prædicatum commune, et intellectivum ut prædicatum magis determinatum, et tale intellectivum scilicet actus puri, ut ultimo determinatum. Similiter immutabilitas est communior æternitate, quæ est immutabilitas ad durationem, et immensitate, quæ est immutabilitas ad locum. In relativis autem, quia persona, et relatio divina concipitur, ut communis secundum rationem ad hanc, et illam personam, ut docet Div. Thomas infra quæstione xxx, articulo iv. Ergo non repugnat concipi in Deo aliquid ut contrahibile, et determinabile, et aliquid ut contrahens, et determinans, ergo neque repugnabit genus, et differentia, denique Deus potest concipi per modum termini communis sine singularitate, ut diximus in logica, ergo etiam ut contrahibilis per differentiam singula-

rem. Et exemplo naturæ angelicæ id explicatur, quia potest concipi, ut contrahibilis per differentias individuales, licet in re non possit illas habere, solum quia concipitur ad instar rerum corporearum, ergo similiter Deus conceptus ad instar creaturarum corporearum poterit concipi, ut communis, et contrahibilis.

V. Nihilominus ratio S. Thomæ solidissima est. Licet enim compositio ex genere, et differentia sit compositio per rationem; debet tamen supponere fundamentum in re, id est, quod extrema sint realia, quando pertinent ad veras, et prædicamentales naturas; et similiter quod genus, et differentia non sit æqualis actualitatis, sed una determinet aliam, et superaddat ad illam, nam si genus est æqualis actualitatis et perfectionis cum differentia, quantumcumque differentia ei superaddatur, non addet illud magis actuatum, et determinatum, ergo neque constituet speciem differentem ab alia inæqualiter, quia tota illa inæqualitas, et actualitas differentiarum actualiter inveniebatur in genere. Quare licet per rationem fiat ista compositio, tamen si alicui naturæ reali attribuitur debet istas condiciones habere, et vere illi attribui, et cum fundamento, nam si falso, et chimærice attribuitur, hoc ipso non vere ponetur in prædicamento, quod est intentum.

VI. Dices: Non requirit tantam inæqualitatem inter genus, et differentiam, sicut inter potentiam, et actum, sed sufficere, quod utrumque sit actus, dummodo unum non explicet rationem alterius, sed superaddat illi, hoc enim modo unum attributum superaddit alteri, et componit cum illo per nostrum intellectum, eodem modo potest intelligi, quod intellectivum v. g. comparatur ad conceptum



substantiæ in Deo non ut attributum, sed ut differentia, licet ejusdem actualitatis, cum substantia. Sed contra, quia hoc modo repugnat, quod detur in Deo conceptus genericus, nam si includit ille conceptus genericus, in actu illum conceptum differentiæ, ita quod non est in potentia ad illum, sed in actu includit illum, licet non explicet, ergo cuicumque communicatur ille conceptus generis etiam communicabitur conceptus differentiæ, si quidem actu includitur in illo, et omne quod actu includit conceptus generis communicatur inferiori. Vel ergo conceptus genericus ad Deum est solum, ipsi Deo proprius, vel etiam alteri præter Deum scilicet creaturæ communis. Primum stare non potest, quia id quod est proprium et per se alicujus, et non alteri præter se commune non potest illi convenire tamquam genus, si quidem convenit ei per se primo, atque adeo convertibiliter, ergo non communiter, et generice, et sic non potest esse genus, nisi quod sibi, et alteri præter se est commune. Si dicatur secundum, ergo illemet conceptus genericus, qui convenit Deo etiam debet convenire creaturæ, quia præter Deum nihil est aliud, quam creatura, ergo si juxta istam solutionem conceptus, qui est genus ad Deum, actu includit ipsam differentiam constitutivam Dei, talis differentia etiam communicabitur creaturæ, quia totum quod est actu in conceptu generis communicatur omni suo inferiori, et sic creatura habebit differentiam Dei, quod est esse Deum. Si vero illi conceptui generico non convenit actualiter differentia suorum inferiorum, sed solum est in potentia ad illam consequenter conceptus genericus Dei erit in potentia ad differentiam Dei, quia Deus est tali genere inferior,

et sic conceptus genericus Dei non includit actu differentiam Dei, sed in potentia et sic non erit actus purus, quia aliquid de potentia includit; ergo compositio ex genere, et differentia quocumque modo sumatur repugnat Deo.

VII. Ex his respondetur ad omnes instantias adductas. Ad primum dicitur quod compositio per rationem est duplex; alia quæ fit penes majorem explicationem, seu expressionem ejusdem actualitatis; alia quæ fit per additionem unius ad aliud, et per modum determinationis actus, et potentiæ. Prima non repugnat Deo, quia non est compositio, sed summa identitas, et simplicitas ex parte rei, sed quia ob sui eminentiam non potest unico conceptu nostro imperfecto explicari, additur unus conceptus ad alium tamquam explicans eminentiam illam, non tamquam addens, et accumulans aliquid non inclusum in priori conceptu, seu contrahens id, quod est magis potentiale. Quomodo vero differat additio unius conceptus ad alium per modum majoris expressionis, vel per modum contractionis diximus in logica tractatu de analogia entis, et infra etiam attingetur articulo sequenti. Secunda autem compositio per rationem omnino repugnat Deo, quia aliquid potentialitatis præsupponit, et hæc requiritur ad compositionem ex genere, et differentia, quia ut ostendimus actualitas differentiæ debet contrahere, et qualificare genus (prædicatur enim in quale) et non includi actu in ipso genere, neque genus in differentia, alias non diceretur univoce, quia inæqualitatem differentiarum communicaret, et includeret. Eodem modo intelligitur componere relatio, seu persona cum essentia, aut unum attributum cum alio, non per additionem actualis ad potentiale, sed per summam identitatem,

et simplicitatem, qua unum actu est aliud.

VIII. Ad primam confirmationem negatur essentiam divinam posse concipi per modum actus primi ad secundum, in Deo enim non datur actus primus, sed totum quod est Deus est actus secundus, quia est actus purus, nec potest concipi, ut perfectibile id, quod divinum est, sed ut summe perfectum, et consequenter in actu summo, et ultimo, ergo non in actu primo, qui non est summus, et ultimus actus, restat enim alius qui est secundus actuans primum, et sic melior illo. Et ideo intellectus in Deo est ipsum intelligere, et voluntas velle, et potentia agere, licet ex isto agere non semper sequatur effectus ad extra, quia non est actio per modum motus, et viæ, quæ sine effectu non egreditur, sed potius per modum summæ actualitatis, a qua effectus ipse egreditur prout vult, et quando vult, quia actio, et volitio Dei non habent libertatem penes egredi, vel non egredi a potentia, revera enim non egrediuntur, alias distinguerentur a potentia, a qua procederent, sed libertas eorum consistit in hoc, quod ita sint independentes ab objectis creatis, et objecta ita dependeant ab ipsis, quod existente actione, et volitione quoad substantiam, potest non sequi effectus, nec objectum reddi volitum, et ita actio divina non semper est conjuncta passioni et immutationi effectus, sicut creata. De qua amplius dicemus, quæstione XIX, agendo de libertate divina.

IX. Ad secundam confirmationem respondetur bene posse concipi in Deo aliquid, ut commune, et ut singulare secundum præcisionem negativam concipiendo, scilicet naturam, et non singularitatem, sicut etiam unum attributum sine alio, ut ponitur in argumento, non tamen potest præcisione positiva, ita quod

accipiatur unum, ut universale, et tamquam genus contrahibile per modum potentialitatis, et actus, nec potest accipi una ratio, ut perfectior altera, et unum ut determinans, et contrahens, alterum, ut determinabile, et contrahibile ex parte rei conceptæ, licet ex parte nostri modi concipiendi unus conceptus sit determinatio altero secundum rationem magis explicitam, non secundum additionem perfectionis ex parte rei conceptæ. Unde dicit D. Thomas I p. q. xxx, art. IV ad III: « Quod licet personæ communitas sit communitas rationis, et non rei, tamen non sequitur, quod in divinis sit universale, vel particulare, genus, vel species: tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis, vel speciei: tum quia Personæ divinæ habent unum esse in se, genus autem, et species, et quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus. » Ubi obiter nota, D. Thomam negare in Personis plura esse, seu existentias relativas (de esse enim essentiæ relativæ evidens erat dari in Personis tres actuales relationes distinctas) alias hæc ratio nihil valeret, posset enim responderi, quod Personæ differunt secundum esse relativum licet non secundum absolutum.

X. Ad ultimum respondetur. Deum per nostros conceptus posse concipi, ut communem quasi negative ut dictum est, non tamen tamquam universale, vel genus, quia hoc non solum dicit omissionem singularitatis, sed etiam contrahibilitatem, et potentialitatem ad inferiora. Angelo vero convenit compositio ex actu, et potentia, et sic convenit illi ratio generis. Et licet species angelica non distinguatur a principio individuante, tamen si concipiatur inadæquate sine singularitate (sicut etiam potest concipi Deus)



non solum illa species subiectionis, sed etiam ex vi illius inadæquati conceptus redditur illa species prædicabilis de multis non repugnanter quia concipitur, ut in potentia ad plura non quæ actu illi conveniunt, sed non repugnanter, quantum est ex vi talis conceptus inadæquati, licet aliunde repugnent plura individua, si adæquate concipiatur in Angelo, non solum quod est naturæ, sed etiam quod est principii individuantis in natura, de quo diximus plura in logica, q. VIII, art. III et IV.

XI. Secunda ratio D. Thomæ est quia si Deus esset in prædicamento, ens esset genus ejus, sed ens non potest esse genus, ergo Deus caret genere. Major probatur, quia Deus cum sit suum esse est ens per essentialitatem, ergo ratio entis pertinet ad essentialitatem, et quidditativum ejus conceptum, et non solum ad transcendentalem; ergo genus ejus debet esse ens, quia genus significat quidditativum conceptum, si quidem prædicatur in quid. Minor probatur, quia ens non est extra differentias, cum ipsæ non sint nihil, sed ens; genus autem extra differentias esse debet, quia contrahitur per illas, ergo ens non potest esse genus, ut dicit philosophus.

XII. Ad explicationem hujus rationis, supponimus id quod supra probatum est a D. Thoma art. IV, quod esse existentia, quod creaturis convenit accidentaliter, Deo convenit essentialiter, existentia autem proprie respicit ens, ut ens tamquam actuabile a se, nam proprius actus entis est esse, substantia autem, et accidens non respiciunt esse, ut proprium actum nisi in quantum entia sunt, nam in quantum substantia exigit esse per se, id est, modum illum perseitatis, et in quantum accidens esse in alio, non esse absolute. Igitur cum existentia sit actus

entis in ratione entis, si essentialiter convenit alicui enti, conveniet illi, ut actus essentialis, et consequenter ut differentia, non ut genus et cum sit proprius actus entis, et fundatur in illo, non poterit talis actus essentialis, qui est existentia habere aliud genus quam ens, id enim in quo fundatur, et radicatur, aliqua differentia est genus illius, existentia autem non potest fundari nisi in ente, quia est proprius actus entis, ut ens est: dicitur enim ens per ordinem ad esse, quod scilicet est capax essendi.

XIII. Formatur ergo discursus D. Thomæ hoc modo. Esse existentia essentialitatem est Deo, ergo si in Deo datur genus, existentia habebit, ut actus ultimus essentialis, atque adeo non ut genus, sed ut differentia, ergo id quod se habet ut fundamentum, et radix talis actus se habebit, ut genus. Radix autem, et fundamentum existentia, cujus est proprius actus est ens. Ergo ens habebit se, ut genus, quia genus pertinet ad essentialitatem in quid, et ut radix differentia sicut existentia, quæ est actus ultimus, et essentialis se habebit in quale respectu talis entis. Ergo si ens non potest esse genus, Deus nullum habet genus. Nec obstat, quod alicujus posset dicere, quod intellectivum se habebit, ut differentia constitutiva naturæ Dei, cum sit actus essentialis, et gradum naturæ constituens. Respondetur enim, quod si intellectivum, est differentia erit inferior, et actus magis specificus quam existentia, existentia autem se habebit, ut differentia superior. Quod enim debet esse differentia, convincitur evidenter ex ratione facta, quia non convenit accidentaliter, sicut creaturis, neque ut propria passio, sed essentialiter, quia est prædicatum intrinsecum, et constitutivum Dei, per quod essentialiter distinguitur a creaturis, ergo de-

bet se habere modum differentiae, quia differentia non est aliud, quam actus essentialis, quo unum distinguitur ab alio, et sic prædicatur in quale, ergo sive intellectivum sit differentia, sive non, tamen si ponitur Deum habere genus etiam existentia cum sit essentialis actus in Deo, rationem differentiae habere debet saltem superiorem ad rationem intellectivi, et ratione illius currit ratio D. Thomæ quod Deus debet habere ens pro genere superiori, supposito, quod existentia sit actus ejus essentialis, et differentialis saltem ut superior differentia.

XIV. Sed objicies: Quando D. Thomas dicit, quod ens debet esse genus Dei, vel sumit genus pro essentia, seu nominaliter, vel prout est idem, quod existens, seu participaliter. Si primo modo falsum est, quod solus Deus sit ens per essentiam, quæcumque enim creatura habet suam intrinsecam essentiam, quæ illi essentialiter convenit, et sic non repugnabit, quod essentia sit genus, quia sic ens convenit essentialiter, præsertim, quia essentia hoc modo sumpta in Deo est substantia, quam non repugnat esse genus. Si secundo modo verum est, quod existentia essentialiter convenit Deo, non tamen sequitur, quod conveniat ut genus, sed vel erit differentia, quia per se primo convenit Deo, vel erit attributum essentialiter conveniens Deo sicut sapientia, et immensitas, et alia similia. Ac denique, quia licet existentia essentialiter conveniat Deo, non tamen sequitur quod sub conceptu existentiae sit genus, sed sub conceptu substantiae, quatenus substantia dicitur existens per se, et sic non repugnat, quod sit genus. Confirmatur instando in minore assumpta a D. Thomæ, quia sumendo ens pro eo, quod est existens non bene probat de illo, quod

sit transcendens, et quod includatur in differentiis, ideoque non possit esse genus, nam existentia non est propria alicujus formæ, vel partis, sed totius, ut supra diximus, differentia autem significatur per modum formæ, ergo existentia non se habet ut transcendens respectu differentiarum.

XV. Respondetur ex dictis, quod ens in ratione D. Thomæ sumitur pro ente cujus proprius actus est existentia, quod est ens sumptum in communi pro essentia, essentia enim est proprium susceptivum existentiae, et si existentia fuerit actus essentialis, et non contingenter conveniens, necessario habebit tale ens pro genere, et non pro subjecto. Nec potest ens ita sumptum esse substantia; tum quia existentia est proprius actus entis, ut ens est, nec potest se habere ut differentia respectu substantiae, ipsamque substantiam habere pro genere, quia genus semper debet esse superius, et contrahibile per differentiam, substantia autem non potest se habere, ut quid superius, et contrahibile respectu existentiae, quia existentia est actus universalissimus, si quidem omne ens est capax existentiae, et ita potius per substantiam contrahitur, et limitatur, quam ipsa contrahat substantiam, et se habeat ad illam, ut differentia, et sic si aliquid habet pro genere debet esse ens, ut ens est, tum etiam quia si haberet pro genere substantiam hæc non deberet esse substantia creata, quia talis non prædicatur de Deo ut genus, neque substantia ut divina, hæc enim non est genus Dei, sed ipsum individuum, et natura, quæ determinate est Deus, ergo debet esse abstrahens a creata, et increata, hæc autem non minus est analogica, quam ens, nec minus intrat in ipsas differentias, quam ens, et sic eodem modo currit ra-



tio D. Thomæ. Quod vero dicitur in argumento, quod existentia non sequitur, quod conveniat ut genus, sed ut differentia, vel attributum, respondetur, quod ut attributum convenire non potest, cum sit primum præsuppositum ad omne attributum, quia est id, quo primo ens divinum secernitur ab ente creato. Si autem se habet ut differentia, in hoc currit tota vis rationis D. Thomæ, quia tunc non posset habere pro genere nisi ens, ut ens est, hoc autem repugnat esse genus. Quod vero dicitur non sequi, quod sub conceptu existentiae sit genus, sed sub conceptu substantiae, respondetur nos non dicere, quod existentia sit genus, sed quod si datur genus in Deo debet esse ens, eo quod existentia, debet esse ejus differentia, et hoc ideo quia non solum sub conceptu substantiae, sed sub conceptu existentiae essentialiter convenit Deo, et ita debet esse actus essentialis, et consequenter differentia stando in conceptu existentiae, ut existentia est, et non substantia.

XVI. Ad confirmationem respondetur D. Thomam non dicere, quod existentia, seu ens prout dicit existens, sit genus in Deo, sed ex eo quod existentia essentialiter convenit Deo colligitur, quod ens solum potest esse genus ejus sumptum in sua latitudine secundum quod est susceptivum existentiae, et existentia proprius actus ejus, ens autem in hac latitudine non est genus, quia est transcendens.

XVII. Tertia ratio D. Thomæ est, quia omnia, quæ sunt in uno genere conveniunt in quidditate, et differunt in esse, sicut aliud est esse equi, et esse hominis, quæ conveniunt in genere animalis, et aliud est esse hujus hominis, et illius; ergo oportet, quod quaecumque sunt in genere differant in eis esse, et essentia, sed in Deo non differt esse,

et essentia, ergo Deus non est in genere.

XVIII. Contra hanc rationem instatur primo, quia solum sequitur, quod ea, quæ conveniunt in genere solum differant in esse essentiali, et specifico inter se, quod vero differant secundum existentiam, ita quod in eadem specie existentia, et essentia differant, hoc unde sequitur? Secundo, instatur illa secunda consequentia, scilicet in Deo non differt esse ab essentia, ergo Deus non est in genere: laboratur enim eadem æquivocatione: nam si loquitur de esse essentiae, hoc certum est, quod non differt ab ipsa quidditate etiam in rebus, quæ ponuntur in prædicamento, et ita ex hoc non bene inferitur Deum non esse in prædicamento. Si autem loquitur de esse existentiae, etiam consequentia non tenet, sufficit enim quod esse existentiae Dei differat ab existentia aliorum, quæ ponuntur in prædicamento, sicut existentia hominis, et equi differunt inter se, non vero requiritur, quod esse existentiae differat ab ipsa essentia rei, quæ ponitur in prædicamento, hoc enim nunquam probatur. Præterquam quod etiam in creaturis multi dicunt non distinguere essentiam ab existentia, nisi per rationem, et tamen res creatæ ponuntur in prædicamento, ergo non debet per rem tam dubiam sicut est existentiam distinguere ab essentia probari res ita certa, sicut est Deum non poni in prædicamento. Unde solvitur ratio D. Thomæ dicendo, quod licet existentia non distinguatur in re a Deo, distinguitur tamen per rationem, et hoc sufficit, ut conveniat in genere, et differat in esse, scilicet, differendo per rationem, et non realiter.

XIX. Nihilominus vis rationis D. Thomæ valde efficax est, et profunda. Præsupponit autem principium jam supra ostensum, quod genus

non potest esse actus purus, sed debet esse in potentia ad differentias, per quas contrahitur; si enim genus non in potentia, sed in actu contineat suas differentias, cum unaquæque species participet totum, quod actu est in ipso genere, consequenter unaquæque species habebit omnes differentias generis, et sic non erunt diversæ species sentire secundum diversum esse, sive essentialiter, sive existentia. Ergo si differunt (si quidem sunt diversæ species) oportet non genus sit in potentia ad differentias, et consequenter ad diversas existentias, quæ secundum tales differentias conveniunt ipsis speciebus, ergo sequitur quod tale genus non sit actus purus, quia est in potentia ad differentias, quibus contrahitur, et ad esse, quod superadditur ratione talium differentiarum. Ex quo ulterius sequitur, quod neque ipsa ratio specifica, quæ constat ex tali genere potest esse actus purus, si quidem est conjunctus potentialitati ipsius generis; ergo tam ex parte generis, quam ex parte speciei non est actus purus, ergo nec sibi convenit essentialiter existentia, sed participative, cui enim convenit essentialiter existentia est actus purus, et sic non erit differentia inter Deum et creaturam quia in creatura accidentaliter convenit existentia ipsi essentialiter. Et sic bene sequitur ex eo quod aliquid ponatur in genere quod existentia differat ab essentialiter, seu accidentaliter illi conveniat, et actus purus, sed potentiale ens.

XX. Unde solvuntur instantiæ adductæ. Ad primam enim dicitur ex ratione D. Thomæ sequi quod species contentæ sub genere differant secundum esse essentialiter specificum, et secundum esse existentia, quod speciebus ipsis convenit, et consequenter, quod ex parte generis Deus habeat aliquid potentialiter,

et non sit actus purus, inde vero inferitur, quod existentia conveniat illi accidentaliter, et differat ab ipsa.

Ad secundam instantiam similiter respondetur ex ratione D. Thomæ recte inferri, quod si Deus ponitur in genere, licet non differat quidditas generica ab esse essentialiter actuali, habet se tamen potentialiter ad illud, et consequenter ad diversa esse, sive essentialiter, sive existentia, quæ inveniuntur in ipsis speciebus. Exinde vero optime sequitur debere distinguere existentia ab essentialiter, quia non est actus purus, hoc ipso quod habet aliquid potentialitatis, et consequenter participative, et accidentaliter ei convenit existentia, quod in sententia D. Thomæ non stat sine distinctione reali existentia ab essentialiter.

Ad ultimam respondetur, quod si existentia distinguatur per rationem ab essentialiter, sive non, tamen quod directe probat ratio D. Thomæ est, quod si Deus ponitur in genere, oportet quod genus non sit actus purus, et consequenter quod existentia conveniat ei accidentaliter, et participative, quod est eodem modo convenire, atque creaturæ, quod secundum D. Thomam non fit sine distinctione reali inter essentialiter, et existentiam, et ita dicit D. Thomas quod ea, quæ ponuntur in prædicamento conveniunt in quidditate, et differunt secundum esse.

#### ARTICULUS VI.

*Quæ distinctio, et compositio sint inter attributa divina.*

I. De hac quæstione solet etiam tractari infra, quæstione xxviii, agendo de relationibus divinis, quomodo distinguantur ab essentialiter. Commodius tamen agitur de distinctione attributorum hic ubi tractatur



de simplicitate divina, ex qua dependet distinctio, vel identificatio attributorum.

Igitur circa distinctionem eorum, quæ in Deo sunt, ad quatuor sententias possunt omnes reduci. Duæ sunt extremæ, duæ mediæ. Prima extrema aliquam distinctionem realem ante operationem intellectus ponit inter essentiam, et attributa. Sic attribuitur cuidam Gualterio apud Niphum, lib. XII met. disp. XIII, cap. III. De eodem notari solet Gilbertus qui de Personis loquens existimavit non esse idem personam, et deitatem: nihil tamen de attributis locutus videtur. Et ita dicebat relationes distinguere numero ab essentia, et esse Deo extrinsecus affixas, ut docet S. Thomas infra quæstione XXVIII, articulo II, S. Bonaventura, Alexander et alii antiqui, qui propinquiore fuerunt temporibus Gilberti, et in eisdem locis docuerunt, quibus ille, et ita majorem notitiam hujus erroris habere potuerunt. Unus Vazquez, II tom. I p. disput. CXX, cap. I, nihil tale Gilbertum docuisse refert, cui applaudit Granados hic tractatu II, disput. V, sect. II. Sed cordatius p. Suarez, lib. IV de Trinitate, capitulo II, audacia notat eos, qui dixerunt tales auctores Thomam, Bonaventuram, etc. imposuisse hunc errorem Gilberto. Est enim non modica audacia ad excusandum Gilbertum tam sanctos doctores suggillare quasi id ei imposuerint, præsertim cum Vazquez præcise fundetur in historia Otthonis Frisingensis, qui tamen non videtur narrasse omnia, quæ in Concilio Rhemensi ubi Gilbertus damnatus est, tractata sunt, sed summatim decerpisse aliqua, neque ita ex proposito errorem hunc, vel materiam explicasse, quia non ita ad suam pertinebat historiam, sicut illi scholastici doctores explicarunt, qui ex proposito rem istam tractavere. In Concilio

autem Rhemensi inter propositiones Gilberti expresse ponitur illa, quod tres Personæ sunt tres res æternæ, et ad invicem a substantia divina in numero differentes: si autem numero differunt a substantia divina: ergo realiter. Et Sanctus Bernardus qui præsens fuit in illo Concilio cum aliis episcopis Symbolum confecit contra Gilbertum, in quo inter alia dicitur: « Nec aliquas omnino res sive relationes, sive proprietates, vel unitates, aut alia hujusmodi dicantur ad esse Deo, quæ sint ab æterno, et non sint Deus. » Sentiebat ergo Gilbertus aliquas relationes, vel proprietates dari, quæ non essent Deus, et consequenter, quod distinguerentur a Deo. Ad hanc etiam sententiam, reduci potest placitum Durandi in I, dist. XXXIII, quæst. I, asserentis inter Personas, et essentiam esse distinctionem modalem, ut inter rem, et modum, licet id non agnoscat in attributis.

II. Secunda sententia in alio extremo tenet attributa divina, nec per rationem distinguere posse cum fundamento ex parte ipsius Dei, sed solum distinguere ratione ratiocinante, ita quod diversitas nominum significantium diversa attributa non habet pro significato aliquid se tenens ex parte Dei, sed solum connotat diversos effectus, seu participationes Dei in creaturis. Ita refert S. Thomas aliquorum opiniones circa hoc in I, dist. II, q. I, art. II, eamque attribuit Avicennæ, et Rabbi Moysi. Quam sententiam videntur postea secuti Gregorius in I, dist. VIII, q. II, art. I et II, et Aureolus ibid. art. VI, qui solum videntur concedere distinctionem attributorum quatenus connotant diversos effectus in creaturis, in quibus participantur istæ rationes, non autem quod ex parte Dei aliquid illis correspondeat nisi sola diversitas nominum.

Præter istas duas sententias extre-

mas sunt duæ mediæ, in quibus certant scholæ D. Thomæ et Scoti. Ad quas reducuntur omnes aliæ, quæ in hac materia aliquid addere voluerunt, sed re non differunt, omnes enim, vel solum ante intellectum agnoverunt distinctionem fundamentaliter, non actualiter, vel vere actualement agnoscunt, licet aliis nominibus eas nomenclant, puta distinctionem virtualement eminentialem, inchoatam, vel similia : quod totum vel est ponere actualement distinctionem vel solum fundamentalement a parte rei. Nam si nominatur distinctio virtualis, et illa datur actu ante operationem intellectus, actualis est. Si non datur actu ante operationem intellectus, solum fundamentalement est, actu vero rationis est. Igitur Scotus variis locis celebrem illam distinctionem ex natura rei invenit, quam in attributis divinis posuit, et in gradibus metaphysicis, et in aliis, quæ in schola D. Thomæ solum per rationem, seu conceptus nostros actualiter distinguuntur in re autem solum est virtualis, id est, fundamentalement, seu eminentialement distinctio, quatenus essentia divina tantæ est eminentiæ, ut præbeat intellectui fundamentum ad distinguendum in illo attributa, quatenus per unicam entitatem eminente facit ea, quæ in creatis fiunt per distinctionem. De hac distinctione ex natura rei videndus est Scotus in I, dist. II, q. VII, §. Sed hic restat, et dist. VIII, q. IV et q. II quodlibetica ad finem, et in reportatis in I, dist. XXVI, q. II et dist. XXXIII, q. II et VII met. q. XIX, quæ loca citat Aretinus in commentariis Sirecti de formalitatibus, pag. 174.

III. Pro intelligentia autem hujus sententiæ Scoti notandum est, quod Scotus, et ejus schola solum admittit duo genera distinctionis, scilicet realis, et rationis, in communi enim loquendo omnis distinctio, quæ ra-

tionis non est dicitur ex natura rei, seu a parte rei, seu realis. Cæterum sub hoc genere distinctionis realis, seu a parte rei plures ponit species, secundum quod diversimode aliqua inveniuntur non identificari inter se. Unde potius appellavit Scotus non identitatem, quam distinctionem, illam quæ formalis est, seu ex natura rei, ut patet in I, dist. II, q. I, et notat Aretinus ubi supra. Itaque sub hoc genere distinctionis a parte rei ponuntur in schola Scoti quatuor species scilicet distinctio realis, quæ simpliciter, et positive est distinctio, qualis invenitur inter rem, et rem, vel rem, et modum. Secundo, est distinctio ex natura rei, tertia distinctio formalis, quarta distinctio essentialis. Sed tres ultimæ non tam sunt distinctiones positivæ, quam non identitates, et solum consistunt in hoc, quod aliqua licet secundum rem sint idem, materialiter, et entitative, non tamen se includunt secundum omnem rationem et pro illa parte, qua se non includunt, seu non identificantur, dicuntur distinguui, et quia a parte rei invenitur; quod se non includant secundum talem rationem licet alias materialiter, et entitative, identifcentur, dicitur illa non identitas, distinctio a parte rei, seu ex natura rei. Et sic sententia Scoti potius consistit in quadam subtilitate, quam in diverso sensu a communi sententia, solum enim appellat distinctionem ex natura rei quidquid non est inclusio, seu identificatio unius cum alio pro aliqua parte, seu secundum aliquam rationem nostri intellectus. Quod tandem Scotus vocavit distinctionem virtualement. Igitur apud Scotum distinctio ex natura rei solum consistit in hoc quod a parte rei verificetur aliqua contradictio inter aliqua, sicut v. g. quod in re Pater sit incommunicabilis, et essentia communis. Distinctio formalis est



quando datur ista contradictio inter duas formalitates : distinctio essentialis quando datur inter duas naturas, seu quidditates sive tales naturæ, et formalitates alias identificentur in aliqua entitate, sive non. An vero distinctio formalis, et ex natura rei sint diversæ, an reducantur ad unam etiam inter ipsos Scotistas est dissidium, quod non multum refert.

IV. Ex his ergo colligit Scotus attributa in divinis debere distingui ex natura rei, et præsertim Personas ab essentia, eo quod in istis attributis fundantur contradictoria etiam seclusa operatione intellectus, nam a parte rei Filius procedit per intellectum, et non per voluntatem, et Spiritus Sanctus e contra. Ergo in intellectu, et voluntate datur ante nostrum conceptum sufficiens ratio distinctionis, quia datur sufficiens ratio contradictionis. Et eodem modo, potest fieri similis contradictio in aliis attributis, nam v. g. per misericordiam Deus non punit, et per justitiam punit, per immensitatem existit in rebus, et non per æternitatem, vel bonitatem, et ad hanc unicam rationem reducitur totum fundamentum Scoti ad ponendam istam distinctionem ex natura rei inter attributa sicut inter genus, et speciem, licet non desint aliqui juniores qui differentiam ponunt inter attributa inter se, et cum essentia, et inter Personas respectu essentiæ, et dicunt inter attributa nullam dari distinctionem, nisi per rationem, inter essentiam vero, et Personas dari distinctionem ante opus intellectus, et vocant hanc distinctionem virtualement, quæ in ordine ad hunc effectum qui est contradictoria verificare in re, et ante operationem intellectus idem facit quod distinctio realis. Quam contradictoriarum verificationem non inveniunt inter attributa, sicut inter

essentiam, et Personas, quia essentia est communicabilis non Persona. Sed sic vel a Scoti sententia non recedunt vel nihil dicunt. Contra eos agit pater, Alarcon, tract. v de Trinitate, edisp. II, c. x, Nos in materia de Trinitate. Ex eo autem probat Scotus, quod est distinctio essentialis, aut formalis a parte rei inter attributa divina, quia attributa ista diversis definitionibus definiuntur, et diversis formalitatibus constant, alio enim modo definitur bonitas, alio sapientia justitia, et hoc ex se ante operationem intellectus, ergo a parte rei fundant ista distinctionem formalem, vel essentialem. Itaque solum intendit Scotus probare negationem identitatis inter attributa quantum ad naturam, et formalitatem talium attributorum, quia scilicet secundum hanc rationem non identificantur, licet secundum realitatem identificentur.

V. Est autem alia sententia media, et quarta in ordine D. Thomæ et communis inter theologos, quæ affirmat distinctionem illam, seu non identificationem Scoticam non constituere aliquam distinctionem in re actualem ante operationem intellectus, sed solum esse distinctionem eminentialem, seu virtualement fundamentalem non virtualement actualem, nec actu dari nisi per operationem intellectus, et sic solum agnoscit duplicem distinctionem, scilicet rationis, et realem includendo sub reali modalem; modus enim est minor entitas quam accidens inhærens, et ita est dependens a re modificata, quod per seipsum, et non per superadditam inhærentiam conjungitur, et ideo dicitur identificari cum re modificata realiter, seu esse eadem realitas, quia non distinguitur realiter, licet sit distinctus modus, et hujus ratio est, quia si modus non per seipsum immediate, sed per aliquem superaddi-

tum modum, vel rationem inhæret, sequeretur processus in infinitum, nam rursus de illo modo, seu inhærentia mediante, qua inhæret inquirere, an per seipsum vel per alium inhæreret, et sic in infinitum vel devenimus ad aliquem qui seipso jungatur, et hoc vocamus modum, ejusdem enim rationis est modus inhærentiæ, seu unionis, et alii modi. Illam autem distinctionem ex natura rei quæ nec sit realis nec modalis, negant Cajetanus de ente, et essentia cap. vi, et communiter Thomistæ ad 1 partem, quæst. xxviii, artic. ii, ubi videri potest Bagnez, Torres, Nazarius, Zumel, Suarez, lib. i de essentia Dei, cap. x; Vazquez, tom. ii, in 1 partem, disp. cxvi, cap. iv; Granados hic tractatu ii, disp. v, et alii plures. Et sic affirmant isti auctores attributa divina nullo modo distinguere ex natura rei, sed solum per actionem intellectus cum fundamento in re.

VI. Ex D. Thoma habemus attributa in Deo, et Personas non distinguere ab essentia nisi ratione ut late tractat in 1, dist. ii, qu. i, art. iii, directe tamen contra fundamentum Scoti, et consequenter contra distinctionem ejus ex natura rei loquitur 1 part. quæst. xxxix, art. ii, nam in secundo argumento ponit fundamentum Scoti, quia scilicet affirmatio, et negatio non verificantur simul, et semel de eodem, et respondetur quod in quantum essentia et Persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur aliquid posse affirmari de uno quod negatur de altero. Et uberius tradit eandem doctrinam in 1, dist. xxxiv, q. ii, art. i ad ii, quibus locis ad contradictionem istam affirmationis et negationis verificandam docet sufficere distinctionem rationis, et sic aperte contradicit Scoto qui ex

dictionem, distinctionem illam ex natura rei, seu non identitatem invenit.

VII. Dico ergo primo: Inter attributa divina non potest poni, sive aliqua distinctio realis positiva realis, sive modalis sit. Est contra primam sententiam, et communiter stabilitur contra Gilbertum qui sensit relationes esse affixas extrinsecus essentiæ, cujus assertum D. Thomæ vocat errorem 1 part. q. xxviii, art. ii, et revocatum fuisse in Concilio Rhemensi. Verumtamen in actis Concilii, quæ nunc habemus non ponitur expresse, quod sola ratione distinguantur essentia, et Personæ. Et licet in symbolo Bernardi ab ipso, et episcopis composito in eodem Concilio dicatur: « Quod nullæ revelationes sive proprietates, vel unitates ponantur, quæ sint æternæ, et non sint Deus, » tamen quod sint Deus solum realiter, vel modaliter ibi non dicitur. Neque illud symbolum acceptatum fuit a Concilio ut docet Ottho Frisingensis ex quo id habetur tom. iii Conciliorum in ii parte sub Eugenio iii, in Concilio Rhemensi. Cæterum ut ibidem dicitur, etsi pontifex illud symbolum non definivit, utpote seorsum factum a Sancto Bernardo, et aliis episcopis sine interventu cardinalium qui ex hoc multum indignati sunt, tamen circa unam ex propositionibus quæ Gilberto objiciebatur sic pontifex definivit: « Ne aliqua ratio in theologia inter Personam, et essentiam divideret, ne ut Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativum » (sicut homo dicitur albus albedine, non tamen dicitur ipsa albedo, Deus autem dicitur sua essentia) ubi non est sensus pontificis, quod neque per rationem nostram distinguere possit inter naturam, et Personam, sed quod nulla ratio, id est, nullum argumentum, vel discursus talem in-



troduceret divisionem, quæ divideret inter naturam, et Personam, sicut Gilberto obieciatur. In Concilio quoque Florentino sæpe dicitur hypostasim a natura sola ratione distinguere, seu a revelationibus, ut sessione XVII, XVIII, XIX. Sed est advertendum in illis sessionibus nihil definiri, sed tantum disputari. Ubi vero est definitio scilicet in litteris sanctæ unionis nihil de hoc dicitur. Definitur quoque in c. Damnamus, de summa Trinitate, quod Deus est omnino simplex, unde per discursum infertur carere distinctione, ut statim dicemus. Hæc autem eo retuli, ut in veritate constet quomodo hæc conclusio possit in sacris Conciliis fundari, vel oppositum censurari.

VIII. Fundamentum autem conclusionis optime deducitur ex duobus principiis scilicet ex summa Dei simplicitate, et ex ipsa infinitate, et ratione actus puri. Ex summa simplicitate deducitur argumentum, quia summa simplicitas debet excludere omnem modum et rationem compositionis, si enim aliquam non excludit pro illa parte, non habet omnem simplicitatem, sed aliquid simplicitatis ei deest: ergo etiam debet excludere omnem distinctionem eorum, ex quibus constat, et quæ sibi conveniunt. Patet consequentia, quia impossibile est, quod aliqua quæ sunt distincta conveniant in aliquod unum, et non faciant aliquam compositionem vel saltem aggregationem aggregatio enim minus unitatis habet. Et ratio est, quia quando aliquod unum resultat ex pluribus est resolvable in illa, quæ enim conveniunt in aliquod unum, remota convenientia dissolvuntur: ergo omne quod constat ex pluribus resolvable est in illa: ergo etiam est compositum ex illis. Patet consequentia, quia omne quod est resolvable in aliqua ex illis componitur,

cum enim omnis resolutio sit ab uno in plura, impossibile est, quod resolvatur in illa, nisi constet et componatur ex illis: ergo oportet quod non sit summe simplex quicquid ex pluribus distinctis constat. Et hæc ratio procedit contra omnem distinctionem realem, sive sit modalis, sive realis, sive quocumque alio modo nominetur, quia hoc ipso, quod est aliqua distinctio qualiscumque illa sit oritur in eo, quod ex illis constat aliqua resolutio, et consequenter compositio, quia quicquid est resolvable in aliqua est componibile ex illis. Et addo quod si sint plura etiam si non componant, sed distincta in re maneant, sicut Petrus, et Paulus qui sunt distincti, et non componunt etiam obest simplicitati, et unitati, quia simplicitati non solum obstat compositio, sed etiam multiplicitas, ergo ponere distinctiones sine compositione nihil juvat, licet aliqui sic effugere velint argumentum.

IX. Ex infinitate autem actus puri idem ostenditur, quia actus purus est ille, qui caret omni potentialitate, et sic nulla perfectio potest ei deesse, si enim aliqua desit erit in potentia ad illam et sic non erit actus purus. Igitur quæcumque perfectio, quæ concipitur in Deo, ut actus purus concipi debet, ut includens omnem perfectionem in ipso conceptu actus puri, ita quod ad nullam sit in potentia, ergo ex vi illius conceptus actus puri a nullo attributo, seu perfectione distinguere potest, nam si in re esset aliqua distinctio, in re hoc non esset illud, et tamen posset habere illud, quia est perfectio, et attributum sibi conveniens, ergo est in potentia ad illud, quia illud dicitur esse in potentia ad aliquid, quod actu non habet illud, et potest habere; ergo si datur aliqua entitas in Deo, quæ distinguitur in re ab aliquo attributo, vel per-

fectione, in re non est illud attributum, et consequenter de se talem habitudinem habet ad illud attributum, quod de se non habet illud, et tamen potest habere, et sic de se non est infinitæ perfectionis, si quidem de se est aliquid, cui potest adjungi aliqua perfectio, et sic de se deest aliquid, quod per additionem alicujus distincti ei convenire potest, et sic neque est infinitæ perfectionis, nec actus purus. Quæ ratio si ulterius penetretur etiam ostendit, quod non solum materialiter, et secundum realitatem, sed etiam formaliter unum attributum intrat in constitutum alterius, in quantum de ejus conceptu est, quod sit actus purus; et de conceptu actus puri est inclusio omnis perfectionis, quia ex essentiali ratione sua ad nullam est in potentia, ergo ex essentiali ratione sua actu omnem perfectionem habet, et sic non habet locum illa non identitas, quam Scotus in re ipsa consideravit.

X. Sed dices: Hanc rationem nimis probare, ex illa enim videtur sequi, quod tota distinctio attributorum est ex parte nostri intellectus non autem ex aliquo fundamento in re, si quidem si res illa tangitur, ut est actus purus non est imaginabilis aliqua distinctio respectu attributi, seu perfectionis sibi convenientis, ergo tota distinctio fundatur ex parte ipsius intellectus non ex parte objecti. Ad hoc explicandum:

XI. Dico secundo: Inter attributa divina, et essentiam datur distinctio rationis ratiocinatæ, et cum fundamento in re, et non solum rationis ratiocinantis. Et idem est de relationibus, seu Personis respectu essentiali. Hanc conclusionem docet S. Thomas in 1, dist. 11, q. 1, art. 111 et 1 p. q. 1111, art. 11 et q. 111, de potent. ar. 11, ubi ostendit diversa nomina dicta de Deo non esse synonyma

(et idem est de conceptibus) sed eandem rem, quæ Deus est diversis modis, seu rationibus significari. Eandem sententiam communiter sequuntur theologi. Et fundamentum est, quia res illa, quæ est Deus habet infinitam perfectionem, et sic licet sit unica, et simplicissima, et non tamen potest adæquate concipi a nostris conceptibus, qui speciebus creaturarum utuntur ad tendendum in Deum, creaturæ autem inadæquate, et limitate participant perfectionem divinam, ergo per illas non potest pervenire in Deum adæquate, et sic oportet plures conceptus multiplicare ad attingendum perfectiones divinas et sic ex eminentia divinæ perfectionis, et limitatione nostri intellectus provenit, et fundatur ista distinctio, et pluralitas conceptuum. Unde D. Thomas distinctione 11, citata sic concludit: « Quod pluralitas illarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus, et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quæ Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit, ut omnes istæ conceptiones ei aptentur. »

XII. Ut amplius hoc explicetur advertenda sunt duo. Primum, quod distinctio, quæ fit per intellectum, vel potest fieri per actum judicativum affirmando, vel negando distinctionem ipsam: aut potest fieri per solam apprehensionem, qua unum accipitur relicto alio, qua ratione dici solet, quod abstrahendum non est mendacium, quia scilicet non est judicium, neque judicando abstrahunt, sed apprehendendo unum sine alio, mendacium autem non est nisi in judicio, sicut etiam sensus accipit unum sine alio, ut visus colorem, et non saporem. Dis-



tinetio primo modo facta, si vera esset cum fundamento, requirit quod distinctio datur in re, quia veritas iudicii sit per adæquationem ad id, quod est in re, unde si vere iudicantur aliqua distingui oportet, quod in re talis distinctio sit, alioquin falsum erit iudicium. At vero distinctio rationis secundo modo, id est, per apprehensionem non requirit, quod in re illa correspondeat distinctio, sed sufficit, quod diversitas repræsentata in conceptibus appetetur ei, quod est in re, sive cum diversitate id habeat in se, sive non. Quare distinctio rationis tunc erit sine fundamento, et per rationem ratiocinantem, quando conceptus sunt synonymi, et idem quod repræsentatur in uno repræsentatur in alio, solumque est repetitio conceptuum, ut cum idem dicitur de se ipso. Distinctio autem rationis ratiocinatæ, seu cum fundamento in re est, quando diversi conceptus non eandem rationem repetentes, sed diversam, coaptantur alicui rei, licet non modus ipse diversitatis, sub quo repræsentantur, hic enim solum est per rationem. Ad verificandum autem id quod concipimus non requiritur, quod modus cognitionis etiam reperiatur in subjecto, sed solum id, quod tenet se ex parte rei cognitæ, sicut res corporea, et materialis cognoscitur modo intelligibili immateriali, imo hæc fuit causa errandi Platoni, quando posuit ideas separatas, quia existimavit objecta eo modo debere reperiri in re, sicut ex parte intellectus cognoscuntur, ut advertit D. Thomas 1 p. quæst. LXXXIV, art. 1. Dum autem concipitur aliquid simplici apprehensione, divisio conceptuum non tenet se ex parte rei cognitæ, sed ex parte modi concipiendi, qui non potest totam rem adæquare pro omni parte, et ita concipitur modo diviso, id quod in re ei convenit,

sed non eo modo quo convenit, id est, sine distinctione. Cum vero aliquid iudicatur esse distinctum, ipsa distinctio est ex parte rei cognitæ, quia sic iudicatur esse, et ideo oportet, quod in re ei correspondeat.

XIII. Secundum quod advertimus est, quod intellectus in ista distinctione rationis per apprehensionem, adhuc dupliciter procedit. Primo, per totalem, et integram præcisionem, ita quod unum, quod præscinditur actu non includat aliud a quo præscindatur, sed ita includat, quod remaneat in potentia ad illud. Et huic præcisioni, seu abstractioni correspondet contradictio, quando per additionem unius ad alterum determinatur, et contrahitur id, quod præcisum erat. Et ad hoc requiritur, quod ratio sic præcisa aliquid de potentialitate habeat respectu ejus a quo præscinditur, et a quo potest contrahi, nam si sit purus actus actu includit illud, et non poterit additionem illius suscipere, et similiter non debet esse transcendens, quia sic nihil potest relinquere, a quo præscindatur, si quidem in omnibus imbibitur, et transcendit per omnia. Alio modo distinguitur unum ab alio non per præcisionem totalem, sed penes implicitum vel explicitum, distinctum vel confusum conceptum de eodem. Quæ enim in confuso sumuntur, ibi actu includuntur, non in potentia, sed tamen non explicantur, neque exprimuntur distincte, sicut cum visus a longe vidit plura, quæ actu ibi sunt, sed non discernit illa distinguendo, et explicando; sic intellectus potest aliqua actu attingere suo concepta, non tamen explicare, et discernere, sed per modum confusi repræsentare, sicut cum accipit totum actuale v. g. domum et nondum discernit, neque explicat partes. Et hoc modo distinguitur includens et inclusum, totum et partes,

transcendentia et inferiora, quia hæc omnia non præscindunt actu ab alio, remanendo in potentia ad illud; sed includit actu, dicuntur vero distingui per conceptus, quia in uno explicant, quod in alio implicant, et ita ab illis, ut explicatis, et expressis præscindunt, seu potius confundunt illa, ab illis autem absolute, et secundum se non præscindunt.

XIV. Igitur attributa divina hoc modo per rationem distinguuntur inter se, et ab essentia, scilicet penes implicitum, et explicitum, non penes præcisionem totalem unius ab alio. Et ratio est, quia attributum quantumcumque distincte concipitur ab alio semper remanet actus purus, ergo semper includit in actu omnem perfectionem, quæ sibi potest adjungi, vel convenire, et ad nihil manet in potentia, nec per additionem extranei potest concipi perfectibile, sed ex suo conceptu perfectum est, licet ibi non explicetur tota ejus perfectio. Nec potest dici, quod attributum sic distinctum manet in potentia secundum rem ad aliud attributum. Nam contra est, quia illa potentia secundum rationem vel habet fundamentum in ipso Deo, vel non. Si non habet, ergo talis potentialitas est ficta, et chimærica, utpote carens fundamento, et sic removenda, et sine illa facienda est ista distinctio, nam quod sine fundamento est non conducit, sed removeri debet. Si autem habet fundamentum in ipso Deo, ergo non remanet actus purus, quia de se fundat potentialitatem aliquam, et separationem ab alia perfectione, sic fundat conceptum limitatum, et non summe perfectum ex parte sui, si quidem fundat conceptum cum potentialitate, et exclusionem alicujus perfectionis, quantum est de se. Deus autem licet possit concipi conceptu limitato a nobis,

non tamen potest fundare limitationem aliquam in ipsa re concepta, sed summam eminentiam, quæ adæquari non potest unico conceptu imperfecto ex parte nostri. Itaque distinctio inter attributa debet fieri modo magis conformi ipsi naturæ divinæ, quæ est actus purus, et sic remove omnem distinctionem fundatam in potentialitate, et cum actuali inclusionem omnium perfectionum solum distingui penes implicitum, vel explicitum, ut dictum est.

XV. Si autem dicas : Quomodo illa distinctio addat attributa distincta ratione ratiocinata, si tota distinctio se tenet ex parte modi cognoscendi, respondetur quod res ipsa cognita habet duo, et unitatem, seu simplicitatem summam, et eminentiam perfectionis infinitæ. Licet ergo ex ipsa ratione unitatis nullam videatur fundare distinctionem, sed potius omni distinctioni opponi : tamen ratione eminentiæ habet non adæquari conceptibus imperfectis, et inadæquatis, nec posse unico conceptu discerni, et explicari quoad totam perfectionem. Et sic illa diversitas conceptuum habet fundamentum ex parte ipsius divinæ essentiæ non propter potentialitatem, qua una ejus perfectio sit in potentia ad aliam, sed ob summam eminentiam sumptam comparative ad conceptus limitatos, et inadæquatos, a quibus esset imperfectio unico conceptu posse explicari, et non pluribus.

XVI. Dico ultimo : Non est ponenda illa distinctio formalis, seu ex natura rei, quam ponit Scotus inter attributa, sed absolute dicendum est attributa non distingui actuali distinctione, nisi per conceptus nostros, ante illo vero omnimodam unitatem habere, et solum fundamentalem distinctionem. Fundamentum sumitur ex duplici principio tum ge-



nerali, quia hæc distinctio non datur, tum speciali, quia attributis divinis repugnat. Primum explicatur sic, quia sola negatio identitatis ex parte talis, vel talis modi identificandi non sufficit ad constituendam distinctionem ex natura rei, sed salvatur cum formali, et actuali unitate, seu identitate, et sufficit quod habeat virtuale, seu fundamentalem. Et ratio est, quia ut detur distinctio a parte rei ante operationem intellectus necesse est, quod actu existat talis distinctio a parte rei, nam si a parte rei non existit. Ergo actu non datur a parte rei, sed solum actu erit per rationem, fundamentaliter autem a parte rei. Sed ut existat distinctio actu, et de facto a parte rei non sufficit, quod ex aliqua parte, seu consideratione non identificentur aliqua, sed quod absolute non identificentur, si enim absolute identificantur licet non ex omni parte, seu omni modo nondum existit actu distinctio sicut e converso, ut aliquid sit unum, et non multa non requiritur, quod omnibus modis sit unum, sicut v. g. lignum dicitur absolute unum; et non multa, licet partes ejus non omni modo copulentur, sed solum per extremitates, et licet materia et forma ejus non sint omnibus modis unum, sed solum per unionem. Et hoc ideo est, quia quamdiu non tollitur oppositum unitatis, seu identitatis non tollitur identitas, et e converso ex eo autem quod aliqua non omni consideratione identificentur, et omni modo, si tamen de facto identificantur nondum actu existit distinctio, quia actu datur ejus oppositum, scilicet identitas licet non omni modo, ergo illa negatio identitatis ex vi talis considerationis, seu modi, si non tollit identitatem absolute, et in re non ponit absolute, et in re distinctionem, alias si hoc sufficeret ad tollendam unitatem, et

ponendam distinctionem in re, nihil esset simpliciter unum, quia nihil ita est unum, quod sub omni consideratione, et modo unum sit.

XVII. Dices : Non faciamus vim in nomine distinctionis, sufficit Scotto quod in re sit aliqua negatio identitatis sub aliquo modo, ex hoc enim bene sequitur, quod ante omnem operationem intellectus hoc non est idem cum illo sub illo modo, et consequenter non indiget operatione intellectus ad talem non identitatem. Respondetur in hoc fere totam latere fallaciam sententiæ Scoti, quia non distinguit inter negationem identitatis, ut solum accessorie, et modificate se habet ad aliquam unitatem, cui conjungitur, et negationem identitatis, ut exercet per se primarium suum effectum opponendo se unitati, tunc negatio identitatis se habet accessorie, et modificative quando consequitur, et adjungitur alicui unitati in re, nam unitas, seu identitas aliquorum in re ita fit hoc modo, quod non illo v. g. identificantur aliqua realiter, vel essentialiter, sed non adæquate, vel sub omni formalitate, illa negatio identificationis, id est tali modo non identificari aliquid accessorium, et consequens est, ad ipsam unitatem, et talis negatio invenitur in re, sicut unitas ad quam sequitur, illa enim unitas facit unum, et idem in suo genere, et suo modo, sed non alio modo, et ly non alio modo in ipsa unitate invenitur in re. Tunc autem negatio identitatis se habet principaliter, et directe, quando non sequitur ad aliquam unitatem, sed potius tollit illam, et sic facit aliquam distinctionem, et quando sic invenitur ante operationem intellectus facit distinctionem ex natura rei; sin minus, solum per rationem. Et est tanta distantia inter negationem iden-

titatis primo, vel secundo modo sicut inter unum, et multa distinctum, et idem. Et si Scotus non velit nisi primo modo ponere negationem identitatis, nec curat de distinctione, sed solum de negatione identitatis quocumque modo, ad quid tantus labor improbando, et fundando, quod datur distinctio ante opus intellectus, ex eo quod verificantur contradictoria ante operationem intellectus? Nos ergo dicimus, quod si Scotus non vult rationem distinctionis introducere, extinguatur omnis controversia. Si autem velit illam negationem identitatis quæ consequitur ad aliquam unitatem hoc ipso, quod fit tali modo, et non tali, ponere quod fit in re aliqua distinctio, in hoc ei contradicimus; est enim deceptio in hoc, quod omnis negatio identitatis, fundet distinctionem, nam aliquando negatio identitatis, sub tali, vel tali modo comitatur, et sequitur unitatem, non autem illam, hoc ipso quod unitas identificat uno modo, et non omnibus, quare concedimus, quod negatio talis identitatis invenitur a parte rei, ut requisita ad talem unitatem, et consecuta ad illam, non tamen invenitur a parte rei, ut constituens distinctionem actu, et tollens unitatem, sed hoc solum sit per rationem concipientem illam negationem identitatis per modum duplicis rationis, et consequenter per modum distinctionis.

XVIII. Secundum principium contra Scotum sumitur ex speciali ratione attributorum divinatorum, nam attributa formaliter includuntur in essentia divina, et in ipso conceptu actus puri, imo unum attributum in alio: ergo non habent formalem distinctionem in re ex vi illius negationis identitatis. Consequentia patet, quia repugnat aliquid esse formaliter idem, seu inclusum in aliquo, et esse formaliter distinc-

tum, seu exclusum ab illo. Antecedens autem probatur quia essentia in ipso formali constitutivo sui debet constitui per aliquid excludens omnem potentialitatem, et solum dicens actum purum: ergo non solum identice, et materialiter, sed ex vi ipsius formalis rationis constitutivæ dicit omne illud, quod pertinet ad actum purum: unde in ipsa formali ratione constitutiva ad nihil est in potentia, ergo formaliter ex vi conceptus actus puri includit omnem perfectionem, et consequenter attributa quæ sunt divinæ perfectiones, ergo a parte rei, et remoto modo nostro concipiendi imperfecto non potest dari aliqua formalis distinctio inter illa. Quæ ratio non militat in præjudicatis creatis, quæ identitatem habent, non tamen sunt actus purus, sed unum se habet in potentia ad alterum, sicut animal respectu rationalis, sic enim rationale non est de formali ratione animalis, vel e contra: unde fingi potest aliqua distinctio formalis, seu non identitatis formalis inter unum et alterum: sed tamen in actu puro etiam identitas formalis datur unius ad alterum, quia unum non est in potentia ad alterum, sed in sui formali constitutione habet rationem actus puri. Ergo in ipsa formali constitutione identificat sibi formaliter omnem perfectionem: ergo omnia attributa. Et hinc est, quod si nos videremus attributa in se incipiendo a ratione actus puri, non possemus distinguere rationes attributales, sed videremus illas, ut pertinentes formaliter ad rationem actus puri. Quia vero nunc cognoscimus attributa ex analogia, et similitudine ad res creatas, in quibus distinguitur illa diversa ratio attributorum v. g. sapientiæ, misericordiæ, justitiæ, etc. inde est, quod concipimus per distinctos conceptus, quia ascendendo ex creaturis non possu-



mus unico conceptu formato ad similitudinem creaturæ explicare omnem perfectionem, et eminentiam, quæ est in actu puro, et sic dividimus conceptus. Unde D. Thomas in I, dist. II, q. I, ar. III, dicit : « Quod intellectus videns Deum, unum nomen potest imponere Deo, quod non significet sapientiam, et bonitatem, aut aliquid hujusmodi, sed significata omnium istorum includeret, sed si videns Deum mediante conceptione sua (scilicet forma extra visionem, nam intra Verbum non format beatus conceptionem, sed divina utitur) imponeret nomen Deo necessario deberet imponere plura nomina sapientiæ, bonitatis, etc. » Et sic distinctio rationis fundatur in actu non vidente Deum per essentiam, sed ad instar perfectionum, quæ sunt in creaturis, quia incipiendo ab actu puro, vident in ipso formali conceptu ejus intrare omnes perfectiones, et attributa. Nec debemus concipere Deum ut aggregatum quoddam distinctarum perfectionum, secundum distinctionem formalem earum, sed est tamquam unica ratio formalis quæ omnia illa formaliter identificat, neque enim justitia, quæ est in Deo, vel sapientia est duplex ratio sapientiæ, et justitiæ inter se conjuncta, sed unica ratio supersapientiæ, id est, superioris rationis formaliter includentis rationem justitiæ, et una ratio superjustitiæ includentis formaliter rationem sapientiæ, ut bene notat Cajetanus I p. q. XIII, art. V.

Denique, hoc ostendi potest ex eo, quod verificatio contradictionis non infert necessario distinctionem in re. Sed hoc commodius dicemus solvendo argumenta.

#### SOLVUNTUR ARGUMENTA.

#### XIX. Pro sententia Scoti arguitur

primo, ab Aretino ubi supra variis auctoritatibus, tum Scripturæ tum sanctorum. Ex Scriptura, nam Rom. dicitur : *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, illa autem invisibilia sunt attributa essentialia, nam personalia ex creaturis non attinguntur. Ergo attributa dicuntur multa ab Apostolo etiam in quantum conspecta, ergo non solum ut facta, et per rationem, sed ex natura rei plura sunt. Et similiter ad Hebr. I, dicitur : *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*, ergo ex parte Dei sunt plura invisibilia. Item Apostolus I ad Corinth. II : *Quæ sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei*, sed Spiritus Dei videt, et cognoscit intuitive Deum, ergo etiam intuitive cognoscit plura, dicit enim Apostolus : Quæ sunt Dei in plurali, non quod est Dei in singulari, ergo datur aliqua pluralitas ex natura rei in Deo, si quidem potest intuitive videri talis pluralitas, quod enim intuitive videtur a parte rei est. Confirmatur, nam Div. Dionysius, cap. IX de divinis nominibus inquit : « Nunc autem ipsam divinam alteritatem non variationem quamdam superincomprehensibilis identitatis suspicemur, sed unitivam, id est, multiplicem formationem, et multiformes multæ fecunditatis omnino processiones. » Ergo agnoscit Dionysius aliquam alteritatem secundum multiplicem formationem in Deo, quod utique sine aliqua distinctione ex natura rei stare non potest. Item Augustinus VII de Trinitate, cap. VI, dicit : « Quod alio Pater est Deus, alio est Pater, nam est Deus essentia divina, est autem Pater paternitate, » ergo inter paternitatem, et essentiam aliqua distinctio datur, quia ante intellectum habet essentiam, et paternitatem, et illa est Deus, ac Pater. Item Hilarius VIII de Trinitate dicit : « Quod

non efficit creaturam voluntas, sed potestas, » ergo est distinctio inter potentiam, et voluntatem, quia ista efficit non illa. Denique Anselmus in monolog. cap. I. dicit: « Spiritum Sanctum non idcirco se intelligere, quia se amat, sed idcirco se amare, quia se diligit, » ergo aliquam distinctionem ponit inter intelligere et amare, alias non propter unum conveniret aliud.

XX. Respondetur, in primo loco invisibilia Dei accipi pro essentialibus attributis, et appellari nomine plurali, quia sic apprehenditur a nobis, et sic nominantur apud nos, et sunt plura apud Deum eminenter non formaliter. Quod vero dicuntur esse conspecta a nobis, non intelligitur, quod sint conspecta in se, sed per suos effectus scilicet per ea, quæ facta sunt, demonstrata talis vero conspectio mediantibus effectibus pluralitatem causat, et distinctionem in conceptibus, quia per creaturas assurgimus ad Deum. Eodem modo respondetur ad secundum locum. Ad tertium sensus etiam est manifestus, quod ea, quæ sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei, id est, quæ secundum nostros conceptus sunt plura in Deo, nemo novit nisi Spiritus Dei, non tamen sequitur, quod ipse Spiritus novit ea per modum plurium sicut nos, sed ut sunt unum in se. Vel secundo, quæ sunt Dei non formaliter plura in ipso, sed eminenter, et virtualiter novit Spiritus Dei.

XXI. Ad confirmationem, respondetur locum S. Dionysii potius stare pro nobis, quia ipsam alteritatem dicit non esse variationem, scilicet ex parte Dei, sed esse unitivam, seu multiplicem formationem, scilicet ex parte nostri, quia formamus de illis diversos conceptus, quos unum nostro modo intelligendi. Ad testimonium Augustini respondetur S. Thomas, q. viii de poten. ar. ii

ad xiv, quod quando Augustinus dicit non eo esse Patrem quo Deum loquitur ex parte modi significandi, quia relatio significatur, ut ad alterum, non ut id, quo aliquid est in se, sicut significatur ipsa divinitas, ex parte autem rei significatæ non negat eo esse Patrem, quo Deum, et sic ly alio, et alio intelligitur in divinis secundum distinctionem rationis formaliter, et ex parte Dei eminenter. Ad Hilarium dicimus non distinguere inter voluntatem, et potestatem ex natura rei, sed secundum diversitatem a nobis conceptam, quantum ad illas rationes formales, quæ tamen sunt unum in Deo ex natura rei, et solum eminenter plura. Denique, illa causalis Anselmi bene salvatur non penes distinctionem ex natura rei, sed secundum nostros conceptus, et formales rationes, ita quod unum non se habeat ut causa alterius, sed ut ratio, sicut immutabilitas se habet respectu æternitatis, quia unum est ratio alterius in intelligendo non in causando.

XXII. Secundo, arguitur quia in divinis attributis concurrunt principia ad distinctionem ex natura rei requisita, ergo datur talis distinctio. Antecedens probatur, nam ante operationem intellectus verificatur contradictio, sicut quod verbum procedit per intellectum, et non per voluntatem, quod Pater est incommunicabilis, et essentia communicabilis; ubi autem est contradictio, est aliqua distinctio, quia una negat, et altera ponit. Item est diversa diffinitio, sicut aliter definitur bonitas in Deo, aliter veritas vel iustitia, etc. Ergo ante operationem intellectus verificantur diversæ definitiones, ergo correspondent illis diversa definibilia in re, intellectus enim definiendo non facit diversas essentias, sed supponit, si autem distinguuntur sola distinctione rationis, solum



accidentaliter differrent. Item verificantur diversa nomina de Deo, quæ non sunt synonyma, nec idem significant ex parte rei significatæ, alias quod unum diceret repeteret aliud, ut cum dicitur Hierem. xxxi: *Fortissime, magne, potens, etc.* non est idem, ac dicere potens, et potens repetendo; significantur ergo diversa, ergo non est tota distinctio ex parte concipientis, sed ex parte rei conceptæ quæ correspondet illis conceptibus. Denique, ubi unum demonstratur per aliud, et est ratio alterius non fide sed vere, ibi est aliqua distinctio, alias demonstraretur idem per idem in re, essetque potius nugari, quam demonstrare. Constat autem demonstrari in Deo voluntatem per intellectum, intellectum per immaterialitatem, æternitatem per immutabilitatem, et alia similia, ergo diversa veritas correspondet rei demonstratæ, et probationi demonstranti.

XXIII. Respondetur hoc idem fuisse fundamentum Gilberti ad ponendam illam distinctionem realem quam Scotus non est ausus ponere; nam etiam eidem entitati reali materialiter sumptæ non poterit contradictio convenire, id est, aliquid simul negari, et affirmari respectu ejusdem realitatis, et ita si argumentum aliquid probat, etiam probaret distinctionem realem. Ad omnia ergo unico verbo respondetur, quod aliud est de propositionibus contradictoriis, aliud de terminis, seu nominibus contradictoriis, ut communicabile, incommunicabile, etc. applicatis tamen per duas propositiones affirmativas eidem rei, non per unam affirmativam, aliam negativam. Si loquamur de propositionibus contradictoriis requiritur, quod una sit affirmativa, alia negativa ejusdem de eodem sub eadem ratione significandi, seu concipiendi. Unde si sic

formantur (sicut ex sua natura petunt) nunquam de eadem re, seu de eodem subjecto verificari possunt, quia una tollit, id quod altera ponit absolute, et sine restrictione. At vero duo termini contradictorii, seu nomina non repugnat affirmari de aliqua re sub aliqua formalitate, sine hoc, quod in illa faciant actualem distinctionem in re, sed sufficit eminentialis, id enim non petunt ex natura sua nisi vel ratione limitationis ipsius subjecti, vel quia dividit oppositio terminorum ipsum esse, et entitatem subjecti et inducit concomitanter positivas aliquas differentias, quibus tales res distinguantur. Et hoc manifestum est quia duæ rationes ex natura rei non distinguuntur, nisi per aliquam positivam diversitatem, contradictio autem terminorum non habet de se extrema positiva, sed unum est negatio, et alterum affirmatio. Ergo formaliter ex vi sui conceptus præcise non facit distinctionem in illa re cui convenit, nisi adjungatur ei aliquid amplius, quod faciat positivam differentiam, ut quod sit limitatum esse, quorum unum includit negationem, et separationem alterius, ubi autem datur non limitatio, sed eminentia, illa verificatio contradictionis non efficit distinctionem actu. Unde videmus, quod in divinis si termini oppositi ponantur non secundum formalem significationem sed secundum identicam entitatem, quidquid convenit uni, convenit alteri et sic licet dicatur essentia communicabilis, et non persona, tamen loquendo identice, persona est res illa, quæ est incommunicabilis, et essentia res illa, quæ est communicabilis, et Filius procedit per rem, quæ est voluntas, et Spiritus Sanctus per rem, quæ est intellectus. Ergo illa contradictio non facit distinctionem actualem in ipsa re, sed sufficit eminentialis distinc-

tio. Quæ est solutio D. Thomæ I p. q. xxxix, art. I et in I, dist. xxxiv, q. I, art. I ad II.

XXIV. Sed instabis ex p. Grana-dos, cui displicet hæc solutio, quia distinctio eminentialis, et virtualis, vel facit, quod ante præcisionem rationis misericordia non sit justitia, vel non facit. Si primum, habet Scotus intentum. Si secundum, ergo stare non potest, quod prædicetur aliquid de una perfectione, quod non prædicetur de alia, quia quod de aliquo dicitur non potest non dici de illo, quod est idem cum eo, alioquin diceretur, et non diceretur de illo. Et confirmatur, quia si distinctio eminentialis sufficit, ut in re vere dicatur de intellectu aliquid, quod non de voluntate, etiam sufficit ut in re dicatur, quod intellectus non est voluntas quod tamen nos negamus. Et sequela probatur, quia non minus essentiale est voluntati esse principium Spiritus Sancti, quam esse voluntatem, ergo si ratione distinctionis eminentialis dicitur, quod utilitas est principium Spiritus Sancti, et non intellectus, etiam dicitur, quod intellectus in re non est ipsa voluntas.

XXV. Respondetur quod distinctio eminentialis ante operationem intellectus non facit, quod misericordia non sit justitia. Et ad replicam dicitur, quod non stat præjudicari aliquid de una perfectione, quod non prædicetur de alia identice, et materialiter, concedo; formaliter, et absolute, nego. Unde si prædicatio significetur verbis importantibus identitatem, quidquid verificatur de una, verificatur de alia, licet enim non dicatur absolute: Pater est communicabilis, essentia est incommunicabilis, quia faciunt sensum formalem, scilicet quatenus stant sub conceptu paternitatis vel essentiæ, tamen in sensu identico bene conceditur, res quæ est Pater, est com-

municabilis, res quæ est essentia, est incommunicabilis, et sic de aliis. Si vero non significantur terminis identiceis, non quidquid prædicatur de uno, prædicatur de alio, quia licet in re nullam habeant distinctionem actualem, habent tamen fundamentum, ut per intellectum sub una consideratione accipiatur una ratio, et non alia. Cum ergo dicitur, quod quidquid prædicatur de aliquo, prædicatur de eo, quod est idem cum illo, distinguo; identice, et materialiter, et in quantum terminis identiceis significatur, concedo; formaliter, nego.

XXVI. Ad confirmationem, negatur sequela. Et ad replicam dicitur, quod licet utrumque sit essentiale voluntati, non tamen eodem modo significatur ex parte modi significandi in utraque illa propositione. Nam quando dicitur intellectum non esse voluntatem, non ponitur aliquid, ratione cujus formaliter negatur unum de alio, vel sub aliqua appellatione, vel restrictione, sed absolute negatur unum esse aliud, negatio autem absolute posita absolute etiam negat, et consequenter etiam identice, et materialiter tollit unum ab alio: at vero cum ponitur aliquod verbum importans aliquam appellationem, vel formalitatem secundum quam fiat negatio, et non absolute, bene potest aliquid negari de voluntate quod non de intellectu, vel e contra, sicut cum ponitur hoc verbum procedit, vel aliud simile, dicimus enim quod Filius procedit per intellectum, et non per voluntatem, non quia negetur procedere per rem illam, quæ identice est voluntas, sed quia in ly procedit, exprimitur ratio formalis secundum quam fit processio, et jam ista formalitatis expressio pertinet ad modum, quo res illa est in conceptu nostro.

XXVII. Ex his manent explicata



omnia, quæ in argumento principali adducta sunt. Nam quod attinet ad contradictoria nomina seu terminos, jam diximus per se non inferre distinctionem in ipso subjecto de quo verificantur, nisi illud subjectum sit limitatum, et negatio contradictionis aliquas differentias positive dividentes supponat, ad quas consequatur, non autem si sit subjectum eminens, et æquivalens pluribus limitatis: cujus signum est, quia si contradictio fiat secundum terminos identicos, utrumque nomen contradictorium prædicatur de omnibus, sicut dicimus quod Pater est res, quæ est communicabilis, et essentia est res quæ est communicabilis; ergo ista distinctio ex contradictione orta, non tam sequitur res ipsas quam modum significandi. Similiter etiam dantur diversæ definitiones de attributis divinis in quantum in adæquate, et imperfecte concipiuntur, non ut adæquate et sic quando diversa diffinitio non fundatur in ipsis rebus secundum se, et adæquate consideratis, sed inadæquate, et imperfecte, sic diversa diffinitio non infert diversa diffinita in re, sed juxta nostrum modum concipiendi: in re autem sufficit eminentialis, seu virtualis distinctio. Neque hoc est reduci ad quæstionem de nomine scilicet quod illa diversitas vocetur eminentialis, vel actualis; dicimus enim hoc esse quæstionem de re, non est enim idem esse distinctum actualiter vel solum virtualiter, et fundamentaliter, sicut si unus diceret in sole esse calorem eminentialiter ratione lucis, alius diceret, quod etiam formaliter, quia lux in re causat calorem, non esset quæstio de nomine, sed de re.

Ad id vero, quod dicitur de nominibus Dei, quod non sunt synonyma, respondetur quod ut nomina sint synonyma, requiritur quod signifi-

cent idem non quomodocumque, sed ut subest eidem conceptui. Si autem significant idem, sed non sub eadem ratione, et sub eodem conceptu ultimato non sunt synonyma, ut docet Divus Thomas, infra qu. XIII, art. IV. Et hoc ideo, quia nomina non imponuntur solum ad significandum res, sed etiam conceptus, et ideo nominamus sicut concipimus. Ubi ergo res aliqua ob sui perfectionem eminentem æquivalet pluribus rationibus, quæ per varios conceptus distingui possunt, etiam æquivalet pluribus nominibus non synonymis. Et ideo non tota distinctio tenet se ex parte concipientis, sed etiam fundatur in ipsa re, quatenus diverso modo concipi potest ob sui perfectionem et eminentiam. Quod vero dicitur de demonstratione unius per aliud, respondetur ad demonstrationem non requiri pluralitatem, vel distinctionem ex parte rei, sed solum necessariam connexionem inter ea, quæ assumuntur, et inferuntur, et quod sub ista connexionem concipi possint, sive hæc distinctio detur in re actualiter, vel virtualiter; imo quanto minor distinctio in re, tanto major connexio, et identitas.

Tertio arguitur, nam ideo implicat videri divinam essentiam sine relationibus in nostra sententia, quia sunt idem in re; ergo et jam implicabit quod Persona non communicetur, si est omnino idem cum essentia quæ communicatur. Sequela patet, quia si permetteretur videri essentia sine Personis non haberent omnimodam identitatem, ergo si permittitur in re communicari essentiam, et non Personam, in re aliqua tollitur identitas, si quidem major distinctio est communicari et non communicari, quam videri et non videri, seu videri unum sine alio.

XXVIII. Confirmatur, quia beati

visione intuitiva distinguunt attributa, ergo in re supponitur illa distinctio, et non solum fit per rationem. Consequentia patet, quia intuitivum respicit rem ut est in se, non ut concipitur a nobis, ergo si per cognitionem intuitivam attingitur, illa distinctio convenit rei secundum se. Antecedens probatur, tum quia expresse affirmatur a Divo Thoma in I, distin. II, q. I, artic. III, ubi inquit : « Quod si intellectus videns Deum per essentiam, imponeret nomen rei, quam videret mediante sua conceptione, quam de ea habet, oportet adhuc quod imponeret plura nomina, quia impossibile est, quod conceptio intellectus creati repræsentet totam divinæ essentiae perfectionem. » Ergo conceptus beati in ipsa visione distinguit hæc attributa : tum etiam quia beatus penetrans divinam essentiam non videt totum, et totaliter, sed de omnipotentia v. g. videt aliqua creaturas, quas potest, et alias non videt, alioquin videret omnes quod esset comprehendere Deum, ergo format conceptum omnipotentiae inadæquatum, ergo idem erit de aliis attributis, qui non penetrat omnem rationem eminentialem talium attributorum : tum denique, quia beatus re ipsa videt Filium non procedere per voluntatem, et nec Spiritum Sanctum per intellectum, et saltem videt a nobis sic distinguui, ergo distinguit ipse inter intellectum, et voluntatem, et habet pro objecto attributa, ut per nostros conceptus plurificata sunt. Confirmatur secundo, quia Pater, et Filius distinguuntur inter se realiter, ergo vel realitate, quæ est essentia, vel quæ non est essentia. Si realitate essentiae, alia erit essentia in Patre, et Filio. Si alia realitate, quam essentiae, ergo in re datur aliqua distinctio inter Patrem, et essentiam.

XXIX. Respondetur illud argumentum, aut nimis probare, aut nihil. Nam si aliquid probat, etiam probaret essentiam distinguui realiter a Personis, vel attributis, quia identitas, ratione cujus essentia non potest videri sine Personis est identitas realis. Si ergo ex hoc arguitur ad probandum quod si essentia communicatur et non Persona, major erit distinctio, arguitur ad probandum distinctionem, seu non identitatem. Quare respondemus, quod identitas realis sufficit ad hoc, ut unum non videatur sine altero, quia visio intuitiva tendit ad entitatem rei ut est in se, et ad id quod existit in re, et præsens est cognitioni. Existentia autem convenit realitati, ut realitas est, et sic cum intuitio respiciat existentiam, directe fertur in id, quod subest existentiae, scilicet ad totum quod est entitative, et realiter sub existentia. Unde si videretur unum sine alio, esset distinctio in ipsa existentia, seu in ipso esse, quod est realiter distinguui. At vero communicari essentiam, et non Personam in re non arguit distinctionem in esse, sed in respectu, Persona enim respectu ejus, cui relative non opponitur communicatur, respectu vero sui correlativi non communicatur, quod non arguit distinctionem in esse, sed solum in oppositione respectiva respectu termini. Si autem inveniretur communicari, et non communicari absolute, et simpliciter, et respectu omnis rei sive absolute, sive correlative, hoc majorem argueret distinctionem, quam videri, et non videri. Cæterum non communicari suo correlativo tantum, et essentiam ipsam communicari secundum suum esse, et ipsum relativum respectu ejus, cui non opponitur, non arguit majorem distinctionem quam videri, et non videri, hoc enim potius prærequirit diversum



esse, seu existentiam, quæ directe tangitur per visionem, nam videri unum, et non videri alterum per eandem visionem præsupponit non habere unum, et idem esse, quia quod videtur directe per intuitionem est esse.

XXX. Ad confirmationem negatur antecedens. Ad primam probationem dicitur D. Thomas loqui de nomine imposito a beatis media sua conceptione creata, quæ formatur extra Verbum nam visio Dei representat totam perfectionem Dei, ut est in se, et ita D. Thomas de loco citato in verbis paulo ante immediatis dicit : « Quod si aliquis Deum per ipsum videret, imponeret illi unum nomen, quod non significaret bonitatem tantum, vel sapientiam tantum, etc. » sed significata omnium istorum includeret. Ergo licet de beato vidente Deum ibi loquatur, tamen in prioribus verbis loquitur de illo, ut attingit ea quæ sunt in Deo ratione visionis, et intra Verbum : in sequentibus autem loquitur de eo, quod attingitur mediante conceptione formata extra Verbum licet a vidente Verbum. Unde oportet mentem D. Thomæ ex verbis antecedentibus haurire, in quibus negat plura nomina formari ab eo qui videt Deum per se ipsum seu clare in se, postea vero loquitur de formatione conceptus Dei ex vi Verbi.

XXXI. Ad secundam probationem dicitur quod beatus non format cognitionem inadæquatam de attributo omnipotentiae in sua entitate, sed respectu creaturarum, quæ in ipsa videntur distincte, et in particulari, nam in communi bene constat videnti omnipotentiam quod potest infinita. Cæterum ex eo quod per omnipotentiam non penetret omnia quæ potest, non fit distinctio aliqua inter attributa, sive inter se, sive ab essentia, quia bene stat beatum non penetrare habitudinem po-

tentiae ad omnes creaturas distincte et particulariter, et tamen videre totam entitatem omnipotentiae, et quidquid formaliter est in se, et consequenter quod est entitas indistincta ab essentia, aliisque attributis. Quare ex eo quod non videat omnia objecta omnipotentiae non sequitur, quod ex parte subjecti ipsam omnipotentiam distinguat ab aliis attributis.

XXXII. Ad tertiam probationem dicitur Deum, et beatos videre, quod Filius procedit per illam rem, quæ est voluntas, et Spiritus Sanctus per illam entitatem, quæ est intellectus, neque ex vi visionis distinguunt inter intellectum, et voluntatem. Ipsas autem processiones Filii, et Spiritus Sancti vident distinguere inter se, quia sunt relativa opposita, non tamen inter intellectum et voluntatem, quia eis relative non opponuntur, licet eminenter, et fundamentaliter habeant unde distinguantur a nostro intellectu, sicut etiam vident, quod de facto nos illa attributa distinguimus, sed ex hoc præcise non formatur illa distinctio a beatis, licet non cognoscatur ab illis, quia cognoscitur ut jam formata, et sic supponitur, non vero tunc formatur, ut laxius diximus in logica, q. II. art. VI et infra attingetur disp. XVIII agendo de scientia Dei circa non entia.

XXXIII. Ad ultimam confirmationem respondetur quod Pater, et Filius distinguuntur ea realitate, quæ est essentia non in quantum absoluta, sed in quantum relativa, licet in se unica existens eminenter habeat relativum, et absolutum.

XXXIV. Ultimo, arguitur in favorem scientiae Gregorii et Nominatum. Quia isti distinctioni, quam format noster intellectus, nihil correspondet in re ex parte objecti, ergo tota illa distinctio est sine fundamento in re, et ficta. Antecedens

probatur, quia totum, quod in re est, est unum, et indistinctum : ergo nihil correspondet illis conceptibus distinctis in re quantum ad rationem distinctionis, quia in intellectu est distinctio, et in re nulla distinctio, ergo illa distinctio est ficta. Patet consequentia, quia illud est fictum, quod si affirmetur, in re non est verum, et subsistens, sed si noster intellectus affirmet dari illam distinctionem quam concipit, affirmatio erit falsa, quia talis distinctio non datur in re, ergo est distinctio ficta, et sine fundamento. Confirmatur, quia si in re poneretur illa distinctio, quam format intellectus, mutaretur in re natura divina, et non esset Deus, ergo si ponitur in intellectu, mutatur in intellectu natura divina, ergo ista distinctio non stat cum fundamento in re, sed solum fide. Ac denique, quia vel intellectus noster concipit sapientiam, quæ est in Deo, vel quæ non est in Deo. Si quæ non est in Deo, ergo jam non concipimus attributum divinum, sed sapientiam creatam, scilicet quæ non est in Deo. Si vero concipit sapientiam, quæ est in Deo, ergo concipit non solum sapientiam, sed etiam bonitatem, justitiam, et reliqua attributa, quia sapientia Dei est omnia ista, ergo non format distinctionem inter ipsa attributa.

XXXV. Respondetur quod intellectui nostro distinguenti inter attributa correspondet ex parte objecti aliquid in se unum realiter, et formaliter, sed eminentialiter æquivalens pluribus, et consequenter fundans multiplicitatem, si concipiat non ut est in se, sed ad instar eorum, quibus æquivalet. Et hoc est fundamentaliter esse diversa, et nullo modo actualiter, quia si concipiuntur attributa ut sunt in se, et præcise in ordine ad se non possunt concipi nisi ut unum ; si autem con-

cipiantur secundum connotationem, et ordinem ad illa plura, quibus eminenter æquivalent, sic fundant distinctionem, quod est in ordine ad conceptus nostros inadæquatos, et imperfectos. Et ita dicit D. Thomas in 1, distinct. II, q. 1, art. III ad III : « Quod ipse Deus secundum suam simplicem perfectionem multitudini istorum attributorum correspondet, ut vere de Deo dicuntur. » Et in hac prima parte q. XIII, art. IV ad I dicit : « Quod omnibus illis rationibus respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter, et imperfecte repræsentatum. » Quare licet non correspondeat illi distinctioni attributorum distinctio aliqua actualis in Deo, sed ipse Deus, qui in re est omnino simplex, correspondet tamen non ut repræsentabilis sub illo modo simplici, quo est in se, sed sub modo imperfecto, et inadæquato, quo est repræsentabilis per ordinem ad creaturas. Et ita modus concipiendi non adæquatur modo essendi, quod non est mirum, cum aliter res sint in conceptu ex parte modi concipiendi, aliter in rebus. Et ad probationem consequentiæ, quod illud est fictum, quod si affirmetur de re est falsum, distinguo ; si affirmetur tamquam ita se habens ex parte rei conceptæ, et in re, concedo ; si affirmetur tamquam solum se tenens ex parte modi concipiendi, et non attributum ipsi rei, nego, nam constat nos concipere Deum, et res spirituales ad modum rerum corporearum, non tamen fide, sed imperfecte, et connotative. Et similiter si distinctionem attributorum affirmaremus de Deo ut est in se, falsum esset, si de Deo ut inadæquate concepto a nobis non est falsum, et ita hæc est verà : Attributum justitiæ non est attributum misericordiæ, quia ly attributum appellat ad conceptus nostros : hæc tamen est falsa : Justitia Dei non est



misericordia, quia sine appellatione fit ad conceptus nostros.

XXXVI. Ad confirmationem respondetur quod si illa distinctio poneretur in re, jam non esset distinctio rationis, sed realis. Ex eo autem quod ponatur in ratione non sequitur mutari naturam divinam in intellectu ex parte rei conceptæ, sed solum ex parte modi cognoscendi ad instar alterius cognosci, et supposita hac ratione cognoscendi imperfecta, consequitur illa distinctio rationis.

XXXVII. Ad ultimum dicitur, quod quando concipio sapientiam divinam, concipio sapientiam, quæ est in Deo, quæ ex parte rei cognitæ est idem quod iustitia, et sapientia Dei, ex parte autem modi cognos-

cendi in adæquate, et imperfecte non correspondet nisi sapientia, et non iustitia, vel bonitas quantum ad explicationem istarum rationum. Unde dicit S. Thomas locis citatis ex i sent. ad ii: « Quod intellectus noster id, quod concipit de bonitate, vel de sapientia non refert in Deum, quasi in eo sit per modum, quo ipse concipit, sed intelligit ipsam bonitatem divinam, cui aliquialiter simile est, quod intellectus noster concipit esse supra id quod de illo concipitur. » Et ita solum sequitur ex argumento, quod modus concipiendi non adæquatur modo rei conceptæ, non autem quod ipsa res concepta, licet sub illo modo imperfecto non sit eadem, quæ est in re per modum perfectum.



## QUÆSTIO IV.

# DE PERFECTIONE DEI.

Explicata divina simplicitate transit D. Thomas ad aliud attributum divinum explicandum, scilicet perfectionem divinam. Et circa hoc tria inquit. Primo, an Deus sit perfectus. Secundo, quanta perfectione sit perfectus, an videlicet omnes perfectiones universaliter ei conveniant. Tertio, an sit tantæ perfectionis, ut nulla creatura ei similis esse possit.

Primum tractat Div. Thomas in primo articulo et resolvit Deum debere esse perfectum. Cujus intelligentiam sumit ex eo quod Deus est principium efficiens. Unde distinguit de principiis rerum per modum materiæ, vel per modum agentis, quod principia materialia, quia procedunt de potentia ad actum sunt imperfecta, ideoque unumquodque in sui principio imperfectius est, quam in sui consummatione. Propterea philosophi antiqui, qui solum consideraverunt principium materiale, dixerunt primum principium non esse perfectum. Principium autem per modum agentis debet esse perfectum, quia unumquodque agit in quantum est in actu, et primum agens cum sit universalissimum in agendo, debet summe esse in actu, quia universalissimum; ergo debet esse perfectum, quia sicut potentia de se est imperfecta, seu perfectibilis, ita actus de se est perfectio: Deus autem non est principium ut materia, sed ut agens.

In articulo secundo ostendit Div. Thomas Deum universaliter habere omnes perfectiones, quia nulla illi deest. Et hoc probat duplici medio scilicet, quia Deus est supremum, et universalissimum agens, et sic omnium effectuum perfectiones debet continere, quia potest illas dare. Secundo, quia est ipsum esse per se subsistens, formæ autem subsistenti in ipsa ratione formæ sine communicatione aliqua ad materiam vel subjectum convenit omnis perfectio sui generis. De his rationibus statim agemus.

In articulo tertio ostendit D. Thomas nullam creaturam esse similem Deo nisi analogice, quia similitudo est quædam convenientia, omnis autem convenientia secundum aliquam quidditatem actualem fit in aliqua forma. Quando ergo contingit aliqua convenire in eadem forma, et in eodem modo habendi formam, talia sunt similia, et æqualia, si habent eandem formam, et non eo modo sunt similia, sed inæqualia. Si non habent eandem formam neque eundem modum, talis similitudo adhuc erit magis remota v. g. inter agens æquivocum, et effectum datur aliqua similitudo, quia conveniunt in forma generica, non specifica. Si autem agens ita sit supremum, quod non contineatur in genere, ut Deus, effectus solum assimilabitur illi analogice scilicet in ratione entis; et sic creatura est similis Deo, non perfecte, neque æqualiter, nec generice.

---



## DISPUTATIO V.

DE MODO PERFECTIONIS DIVINÆ.

## ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum rationes, quibus probat D. Thomas omnes perfectiones convenire Deo sint efficaces?*

I. Prima ratio D. Thomæ qua probat convenire Deo, omnes perfectiones sumitur ex ipsa ratione causæ primæ efficientis, et proponitur in hac forma. Quidquid perfectionis est in effectu debet præexistere in causa efficiente, vel eodem modo si sit causa univoca, vel superiori si sit æquivoca, sed Deus est prima causa effectiva omnium; ergo oportet omnium rerum perfectiones in eo esse modo eminentiori. Majorem probat D. Thomas, quia omnis effectus debet contineri, et præexistere in virtute suæ causæ effectivæ, sed præexistere in virtute causæ non est præexistere imperfectiori modo, quam in effectu, in hoc enim distinguitur causa effectiva a materiali, quod in causa materiali res existunt in potentia, et imperfecto modo, utpote in principio reducibili ad actum; in causa vero effectiva tamquam in principio perfecto, et in actu, utpote activo. Quod si etiam sit determinabile, et in potentia, hoc erit in quantum participat aliquid de materialitate, seu potentialitate, ergo oportet, quod effectus perfecto modo sint in causa effectiva, et consequenter in prima causa efficiente omnium rerum, debent omnium perfectiones contineri.

II. Pro intelligentia hujus rationis nota duo. Primum, quod S. Thomas loquitur de causa principali, non instrumentali, hæc enim solum se habet ministerialiter deferendo, vel

applicando virtutem principalis, non autem ut virtus per se primo activa, et ita semen v. g. non continet effectum perfectiori modo, quam sit in se, quia solum se habet ut causa instrumentalis. Secundum est, quod S. Thomas non vult, quod in omnibus causis sit effectus perfectiori modo qua in se positive, sed vel positive, vel negative, nam in causis univocis est perfectiori modo negative, id est, non perfectius in se, quam in causa; in causis autem æquivocis etiam positive, quia causa æquivoca majoris, et excellentioris virtutis est.

III. Sed instabis primo, nam effectus prout in causa nihil est neque habet esse; ergo prout sic non potest dici perfectior, vel æque perfectus, quam in se, sed nulla est comparatio, utpote entis ad nihil, vel si est comparatio, est ejus, quod est virtualiter ad id, quod est formaliter, et sic non se habebunt causa, et effectus univocus secundum eandem rationem. Respondetur quod quando effectus comparatur ad causam, comparatur ut existens, et productus, et tunc perfectio, quam in se habet formaliter, vel adæquatur causæ effectivæ, si sit univocus, vel est inferior illa si sit æquivocus, et sic omnis perfectio effectus debet præhaberi in causa, vel æqualiter, vel superiori modo. Unde cum dicitur effectum in causa univoca solum esse virtualiter, et non secundum eandem rationem fatemur, quod dum est intra causas non est secundum eandem rationem formaliter, sed dicitur esse secundum eandem rationem, quia quando est extra causam ejusdem rationis formalis est cum sua causa, licet prout intra illam, et sub statu illo imperfectissimo non est ita perfectus, sicut causa, sed solum objective ratione status, quia non est productus.

Secundo, instabis : Nam etiam loquendo de causa æquivoca non est verum, quod quidquid continetur in effectu, continetur in causa, nam sol est causa æquivoca hominis, et non continet omnem perfectionem illius, scilicet ex parte animæ, et similiter est causa æquivoca leonis, et aliorum viventium, et tamen non est perfectior illis, ergo non quidquid perfectionis est in effectu, est in causa. Confirmatur quia neque in causa univoca est tota perfectio, quæ est in effectu ; tum quia solum est perfectio eadem secundum speciem in causa, et in effectu non secundum individuum, nam secundum conditiones individuales potius sunt dissimiles causa univoca, et effectus, perfectio autem individualis aliqualis perfectio est, quod non continet causa univoca : tum etiam quia effectus causæ univocæ etiam secundum speciem solum est virtualiter in causa univoca, non autem secundum proprium esse formale. Ergo adhuc secundum rationem specificam non est in causa, et effectu secundum eandem rationem, quia virtualiter esse tale est imperfectius, quam esse tale formaliter.

IV. Respondetur in causa æquivoca inveniri quidquid est perfectionis in effectu in eo genere, et linea in qua est causa æquivoca, et sic semper debet esse superioris, et perfectioris virtutis, quam effectus a se productus, in quantum talis effectus est. Sed tamen sol, et cælum non est causa æquivoca respectu omnis entitatis, quæ est in homine, scilicet respectu entitatis spiritualis, et operationum spiritualium, sed respectu corporis, et corporalium alterationum, et illas continet sol eminenter. Quod vero additur de leone, respondetur quod cælum ratione suæ corporeæ entitatis consideratum non est perfectius leone,

aut aliis viventibus, sed cælum ut motum ab intelligentia, et includens illam in se sic est perfectius multis viventibus; cælum autem non movet, neque est primum alterans, nisi ut includit motricem intelligentiam, nam ut corpus quoddam est, solum est instrumentum Angeli, et motum ab eo, et hoc totum conjunctum ex cælo, et Angelo perfectius est viventibus corporeis, non tamen potest Angelus mediante illo instrumento corporeo directe movere ad operationes spirituales, quæ sunt in homine, sed solum dispositive.

V. Ad confirmationem negatur antecedens. Ad primam probationem dicitur, quod causa univoca non continet effectum secundum conditiones individuales absolute, sed secundum eandem rationem specificam, conditiones autem individuales produciuntur a causa secundum determinationem materiæ, a qua dependenter operantur, et quia materia supponitur ab agente creato, a solo autem Deo produciatur, ideo maxime pertinet ad Deum determinare indifferentiam agentium, quantum ad individuationem actionum, et conditiones individuantes, quæ sumuntur a materia. Et sic conditiones individuales quantum ad perfectionem suam continentur in causa univoca secundum quod involvuntur, et continentur in ipsa specifica ratione, quæ sine individualibus rationibus non potest produci, eo autem modo, quo oriuntur ex determinatione materiæ, et ab operatione Dei movente, et determinante causas secundas, sic non subjiiciuntur causæ univocæ, sed potius determinant illam, sicut materia determinat agens et causa prima omnes inferiores.

Ad secundam probationem jam supra dictum est, quod effectus etiam secundum rationem specificam continentur virtualiter in cau-



sa univoca, virtualitate tamen fundata in natura, seu forma ejusdem rationis cum effectu, quando effectus existit extra causam. Hoc enim sufficit ut dicatur effectus contineri in causa secundum eandem rationem, ita tamen quod quamdiu non est extra causas, non continetur in eis secundum exercitium existendi, sed solum objective, et quidditative.

VI. Tertio, objicies contra illam propositionem D. Thomæ, quod effectus præexistit in virtute causæ non imperfectiori modo, quam in se, sed perfectiori. Inquiritur enim de intelligentia hujus propositionis propter instantias jam adductas, de causa univoca, et instrumentali, in quibus effectus continentur imperfectiori modo, et quia generaliter loquendo effectus sunt in causa virtualiter, et in potentia, in se vero simpliciter, et in actu, ergo melius est effectui poni extra causas, quam in illis contineri.

VII. Respondetur varie sentire auctores de intelligentia istius propositionis D. Thomæ. Quibus opinionibus omissis, quia non multum interest dicimus sensum D. Thomæ non esse, quod effectus præexistat perfectiori modo in causa secundum aliquod esse tenens se ex parte effectus, et secundum esse tenens se ex parte causæ, et ita in illa propositione intendi, quod modus existendi in virtute causæ agentis exigit talem perfectionem in agente, quod sit ejusdem rationis, vel superioris cum perfectione effectus producendi, ita quod licet actu non sit talis effectus, tamen perfectio, quam agens habet in sua virtute, ut possit illum producere est adæquata, vel superans perfectionem, quam effectus habet, quando in se producitur, et existit. Quare cum dicitur, quod præexistere in virtute causæ est præexistere perfectiori modo, ly

perfectiori non debet construi, et comparari cum ly effectu, quasi ipse effectus perfectiori modo, et secundum perfectius esse sibi conveniens sit in causa, quia in causa non convenit illi aliquod esse, quod non sit in ipsa causa, sed ly perfectiori debet construi cum ipsa causa, ita quod causa activa secundum perfectionem rationem, quam in se habet continet effectum, eo quod agens non producit effectus, ut perfectibile, sed ut perfectum ad differentiam materiæ, quæ est causa in quantum perfectibilis, et in potentia, et ut inquit philosophus posse generare est signum perfectionis in agente. Cum ergo causa activa operetur effectum, non ut perfectibilis est ab ipso, sed secundum quod in se perfecta, et perfectiva est illius. Unde sequitur quod debet esse ejusdem, vel majoris perfectionis quam effectus, quem facit, in quantum effectus illius est, quia respectu omnium illarum rationum, quas efficit comparatur, ut perfectio, et non ut perfectibilis. Ergo respectu omnium rationum effectarum a se debet comparari ut perfectio, et non ut potentia, et perfectibilis, ergo nec ut inferior, quia ut inferior esset in potentia, et ut perfectibile, ergo vel debet adæquare, vel separare ipsum effectum in perfectione. Ex quo sequitur alia consequentia, quod causa effectiva omnium, quæ est Deus debet continere perfectiones omnium effectuum perfectiori modo, quia respectu omnis perfectionis a se effectæ debet comparari, ut perfectio, et non ut perfectibile. Ergo si efficit omnes in infinitum, et sine termino, ad omnes comparatur ut perfectio, et ita omnes continet, quia omnes potest efficere.

VIII. Et moveor ad sic intelligendum D. Thomam tum quia sic ratio ipsius sine ulla difficultate currit; tum quia non dixit, quod præexis-

tere perfectiori modo quam res sit in se, sed absolute dixit, quod est existere perfectiori modo, et ita potest intelligi modo dicto, quod est existere perfectiori modo, quo causa potest, quia non agit secundum quod perfectibilis, sed ut perfecta: tum ex ejus probatione subjuncta, probat enim quod præexistere in virtute causæ agentis, est præexistere non imperfectiori, sed perfectiori modo, quia materia in quantum hujusmodi est imperfecta, agens vero in quantum hujusmodi est perfectum, quæ ratio non probat effectum ibi habere aliquod esse perfectius; sed quod causa secundum id, quod perfectius est in ipsa, causet, et contineat effectum, et consequenter perfectioni effectus comparetur, ut perficiens illum, non ut perfectibilis ab illo. Unde si est causa effectiva omnium, et omni modo, quo res effectibilis, vel perfectibilis est, oportet, quod talis causa adæquet omnes perfectiones, et omnes modos perfectionum omnium suorum effectuum, et sic universaliter omnes perfectiones contineat.

IX. Unde patet ad instantias adductas. Nam quod attinet ad causam univocam dicimus continere effectum non perfectiori modo, quam effectus sit in se, sed perfectiori modo, quo causa potest comparatione ad effectum secundum similitudinem univocam, et adæquatam ipsi, non tamen perfectiori modo, et secundum altius esse. Nec obstat quod effectus univocus dependet a causa non e contra, nam hoc per accidens est, nam quantum est ex natura rei, et attenta perfectione quidditatis præcise, id quod est effectus univocus æque bene posset esse causa, et quod est causa posset esse effectus. Unde per se loquendo non habet perfectius esse. De causa vero instrumentali multo minus urget, quia causa

instrumentalis non continet effectum neque agit in virtute propria, sed in virtute causæ principalis, neque illi assimilatur effectus, sed causæ principali, et ita virtus agentis principalis invenitur in instrumento non perfectiori modo, quo potest, sed imperfectiori, scilicet ministerialiter, et principative: unde non est causa simpliciter sed secundum quid, et ita non continet perfectiori modo, quo causa potest continere, sed perfectiori modo, quo causa principalis illi communicat, et instrumentum ministrat. Quod vero dicitur effectus contineri virtualiter in causa, et melius esse ipsi produci ad extra quam esse in causa, respondetur quod effectibus ut sunt quid distinctum a causa, et producibile extra ipsam melius est produci, quam non produci, quia illud esse distinctum est potentiale, et objectivum quamdiu non producit, et per productionem ponitur in actu. Quare non intelligimus, quod effectus debeant habere perfectius esse in causa ex parte sui esse distincti a causa, et effectibilis ab ipsa, sed intelligitur quod præexistere in virtute causæ est præexistere perfectiori modo, quantum est ex parte virtutis, et activitatis causæ, ut explicatum est.

X. Circa secundam rationem est notandum, quod illa innitur tribus propositionibus. Prima est, Deus est ipsum esse subsistens, quæ probata est quæstione præcedenti, articulo iv. Secunda, esse subsistens habet omnem perfectionem essendi. Tertia, quæ ex ista infertur, ergo continet perfectiones omnium. Ratio est, quia ex eo aliqua forma non habet omnem perfectionem sui generis, quia non participatur secundum omnem rationem suam, sed secundum quod permittit ipsa capacitas recipientis, si autem forma non recipiatur, nec receptibilis sit,



habet omnem perfectionem illius generis, seu speciei talis formæ. Cujus ratio est, quia forma sub conceptu formæ solum dicit actualitatem per modum principii quo, actualitas autem solum est ratio perfectionis, ergo forma, quæ non habet nisi actualitatem sui generis habet in se principium limitandi talem perfectionem, ex vi enim, et conceptu ipsius actualitatis, et formæ non potest limitari, cum potius actualitas sit ratio perfectionis, ergo si solum est actualitas, et forma, solum erit perfectio illius generis, in quo actualitas est; sed forma non recepta, sed in se subsistens solum habet id quod formæ, et actualitatis est, ergo solum habet id quod perfectionis est in tali genere; ergo nisi adjungatur illi aliquid præter conceptum formæ non poterit limitari. Hoc autem vel est materia recipiens, vel causa efficiens illius. Materia non datur, ut supponimus, quia est forma separata ac omni materia: efficiens autem non efficit aliquid limitatum nisi intrinsece ponendo in re effecta aliquid quod sit ratio limitationis formaliter, et in facto esse. Et de hoc rursus inquiram, an sit actualitas, et forma, vel materia. Materia non datur, actualitas autem, vel forma solum est ratio, et principium habendi perfectionem, ergo non remanebit talis forma cum aliquo principio limitationis intra genus suum.

XI. Contra hanc rationem objicitur primo: Nam vel Div. Thomas loquitur de esse existentiae, vel de esse essentiae, vel de utroque simul. Si primum non probat Deum esse perfectissimum in toto genere entis, sed solum in genere existentiae, quando dicit, quod est esse subsistens. Si de esse essentiae, tale esse abstractum est gradus analogicus entis, qui est imperfectissimus. Si de utroque simul erit, quoddam

conflatum ex abstracto imperfectissimo; scilicet ex esse essentiae in gradu analogico, et ex esse existentiae, quod est perfectissimum non absoluto, sed in genere existentiae, ergo ex tali conflato non potest inferri, quod Deus habeat omnium rerum perfectiones, nec potest verificari, quod Deus est subsistens in esse essentiae, quia non potest subsistere in esse essentiae, nisi subsistat in gradu analogico separato, quod est implicatorium.

XII. Secundo objicitur: Nam forma separata subsistens non habet totam perfectionem sui generis ex vi talis subsistentiae, nihil enim vetat plura individua concipere in tali forma subsistente, sicut in genere relationis sunt plures relationes reales in Deo, et tamen quælibet non habet totam perfectionem relativam alterius, sed distinguitur ab illa. Similiter potest intelligi separatus calor intensus et calor remissus, quia talia accidentia separari possunt, sicut quantitas in eucharistia, et tamen tunc calor remissus non continebit totam perfectionem caloris. Item datur forma substantialis subsistens, ut anima rationalis, et tamen non habet omnem perfectionem sui generis, et Angelus est forma subsistens sine materia, et tamen non continet omnem perfectionem naturæ angelicæ, nec suorum inferiorum. Denique, esse existentiae est realiter distinctum ab esse essentiae, ergo ex eo quod sit subsistens tale esse non sequitur, nisi quod habeat omnes perfectiones existentiae, non autem omnes perfectiones essentiae, ergo non sequitur quod contineat omnem perfectionem in toto genere entis, nisi supponatur habere esse essentiae infinitæ, sed hoc erit procedere ex alio principio, non ex eo præcise, quod esse sit subsistens, sed ex eo quod est essentia in-

finita, quod tamen restabat probandum.

XIII. Pro intelligentia hujus rationis Div. Thomæ quæ valde profunda est, oportet præsupponere illam vulgarem distinctionem, quod alia abstractio est formalis, alia totalis, quas abstractiones distinguit Div. Thomas 1 part. quæst. XL, articul. III, et abstractio totalis est, qua abstrahit universale a particulari, formalis vero est qua abstrahit formam a materia, vel actus a potentia. Et differt una ab alia, quia in abstractione totali non remanet id a quo fit abstractio, remoto enim rationali non remanet homo. At vero in abstractione formali utrumque remanere potest, quia remota forma circuli a ligno adhuc remanet lignum. Dicitur autem abstractio totalis, quia tam id quod abstrahit, quam id quod contrahit significatur, ut totum, ita quod unum prædicatur de alio, sicut animal de homine. Et in ista abstractione semper id quod est universalius, et abstractius est imperfectius, et potentialius, quia remanet magis contrahibile, et determinabile, et consequenter magis indifferens, et in potentia, quanto enim aliquod totum est magis determinatum, et contractum, tanto in paucioribus invenitur, et minus est communicabile, et consequenter minus commune, et universale; quanto vero abstractius, tanto universalius, et communius, et consequenter minus determinatum, et consummatum, et magis in potentia. At vero abstractio formalis solum separat id quod actualitatis, et formæ est ab eo, quod potentiale, et materiale est, seu conditionis potentialitatis, et materialitatis, et sic quanto abstractior, tanto perfectior, quod est procedere opposito modo ad abstractionem totalem, neque in abstractione formali consideratur ratio

universalitatis, et particularitatis, vel quod sit univoca, vel analogica, vel solum quod ratio abstrahens induat conditiones actus, et formæ, exuat autem conditiones et potentiæ, et materiæ.

XIV. Igitur Divus Thomas in præsentî accipit esse, ut abstractum abstractione formali, et quod in tali abstractione formali subsistit, debet habere omnem perfectionem in genere entis, nec potest in tali esse separari id quod est existentiae ab eo, quod est essentiae, licet enim hæc duo in ente considerentur, tamen forma essentialis, seu esse essentiae non potest perfecte, et simpliciter abstrahere abstractione formali, bene tamen esse existentiae, et tunc coincidunt esse essentiae, cum esse existentiae.

XV. Et ratio est quia essentia, ut distinguitur ab existentia quantumcumque concipiatur per modum formæ, et principii constituentis formaliter essentiam, semper tamen includit potentialitatem in genere entis, si quidem distinguitur ab existentia, cum illa sit terminus ultimus actualitas, est in potentia respectu illius, non ergo essentia sub conceptu essentiae, et ut distinguitur contra existentiam potest simpliciter, et perfecte abstrahere abstractione formali in genere entis, si quidem non potest segregare, et excludere omnem potentialitatem illius generis, cum semper maneat in potentia ad existentiam. Ut ergo in genere entis abstrahatur aliquid abstractione formali perfecte, et simpliciter oportet, quod non sumatur conceptus essentiae, ut distinguitur ab essentia, sed quod ipse conceptus existentiae, quæ est ultima actualitas in genere entis purificetur ab omni limitatione sibi adjuncta, et sic excludat omnem potentialitatem ex parte essentiae, sibi provenientem. Et sic in tali abs-



tractione non poterit esse aliud essentia, quam esse, quia essentia solum distinguitur ab esse ratione potentialitatis, quam dicit essentia ab esse. Unde cum per abstractionem formalem separetur omnis potentialitas in illo genere in quo fit, per abstractionem in genere entis segregatur omnis potentialitas essentiae, et consequenter non debet accipi ibi esse essentiae, ut distinctum ab esse existentiae, quia esse sic distinctum est in potentia ad esse existentiae et consequenter non perfecte abstractum a potentialitate in toto genere entis. Ex quo fit, quod esse existentiae sic abstractum continet omnem perfectionem, et actualitatem entis, quia solum excludit essentiam quantum ad id quod potentialitatis est, non quantum ad id quod actualitatis, quia actualitas entitatis, ut extra potentialitatem est necessario pertinet ad esse existentiae, non considerando existentiam, ut est actus distinctus ab essentia, hoc enim illi extrinsecum est, et per accidens, quatenus scilicet in essentia, cui adjungitur supponit aliquam potentialitatem, sed considerando illam, ut præcise est actus ultimus in ratione entis, hoc enim est de ejus conceptu, distinctio vero essentiae ab existentia ex imperfectione essentiae nascitur, quatenus potentialitatem habet ad existendum non ex ipsa formalitate existentiae. Aliud est ergo abstrahere, seu separare actum existentiae ab essentia, ut est actus distinctus ab essentia, aliud abstrahere actum existendi, ut præcise dicit ultimam actualitatem in genere entis. Primo modo non potest fieri abstractio formalis perfecte, et simpliciter, quia hoc ipso quod sumitur existentia distincta ab essentia sumitur, ut determinata, et limitata ad ipsam potentialitatem essentiae, ratione cujus distinguitur ab illa, sed se-

cundo modo abstrahit abstractione totali perfecta, et simpliciter, et sic removet omnem potentialitatem in genere entis, et tunc coincidit esse existentiae, cum esse essentiae, et continet omnem perfectionem in genere entis, quia est forma perfecte abstracta abstractione formali in illo genere.

XVI. Ex his ergo fit perspicua vis rationis Divi Thomæ quæ non fundatur in eo, quod aliqua forma subsistat, sed quod forma abstracta abstractione formali perfecte, et simpliciter subsistat, id est, non adjungatur alteri ex cujus potentialitate imperficiatur, et limitetur. Nec fundatur in eo, quod existentia in quantum est distincta ab essentia abstrahatur abstractione formali, quia ut est actus distinctus ab essentia est existentia limitata, et determinata, et supponit ipsa potentialitatem essentiae, cui adjungitur, ut ratione ejus distinguatur ab illa, solum enim distinguitur ab eo, quod est in potentia, ut actuetur: sed loquitur de esse sub conceptu ultimæ actualitatis in genere entis, si enim abstrahendo, et segregando omnem potentialitatem per abstractionem formalem excludit etiam omnem distinctionem ab essentia, et cum discernat omnem potentialitatem, et perfectionem in illo genere entis consequenter includit omnem perfectionem illius generis; accipiendo solum id quod purum et perfectum est. Quæ doctrina desumitur ex D. Cajetano 1, part. qu. LIV, art. 1, §. Sed secundam dubitationem.

XVII. Ad primum ergo quod objicitur in contrarium, respondetur ex dictis, quod S. Thomas loquitur de esse existentiae; non ut est distinctum ab esse essentiae, hoc enim solum convenit illi quatenus est esse creatum, sed loquitur de esse existentiae, ut præcise est ultima actualitas in genere entis, et in ista ra-

tione ultimæ actualitatis perficitur, et depuratur ab omni potentialitate, unde excludit omne principium distinguendi essentiam ab existentia, distinguitur enim ratione potentialitatis essentiæ, et ex eo, quod existentia tali essentiæ potentiali communicabilis est, tamquam propria ejus, et determinata ad illum potest ejus imperfectiones participare, et sic non abstrahet abstractione formali simpliciter, et perfecte.

XVIII. Et ex defectu hujus intelligentiæ D. Thomæ lapsi sunt aliqui, qui dixerunt D. Thomam cum in præsentia dicit, quod esse est perfectissimum omnium, et omnes perfectiones essendi includit, quod loquitur de ipso duplici esse existentia, et essentiæ quatenus distinguuntur inter se, comparavit esse essentiæ actualis ad essentiam possibilem, et esse existentia actualis ad existentiam possibilem, et esse existentia actualis ad existentiam possibilem et voluit dicere, quod essentia actualis est perfectior essentia possibili, et existentia actualis existentia possibili, et ita omne esse actuale (aggregando esse essentiæ, et existentia) est perfectius omnibus rebus possibilibus, quia comparatur ad eas tamquam actualitas ipsarum. Cum autem fit instantia, quod existentia est illa, quæ reddit essentiam actualem, et extra possibilitatem, et sic per ipsam habet essentia hanc perfectionem, qua comparatur ad possibilia tamquam quid actuale, respondet Biescas in hac quæstione IV, ar. I, dub. III, quod existentia, quæ distinguitur realiter ab essentia in creaturis non est id quo essentia ponitur, extra causas, et extra nihil, sed id habet essentia per suam propriam entitatem, per existentiam vero solum est per se, vel in alio sumendo existentiam, ut distinguitur realiter ab essentia. Unde idem auctor ibidem,

ar. II, dubio X, torsit rationem Div. Thomæ qua ex abstractione formæ probat convenire illi omnem perfectionem sui generis, et reduxit rationem D. Thomæ ad aliud principium, scilicet quod Deus est ipsa essentia, et subsistentia in abstracto, quia est simplicissima, non recipiens essentiam, aut existentiam tamquam essentia participata, sed ut imparticipata, et sic continere debet omnes perfectiones rerum.

XIX. Cæterum jam superiori disputatione impugnavimus hanc sententiam, quantum ad id quod affirmat existentiam non constituere rem extra causas, neque quoad hoc distingui realiter ab essentia. Nam revera nihil aliud dicunt oppositi auctores, quam quod existentia sumpta pro actualitate ponendi extra causas non distinguitur ab essentia. Si vero sumatur pro subsistentia, vel inhærentia, non negant distingui, sed hoc est confundere existentiam cum subsistentia, et funditus evertere principia D. Thomæ qui semper distinguit existentiam, et subsistentiam, ut disputatione præcedenti vidimus, et I physicor. q. VII. Quoad secundum vero, quod dicit ille auctor circa rationem D. Thomæ manifestum est, quod divertit ab illa, neque enim D. Thomas probavit omnimodam Dei perfectionem ex simplicitate, aut ratione essentiæ imparticipatæ, sed ex abstractione formali ipsius esse. A qua ratione divertitur, si omissa abstractione ipsius esse recurritur ad simplicitatem divinam aut ad aliud attributum. Et non probatur intentum, restat enim probare quomodo simplicitas ex præcisa ratione simplicitatis, nisi alias supponatur forma ipsa, seu essentia, quæ simplex est summam perfectionem habere, omnes perfectiones entis in se habeat, oportet enim semper recurrere ad aliquam formam, quæ totam perfectionem



entis ambiat, ut omnium perfectiones in se imbibat, quod in ipso esse, si est actus totius entis, optime apparet, alias petitur principium.

XX. Ad secundum argumentum, respondetur quod in forma subsistente in abstractione formali ab omni materia non potest intelligi aliqua distinctio individualis, quia hæc distinctio fit per principia materialia, cum fiat per infimum gradum in prædicamento, quæ cæterorum omnium susceptivus est, et non pertinet ad constitutionem quidditatis specificæ, sed ad modum et ad statum ipsius, scilicet ut individuetur et multiplicetur, secundum divisionem non formalem, et specificam, sed materiale intra eandem speciem. Repugnat autem, quod ubi est abstractio formalis, quæ excludit omnem materialitatem, includat multiplicationem individualement, quæ fit per materialia principia, si enim excludit principium multiplicationis individuorum. Quod vero dicitur de relationibus divinis, respondetur multiplicari quidem relationes propter oppositionem relativam, sed quidquid perfectionis est in una, est etiam in altera propter infinitatem, quam habent etiam in genere relationis. Unde in ratione perfectionis non opponuntur, sed solum in ipso exercitio respiciendi, et terminandi. De quo amplius dicemus infra circa quæstionem xxviii.

XXI. Ad tertium dicitur, quod accidentia separari a subjecto non est subsistere in abstractione formali, nec remove habitudinem, et aptitudinem ad existendum in subjecto, sed solum sine actuali concursu subjecti, et dependentia ab ipso existere. Unde ex ordine ad subjectum quod in eis remanet, individuuntur illa accidentia, et potest in eis manere intensio, et remissio, quæ per ordinem ad subjectum convenit accidenti. Quare ex separatione ac-

tuali a subjecto non dicuntur accidentia esse formæ abstractæ abstractione formali, id est, remove omnes materialitatem, seu habitudinem ad subjectum materiale, et potentiale.

XXII. Ad quartum dicitur, quod aliud est dati naturam subsistentem etiam sine materia, aliud dari formam abstractam subsistentem in ipsa abstractione, vel in suo esse. Non enim dicit Div. Thomas, quod omnis essentia subsistens, seu omnis forma sine materia subsistens est una, et continet omnes perfectiones sui generis, hoc enim est manifeste falsum. Sed quod dicit est, quod forma abstrahens abstractione formali, id est, purificata ab omni eo, quod formale non est, id est, ab omni materialitate, seu ab omni conditione materiali sui generis, et sic subsistens, omnem perfectionem contineret in illo genere, et esset unum. Modo autem anima rationalis non subsistit sine omni materialitate, quia dicit ordinem ad corpus, imo nec Angelus, qui etsi omne corpus excludat, non tamen omnem potentialitatem, quia potest recipere esse, et accidentia. Et tamen quia excludit Angelus materiam physicam non est multiplicabilis individualiter, quia caret principio multiplicationis materialis sine formali, cum sit forma sine materia. De quo latius dicemus infra, q. l.

XXIII. Ad ultimum respondetur ex dictis, quod D. Thomas loquitur de esse existentiae, non ut dicit existentiam limitatam, et distinctam ab essentia, sed ut dicit rationem ultimæ actualitatis in genere entis depuratam ab omni potentialitate, et materialitate illius generis, sic enim totius generis entis continet perfectionem, quia omnium excludit imperfectionem, et tunc coincidit cum esse essentiae, ut explicatum est.

## ARTICULUS II.

*Utrum omnes perfectiones creaturarum sint in Deo formaliter, vel solum eminenter?*

Præmittenda est triplex distinctio. Prima est de ipsis perfectionibus in se. Secunda, de modo ex parte perfectionis contentæ. Tertia, de modo ex parte perfectionis continentis.

I. Prima distinctio est : Perfectiones aliæ sunt pure increatæ, ut esse actum purum, esse creatorem, et similia, quæ ex vi sui formalissimi conceptus increatæ sunt, nec alio modo concipi possunt. Aliæ sunt pure creatæ, ut esse dependens, esse factum, esse potentiale, esse positum in prædicamento, et similia, quæ stante suo formali conceptu nunquam possunt depurari a ratione creata, et attribui Deo. Aliæ sunt perfectiones medio modo se habentes, quæ ex vi sui formalis conceptus non dicunt determinate perfectionem creatam, neque increatam, potest tamen ad utrumque trahi, et hæc vocari solet perfectio simpliciter simplex, et definitur sic, quod in quolibet ente melior est ipsa, quam non ipsa, id est, ex ipsa ratione entis semper est melior talis perfectio, licet ex particulari conceptu possit ei repugnare, et sic non esse ei bonum sicut lapidi non est bonum vivere, quia destruit naturam lapidis, licet in ratione entis melius esset. Itaque istæ perfectiones ex se simplices sunt, sed tamen ex aliquo adjuncto possunt inveniri in Deo, vel in creaturis, sicut esse, subsistere, vivere, intelligere, nam ex suo formali conceptu nihil dicunt de creato, vel increato, si tamen ei adiungatur aliquid, ratione cuius limitentur, redduntur creatæ v. g. vivere, seu esse humanum, vel an-

gelicum, aut quid simile. Si autem purificentur ab omni ratione limitante, redduntur increatæ.

II. Secunda distinctio est, quod perfectio in alio contenta potest considerari dupliciter, vel quoad essentiam, sive naturam suam, vel quoad modum, et statum essendi, sicut alio modo perfectio invenitur in re, scilicet materialiter, et entitative, alio modo in intellectu scilicet intentionaliter, et intelligibiliter. Similiter alio modo res est in sua existentia, alio modo in virtute suæ causæ et alio modo res est in facto esse, alio modo in fieri, alio modo in tempore, alio modo in æternitate; et sic multa alia exempla poni possunt, nunquam enim una res potest esse in alio secundum eundem modum, quo est in se, quia ille modus et determinatio, qua est in se, est limitatio secundum quam non potest transire extra se.

III. Tertia distinctio est, quod continentia alterius alias est formalis, alia eminentialis, alia virtualis. Continere formaliter est continere aliquid sub ea forma, sub qua natum est existere in se, sicut sol, et ignis continent lucem. Continere eminenter est continere aliquid sub ratione superiori excedente eam, ut est in se, sicut sol continet calorem sub excellentiori forma, quam est in igne, scilicet in forma cœlesti. Et hoc modo effectus sunt in causis æquivocis, et quanto magis crescit eminentia causæ superioris, tanto perfectius, et altius continet res inferiores. Unde in Deo, qui est suprema causa datur continentia rerum omnium supremo modo, id est, quod contineat omnes res secundum omnem, et adæquatam rationem suam, quia totum quod est in eis participatur a Deo. In causis vero creatis quantumcumque superioribus non possunt sic contineri effectus, quia a nulla causa creata manant effec-



tus secundum omnem rationem, quæ in ipsis est, nam saltem secundum id quod tenet se ex parte materiæ, unde sumitur individuatio non emanant a causa creata, quia nulla causa creata facit materiam, sed supponit, alias vero crearet e nihilo, et sic esset creator, non creatura. Virtualiter tantum, et non eminenter dicitur contineri aliquid in virtute causæ sibi æqualis, aut inferioris, ut in causa instrumentali, in dispositione ad formam, in semine, etc. in quibus virtualiter tantum continetur aliquid, id est, in aliqua virtute, et principio, in quo res non continetur actu in se, sed in virtute, non tamen eminenti, et superiori modo. Adhuc autem ea, quæ continentur eminenter in aliquo possunt dupliciter contineri, vel eminenter formaliter, vel eminenter virtualiter. Eminenter formaliter quando invenitur aliquid quantum ad formam, et substantiam suam, in alio modo tamen, et statu altiori, et non cum imperfectionibus, quibus in inferiori, sicut anima rationalis continet vegetativum eminenter formaliter : formaliter quidem quia præbet illud corpori sicut aliæ animæ, quantum ad substantiam, et formam vegetandi; eminenter autem, quia non cum ea limitatione, et modo, quo inferiores animæ, sed altiori utpote forma spiritualis. Eminenter virtualiter continetur aliquid, quando non secundum eamdem formam, et substantiam continetur, sed sub alia, quæ in virtute æquivalet isti, licet non sit sicut ipsa, et modo superiori, atque elevationi id continet, sicut sol continet herbam eminenter, non tamen in se habet herbam formaliter, sed virtualiter.

IV. His positis punctus difficultatis consistit in tribus. Primo, an perfectiones simpliciter simplices possint secundum suam formalem rationem, et proprium conceptum

esse formaliter in Deo. Secundo, an perfectiones, quæ sunt pure creatæ, et in creato genere possint ita depurari ab imperfectione sua, ut inveniantur in Deo formaliter, et eminenter, an vero solum virtualiter. Tertio, an perfectiones istæ si non entitative, et ratione virtutis divinæ saltem intelligibiliter, et in esse intentionali inveniantur in Deo ædemnet, quæ in creaturis.

V. Dico primo : Perfectiones simpliciter simplices secundum suum formalem conceptum inveniuntur formaliter in Deo non tamen secundum modum, quo inveniuntur in creaturis. Hæc conclusio valde communis est inter doctores. Eam tamen negat Biescas i p. q. iv, ar. ii, dub. vii et dicit illam esse contra D. Thomam. Sed expresse doctor sanctus nostram conclusionem docet i p. q. xiii, ar. iii, ubi inquit : « Perfectiones procedentes a Deo in creaturas, in Deo sunt secundum eminentiorem modum, quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit res secundum quod sunt in creaturis, et secundum quod apprehendit ea, significat per nomina. In nominibus igitur, quæ Deo attribuimus est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi, et modus significandi. Quantum igitur ad id, quod significant huiusmodi nomina proprie competunt Deo, et magis proprie, quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de Deo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi, qui competit creaturis. » Ecce quomodo D. Thomas loquitur de his perfectionibus, quæ sunt simpliciter simplices, ut bonitas, vita, etc. de quibus ibidem ar. ii et postea ar. vi, docet, quod hæc nomina non conveniunt Deo solum causaliter, sed essentialiter, id est, formaliter.

ter, quia cum dico Deum esse bonum, vel sapientem, non solum dico, quod est causa bonitatis, vel sapientiæ, sicut est causa corporum, sed intendimus dicere, quod est in se bonum, et sapiens; ergo secundum D. Thomam tales perfectiones significatæ per ista nomina non sunt solum virtualiter in Deo, et causative, sed essentialiter, et formaliter, licet quantum ad modum habendi illas non eodem modo sint in Deo, et creaturis, sed eminentiori modo in Deo. Et in hac quæstione IV, ar. II, quando dicit D. Thomas, quod omnium rerum perfectiones sunt in Deo secundum eminentiorem modum non addit, quod non sunt secundum eandem rationem formalem, ut male aliqui citant.

VI. Ratio conclusionis est, quia remoto modo habendi tales perfectiones, qui ex parte subjecti se tenet, ipsæ perfectiones in suo formali, ac præciso conceptu imperfectionem non important, ergo non est cur negentur Deo, nihil enim negatur Deo nisi ratione imperfectionis. Ut ergo attribuantur Deo, sufficit tollere modum illum imperfectum, qui materialiter solum comparatur ad tales perfectiones, et non ex vi sui conceptus convenit. Et confirmatur, quia sine ulla metaphora, et proprio significato attribuimus Deo istas perfectiones, proprie enim dicimus, quod Deus est sapiens, et intelligens, videns, etc. ergo non est cur tales perfectiones non attribuantur Deo formaliter, et proprie, et sine ulla metaphora, alias nulla esset differentia, quando Deum vocamus ignem metaphorice, et quando dicimus eum sapientem.

VII. Sed est argumentum contra hoc, quia etiam istæ perfectiones, quas dicimus simpliciter simplices non conveniunt Deo, et creaturis univoce, sed analogice, bonum enim, vivens, et intelligens analo-

gice de Deo, et creaturis dicuntur, ut probat Div. Thomas, quæstione illa XIII, art. V, ubi ostendit nulum nomen dici univoce de Deo, et creaturis, ergo tales perfectiones non possunt formaliter inveniri in Deo, et creaturis etiam remoto eo modo, quo in creaturis inveniuntur. Consequentia probatur, quia illa nomina non solum ex parte modi quo perfectiones sunt in creaturis, sed etiam ex parte ipsarum perfectionum analogice dicuntur de Deo, et creaturis. Ergo ipsæ perfectiones non habent eandem formalitatem in Deo, et creaturis etiam secundum se, et non solum ex parte modi; alias univoce dicerentur secundum se de Deo, et creaturis, et non analogice, si quidem analogia importat diversitatem derivatam ex ipsa ratione communi, sed modus ille, quo inveniuntur in creaturis pertinet ad contradictionem ipsius perfectionis, prout est in creaturis, non ad rationem ipsam perfectionis in communi, ergo in ipsa perfectione secundum se, et ut communis est analogice non invenitur ista diversitas, ergo non secundum unum conceptum formalem inveniuntur illæ perfectiones in Deo. Et confirmatur, quia perfectio aliqua prout abstrahit a Deo, et creaturis non potest esse ejusdem rationis in utroque membro dividente, neque potest esse altior Deo, ergo nulla perfectio potest concipi, quæ formaliter sit in utroque, et sic nulla datur perfectio simpliciter simplex in creatura, neque abstrahendo a Deo, et creatura, sed solum in Deo.

VIII. Respondetur has perfectiones convenire Deo, et creaturis analogice, non analogia metaphorica, seu duorum conceptuum, sed analogia proportionalitatis, in qua compatitur conceptum analogum esse formaliter, et proprie in utroque analogato licet cum dependentia



unius ab alio, sicut ens invenitur in substantia, et accidenti sine aliqua metaphora, sed formaliter in utroque et proprie, et sic bene stat, quod Deus, ut causa æquivoca contineat perfectionem creatam, et tamen formaliter, et proprie perfectio creata sit vera perfectio. Ad probandam consequentiam dicitur, quod licet analogia non habeant conceptum omnino, et æqualiter unum, bene tamen potest in utroque analogato inveniri illud analogum proprie, et formaliter, et non solum metaphorice, aut virtualiter sicut accidens formaliter participat ens, ita tamen, quod ab ipsa ratione entis inæqualitas illa derivatur. Et idem est de ente respectu Dei, et creaturarum, quia creaturæ formaliter existunt, licet tota diversitas essendi ab ipsa ratione entis derivetur.

IX. Ad confirmationem respondetur nullam perfectionem abstrahentem a Deo, et creaturis esse altio rem Deo, vel æqualem, quia non est ejusdem univocæ rationis in Deo, et creaturis, posset tamen esse formaliter in Deo, et creaturis non quidem secundum eandem formalitatem univocæ, et æqualiter, sed secundum eandem proportionaliter, atque ita diversitas, quæ tollit univocationem, non tollit quod formaliter, et proprie et non secundum metaphoram utrique communetur, sicut in exemplo de ente manifestum est. Et sic datur perfectio simpliciter simplex in creaturis, licet ex parte modi, quo est in creaturis non sit pure simplex, sed mixta limitationi. Sed quia hanc limitationem, et imperfectionem non ex vi sui formalis conceptus, sed ex aliquo modo materialiter adjuncto habet, et ab illo purificari potest, datur perfectio simpliciter simplex, id est, purificabilis a limitatione, et modo creato.

X. Dico secundo: Perfectiones ex

suo genere creatæ et ab intrinseco posita in prædicamento non sunt in Deo formaliter eminenter, sed solum virtualiter eminenter. In hac conclusione dissentiunt auctores. Nam quidam existimant istas perfectiones non solum genericas, et specificas, sed etiam individuales quantum ad id quod perfectionis est, esse in Deo formaliter, non tamen eo modo, et cum illa limitatione, quo sint in creaturis, sed purificatæ ab illa limitatione. Quæ est sententia magistri Ledesii, lib. de perfect. div. p. 1, art. 1. Itaque perfectiones creatæ sunt in Deo formaliter eminenter, si ly formaliter appellet solum supra ipsam formalem rationem perfectionis semota imperfectione, quam habent ex modo, quo sunt in creaturis. Si autem ly formaliter appellet modum essendi in creaturis, sic non sunt formaliter in Deo. Et fundamentum reducitur ad hoc, quia nulla perfectio repugnat Deo, nisi ratione alicujus imperfectionis, vel limitationis adjunctæ, ergo illa perfectio creata formaliter semota limitatione, et imperfectione non debet deesse Deo. Consequentia patet, quia nulla perfectio deest Deo cum habeat infinitam. Antecedens vero probatur, quia summæ perfectioni non contrariatur perfectio aliqua, sed deficientia perfectionis, ergo sublata limitatione, et indeficientia a perfectionibus creatis, quicquid restat, Deo non repugnat. Potest autem concipi perfectio creata secundum id quod perfectionis est ablatis imperfectionibus, quia istæ proveniunt ex illis modo, quo sunt in creaturis, non ergo repugnat concipi formaliter sine aliqua perfectione adjuncta quantum est ex vi sui formalis conceptus.

XI. Nihilominus oppositum sustinendum est, nec video quomodo alia sententia sustineri possit, nisi

confundendo perfectiones simpliciter simplices cum perfectionibus in certo genere contentis. Et pro hac sententia videri potest m. Gonzalez hic, disput. XII, conclus. III. Et ejus fundamentum deducitur ex D. Thoma infra, q. XXXIII, ar. II ad III, ubi dicit: « Deum non solum dici bonum, quia est causa boni, sicut dicitur causa corporum, sed quia id quod bonitatem importat in creaturis, præexistit in Deo. » Deus ergo non potest dici, quod est corpus, vel perfectio corporis formaliter, sicut dicitur, quod formaliter est bonus. Et rationem reddit articulo tertio ad primum, quia quædam nomina sunt, quæ significant perfectiones procedentes a Deo in res creatas, ita quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur includitur in ipso nomine significato, quædam vero nomina significant perfectiones absolute, et non modum, quo participantur, sicut ens, verum, bonum, vivens, etc. Ex quo fit argumentum, quia distincto modo sunt perfectiones simpliciter simplices in Deo, atque perfectiones creatæ, quæ intrinsece sunt in certo genere, sed perfectiones simpliciter simplices non sunt in Deo, nisi remoto modo, quo sunt in creatura. Similiter aliæ perfectiones creatæ juxta oppositam sententiam sunt in Deo remoto modo, quo sunt in creatura, ergo non est distinctio inter perfectiones simpliciter simplices, et inter perfectiones determinati generis. Quod omnino absurdum est, nam perfectiones simpliciter simplices ex suo formali conceptu non sunt in prædicamento, sed ex limitatione accepta ab eo, ad quod pertinent, perfectiones vero certi generis per se, et formaliter sunt in prædicamento.

XII. Et explicatur amplius hoc fundamentum. Quia perfectiones, quæ sunt in certo genere ex suo

quidditativo conceptu, et formali spectant ad illud genus, ut animal, equus, lapis, etc. quod patet manifeste, quia prædicata generica, et differentialia, quibus contrahuntur, et ex quibus constituitur species sunt illi essentialia, quia genus, et differentia essentialiter constituunt speciem, quæ ponitur in prædicamento: ergo perfectio specifica, et generica intrinsece, et essentialiter importat perfectionem sic limitatam, quod ex vi sui conceptus includit imperfectionem quæ ingreditur essentialem ejus conceptum. Si autem abstrahatur, et purificetur ab illa ratione imperfectionis, et limitationis purificatur ab eo, quod est sibi essenziale ex vi formalis sui conceptus, in eo in quo distinguitur a perfectione simpliciter simplici, et destruitur ipsa essentialis ratio talis perfectionis prædicamentalis, quia de essentiali conceptu illius est perfectio generica, seu determinati generis, sed non potest formaliter esse in Deo, nisi destruaturs illa ratio generica, et limitata, ergo nisi destruaturs essentialis illa ratio non ponitur in Deo. Nam vel illa purificatio, et denudatio ab imperfectione est talis, quod relinquit illam perfectionem extra omne genus, et prædicamentum, vel non. Si non relinquit, ergo prout sic non ponitur in Deo, cui repugnat omnis ratio generica, et prædicamentalis. Si relinquit extra prædicamentum destruit essentialem ejus rationem, quia essentialiter constat ex prædicatis genericis, et prædicamentalis, cum constituatur essentialiter ex genere, et differentia.

XIII. Nec potest dici, quod illa perfectio pertinet ad prædicamentum, et constat genere, et differentia, quatenus est in creaturis, et secundum modum limitatum non prout est in Deo, et secundum modum eminentem, eadem tamen est



utrobique sicut eadem perfectio, quæ est entitativa in objecto est intentionaliter in specie, sed non eo modo quo est in objecto, est in specie. Sed contra est, quia res, quæ ponitur in prædicamento non solum est in illo ratione modi, sed ratione ipsius substantiæ, et quidditatis, quæ ponitur in tali prædicamento, si quidem in se essentialiter et non solum ratione illius modi est definibilis per prædicata generica, et differentialia; ex quibus componitur in ratione quidditatis, ergo prout consideratur in sua formali constitutione, et essentiali conceptu, et non solum ratione modi, quo est in creaturis ingreditur in ea prædicatum genericum, et specificum, et consequenter ratione talis quidditatis in prædicamento est, etsi tollitur a prædicamento, non solum modus quo est in creaturis, sed etiam quidditas ejus formalis destruitur. Quod vero adducitur de specie intentionaliter, et objecto est longe diversa ratio, quia in specie sunt omnia prædicata quidditativa representative, quæ sunt in objecto entitativa, etiam ipsa limitatio, et posito in prædicamento. At vero in Deo non potest poni prædicatum aliquod ingrediens prædicamentum, si autem perfectio aliqua pure creata præscindat ab eo, quod est poni in prædicamento, hoc ipso mutatur essentialis ratio talis perfectionis, si quidem constituitur in sua quidditate, ut prædicamentalis, et sic nunquam potest salvari, quod perfectio illa maneat eadem formaliter in Deo præscindendo, et purificando ab omni imperfectione, nam talis purificatio, et præcisio destruit essentialem conceptum illius perfectionis in cujus visceribus includitur illa limitatio. Quare solum eminenter, et virtualiter hujusmodi perfectiones continentur in Deo, id est, tamquam effectus in virtute

causæ non ut formaliter existendo, et afficiendo ipsum Deum, licet quia causa illa est suprema, et eminentissima, omnes rationes etiam individuales effectum contineat.

XIV. Ad fundamentum oppositæ sententiæ, respondetur ex dictis nullam perfectionem deesse Deo, nisi ratione imperfectionis adjunctæ, sed dicimus esse aliquas perfectiones, quæ in suo conceptu formali, et constitutivo, ita includunt imperfectionem, et limitationem certi generis, quod non possunt stante suo conceptu essentiali ab illa præscindere, et purificari, includunt autem in suo conceptu essentiali illam imperfectionem, quia earum essentia est constituta ex genere, et differentia, et sic perfectio, ut generica pertinet ad definitionem, et quidditatem talis rei, et non solum quoad modum materialiter se tenentem ex parte subjecti.

XV. Dico tertio : Etiam intentionaliter, et intelligibiliter perfectiones creatæ determinati generis non sunt formaliter eminenter in Deo, sed eminenter, virtualiter. Ita magister Gonzalez ubi supra alique Thomistæ. Explicatio hujus conclusionis multum dependet ex his, quæ dicemus in quæstione xiv, circa articulos v et vi, quomodo Deus intelligat creaturas. Et pro nunc suppono Deum non intelligere creaturas per speciem, vel conceptum immediate repræsentantem illas, sed mediante essentia sua ut cognita, quia hæc est objectum immediate motivum divinæ cognitionis; creaturæ autem solum sunt objectum terminativum ejus licet perfectissime, et adæquatissime intelligantur, non tamen ut objectum movens immediate, et specificans divinam cognitionem, sed ut contentum seu deductum ex objecto primario movente, quod est essentia divina. Ex quo deducitur ratio pro nostra conclusione, quia inten-

tionalis, et intelligibilis repræsentatio in tantum continet perfectionem inventam in objecto formaliter in quantum est idem cum illa licet in alio esse, scilicet in esse intentionali, et intelligibili, ergo si non repræsentat immediate tale objectum neque est immediate idem cum illo, sed cum alio, quod est causa talis objecti, non continebit formaliter illud, nisi eo modo quo fuerit contentum in tali causa, et in tali objecto immediate repræsentato; sed esse intelligibile, quod formaliter est in Deo est esse intelligibile increatum, quia in Deo non datur species aliqua creata, ut de se patet, caret enim Deus omni perfectione accidentali, et finita; ergo non potest immediate et formaliter continere in illa repræsentatione perfectionem creatam, sed solum virtualiter, et mediate. Patet consequentia, quia solum repræsentatur, et continetur representative creatura in essentia divina, in quantum continetur in objecto primario directe, et immediate, et per se repræsentato, scilicet in essentia divina, ibi autem continetur virtualiter, non formaliter, ut ostensum est, ergo virtualiter etiam et mediate continetur in specie illa intelligibiliter repræsentante divinam essentiam, et mediante essentia, creaturas. Si autem daretur species aliqua in Deo, quæ immediate repræsentaret creatam perfectionem, et non divinam, in qua continetur virtualiter, tunc bene sequeretur, quod contineret formaliter illam in alio modo essendi, sicut species immediata, et propria alicujus rei immediate, et formaliter continet illam repræsentative, hæc autem non potest dari in Deo, quia ut diximus solum habet speciem increatam, et hæc immediate, et formaliter solum potest repræsentare, et correspondere essentiæ divinæ

tamquam objecto immediato, et ita solum mediate et virtualiter potest repræsentare creaturas.

XVI. Sed objicies primo, quia Deus intelligit naturam creatam proprie quoad omnia, quæ in ea sunt, eo quod continetur in essentia divina, sicut actus imperfectus in perfecto, sicut ternarius in senario, ut docet Div. Thomas infra quæstione xiv, articulo vi. Ergo continet perfectionem creatam formaliter intelligibiliter, quia continet illa quantum ad omnia, quæ sunt in tali creatura, sicut ternarius in senario, in quo formaliter continetur, non virtualiter, alias non haberet proprium conceptum creaturæ, et immediatum, si intelligibili modo non contineret, et repræsentaret formaliter illam. Confirmatur, quia alias non esset differentia inter perfectionem creaturæ, quam Deus cognoscit, et privationem, seu malum, nam mala cognoscit mediate in quantum privant bono, ergo perfectiones immediate attingit, et non prout in alio.

XVII. Respondetur Deum perfectissime cognoscere omnia quæ sunt in creatura, et ab ipso Deo participantur in illa non sicut formaliter in se existentia, sed sicut effectum a se derivatum, et descendente, tamquam ab actu perfectissimo actus imperfectus, et participatus. Quod vero dicitur contineri in Deo, sicut ternarius in senario, intelligitur de continentia virtuali per modum effectus, non formali per modum inclusi, quia non intelligitur sicut ternarium componens senarium, sed sicut ternarium participatum, et derivatum a senario, quia omnis perfectio creata solum comparatur ad Deum, ut perfectio participata, quæ si essentialiter sit determinati generis, non potest purificari ab imperfectione generica, ut formaliter ponatur in Deo, sed so-



lum manet virtualiter ut effectus.

XVIII. Ad confirmationem respondetur quod mala, seu defectus, et privationes non sunt in Deo, neque formaliter, neque virtualiter, quia non sunt participationes Dei cum entia non sint, nihil autem participatur a Deo, nisi per modum entis, seu tamquam effectus, non tamquam defectus, seu deviatio ab ente. Quare nulla privatio potest esse a Deo, neque aliquis defectus, quia manet extra rationem formalem agendi ipsius Dei, quia solum, agit sub ratione entis. Et ita ad cognoscendas istas privationes non debet Deus intueri solum se ipsum, et in se immediate privationes videre, quia non est immediata connexio, et derivatio a Deo ad privationes sed oportet, quod præter se ipsum videat formas, seu res positivas, quarum illæ sunt privationes, et subjecta, in quibus fundantur, quæ utique aliquid creatum sunt, Deo enim non opponitur privatio, quia nullus defectus aliquid de Deo tollit. Ad videndum autem perfectiones creatas solum oportet, quod respiciat se ipsum tamquam principium, e quo immediatam participationem habent, tamquam effectus derivati, non tamquam rationes formaliter inclusæ.

XIX. Secundo objicies : Nam ideo diversa species rerum, et essentiæ non possunt eminenter contineri in aliqua creatura, quia infinitatem non habent, sicque non possunt unire in se plures essentias, quæ limitatæ sunt, et oppositionem habent, ergo essentia, quæ est infinita, et a qua omnes participantur poterit in se unire sine limitatione, et oppositione illas essentias specie diversas, et sic per suam infinitatem tollet ab illis imperfectionem, quam ratione limitationis habent, et sic formaliter erit in Deo ratione perfectionis. Et confirmatur, quia theo-

logia, ut supra diximus est practica, et speculativa, et formaliter, et non solum virtualiter eminenter, quia practicum, et speculativum formaliter inveniuntur in Deo, et non solum virtualiter, licet sint species inter se oppositæ, et distinctæ. Ergo non repugnat essentias specie distinctas inveniri formaliter in Deo semotis imperfectionibus. Confirmatur secundo, nam anima rationalis non solum eminenter virtualiter, sed formaliter habet in se vegetativum, et sensitivum, quæ tamen inveniuntur inferiori modo in planta, et equo : ergo non repugnat formæ superiori unire perfectiones inferiores non solum virtualiter, sed etiam formaliter eminenter, ergo multo minus repugnabit Deo.

XX. Respondetur differentiam inter Deum, et creaturas esse, quod nulla creatura potest continere eminenter aliam, neque formaliter, neque virtualiter quantum ad omnes perfectiones, quæ in tali creatura inveniuntur. Deus autem potest ratione suæ infinitatis omnes perfectiones creaturarum continere eminenter virtualiter quoad perfectiones pure creatas. Hoc autem non potest creatura, quia non potest habere virtutem causativam omnium rationum, quæ in aliqua creatura inveniuntur ; nam saltem materiam non potest producere, quia solum fit per creationem, multo minus potest perfectiones aliarum creaturarum eminenter formaliter continere, quia illæ perfectiones, quæ sunt in alia creatura sunt distinctæ, et non possunt ita purificari potentialitate, ut ponantur in alia creatura formaliter, sed secundum exigentiam suæ essentiæ, hæc autem hoc ipso, quod manet distincta, tamquam perfectio creata, manet limitata, et sic non potest perfectionem alterius in se continere, quia stante limitatione, et distinctione opponitur illi, et dis-

tinguitur, nec potest in consortium suæ unitatis trahere. Deus autem non potest formaliter eminenter omnes istas perfectiones in se conjungere, quia non potest illas habere, nisi sublata omni imperfectione, et potentialitate, qua sublata destruitur essentialis conceptus talis creaturæ perfectionis, ut dictum est.

XXI. Ad primam confirmationem respondetur quod practicum, et speculativum de se sunt perfectiones simpliciter simplices, cum pertineant ad ipsum intelligere, quod est perfectio simpliciter simplex, et nondeterminati generis, et sic in illis non currit ratio facta. Ad secundam confirmationem respondetur aliud esse quod forma aliqua contineat gradus aliquos formaliter, aliud quod contineat essentias, seu naturas aliorum formaliter. Hoc secundum inveniri non potest, bene tamen primum, sicut anima rationalis continet gradum vegetativum, non tamen habet speciem vegetativi, quæ est in planta, vel sensitivum, quod est in equo, nisi eminenter, seu potius æquivalenter, quia est similis illi. Et disparitas est, quia gradus pertinet ad prædicatum constitutivum alicujus naturæ secundum modum prædicati superioris, vel inferioris. Unde forma constituens aliquam naturam specificam cum debeat constituere illam secundum prædicata superiora, et inferiora, oportet quod in se habeat gradus, et illi eos tribuat. At vero natura alterius speciei, vel quidquid ad illam constituendam pertinet, non potest attribui alteri rei, et formaliter ad eam pertinere, quia in sua specie limitata est, nisi depuretur a tali limitatione, et imperfectione. Quod non potest esse conservando suum essentialem conceptum, et specificam distinctionem ab illa natura, et sic formaliter in ea esse non potest.

XXII. Ultimo, arguitur quia Deus,

et universum simul non est perfectius solo Deo, alias posset imaginari aliquid Deo perfectius, scilicet illud conflatum ex Deo et creatura, ergo oportet quod omnes perfectiones, quæ formaliter sunt in creatura sint in Deo, alias aliquæ perfectiones erunt in creatura, quæ non essent in solo Deo, et sic perfectior esset Deus cum creatura, quam Deus solus, si quidem aliquid perfectionis formaliter addit creaturam supra Deum quæ non est in Deo. Confirmatur primo, quia Deus cognoscit creaturas per suam essentiam, ergo si in illa non invenit omnes perfectiones etiam individuales, non cognoscet illas distincte in se, et in actu, sed solum confuse, et prout sunt in virtute, et potentia causæ non intuitive in se. Et confirmatur secundo, quia perfectiones creaturæ remotis imperfectionibus sunt ipsa divina essentia, et perfectio, neque illi opponuntur, quia est summa perfectio, et debet habere omnes perfectiones, ita ut nulla ei desit, ergo sublatis imperfectionibus nulla perfectio creaturarum deest Deo, alias omnibus modis non esset perfectus. Et præsertim, quia creatura non distinguitur a Deo, nisi penes aliquam imperfectionem, quam supra puram perfectionem, addit, alioquin cum divina perfectio sit infinita, ultra ipsam aliqua posset addi. Si ergo sublata imperfectione, id quod restat de creatura est pura perfectio non habet per quod distinguatur a Deo, et sic in illo erit.

XXIII. Respondetur non minus esse perfectum Deum solum quam Deum cum creatura, ad quod sufficit quod perfectiones, quæ in creatura sunt formaliter participative, in Deo sint eminenter virtualiter, et tamquam in principio, a quo omnes illæ perfectiones derivantur. Unde si non sunt in Deo formaliter, non est quia desit illi aliqua perfec-



tio, sed quia non potest purificari perfectio creata ab omni imperfectione sibi essentiali, et illa non purificata non potest esse in Deo, consequenter supra Deum non addit aliquid quod possit meliorare ipsum, sed solum quod possit diminuere, seu participare, et secundum participationem extendere.

XXIV. Ad primam confirmationem respondetur, quod ad cognoscendum distincte, et perfectissime aliquam creaturam sufficit cognoscere illam in aliquo principio, et virtute, a qua participatur secundum omnem rationem, et modum imaginabilem. Et hoc modo se habet virtus Dei ad creaturas. Si autem aliquid cognoscatur in alio, in quo solum imperfecte continetur, et non secundum omnem rationem ab illo participatur, ex vi talis continentiae non poterit perfecte cognosci. Ad hoc vero ut videatur intuitive in se, non requiritur quod videatur per ipsam creaturam, tamquam per medium seu motivum videndi, sed sufficit hoc medium esse ipsam virtutem divinam a qua participatur tota creatura, terminari

vero cognitionem ex parte objecti terminativi ad rem creatam, ut coexistentem sibi.

XXV. Ad secundam confirmationem respondetur negando suppositum nempe, quod dentur perfectiones creatæ determinati generis, et quod sublati imperfectionibus remaneant in suo conceptu essentiali formaliter, ut declaratum est. Solum ergo sunt in Deo virtualiter sublati imperfectionibus in virtute Dei a qua participantur, formaliter enim haberi non possunt propter imperfectionem, quæ sibi essentialis est, et cum qua producuntur a Deo ex parte rei productæ, licet perfectissime ex parte modi producendi. Et quando dicitur, quod creatura solum distinguitur a Deo per imperfectionem, distingo per imperfectionem sibi essentialem, et impræcindibilem, concedo; non essentialem sibi, nego. Et sic illa perfectio creata formaliter considerata non potest esse in Deo ob imperfectionem quidditative sibi convenientem, non solum ex parte modi se tenentem, et ita sufficit, quod sit in Deo virtualiter.

## QUÆSTIO V.

# DE BONO IN COMMUNI.

Tractaturus D. Thomas de attributo bonitatis, quod sequitur ad perfectionem, si quidem unumquodque in tantum est bonum, in quantum perfectum, prius agit de bono in communi, deinde quæstione sequenti de bono divino.

## SUMMA QUÆSTIONIS V.

Circa bonum in communi considerat Div. Thomas tria. Primo, quomodo bonum se habeat ad ens, cum quo identificatur, et a quo differt secundum rationem. Secundo, quid sit illud in quo bonum differt ab ente, et in quo consistat. Tertio, quomodo bonum dividatur. Circa primum præmittit tamquam fundamentum in articulo primo, quod bonum est idem cum ente realiter, et differt ratione, eo quod ratio boni est, quod sit aliquid appetibile, omnia enim appetunt bonum, quia appetunt perfectionem suam, unde oportet, quod ut aliquid sit bonum, sit perfectum. Perfectum autem dicitur aliquid in quantum est in actu, quia esse in potentia est esse imperfectum, est autem in actu, in quantum habet esse et esse est actualitas entis, ergo oportet, quod bonum sit idem, quod ens in actu, et perfectum; explicat tamen bonum illam rationem appetibilis, quam non explicat ratio entis. Et ita stat bene aliquid esse simpliciter ens in ratione substantialis esse, non tamen esse simpliciter bonum, quia deest illi perfectio, et consummatio, quia per accidentia convenit illi.

Ex quo fundamento deducit D. Thomas articulis secundo et tertio, quod ens est prius ratione, quam bonum, et secundo, quomodo bonum conveniat omni enti. Primum ex eo ostendit, quia prima ratio cognoscendi est ens, cognoscitur enim unumquodque in quantum est ens, ergo secundum modum cognoscendi prius est ens, quam bonum, licet in ratione movendi, et causandi bonum sit prius, quam ens, quia est appetibile, et habet rationem finis, qui in causando, et movendo est prior. Secundum vero probat quia omni enti convenit esse, vel ordo ad esse. Ergo aliqua perfectio, seu actus, ergo aliqua ratio boni, quæ si consideretur, vel in statu puræ potentialitatis, ut materia prima, vel in statu excludente omnem motum, et allicientiam, non dicitur sub illo statu appeti, vel movere, et consequenter non est bonum in actu.

Circa secundum, explicat in articulis quarto et quinto quam causalitatem dicat bonum, et in quo consistat perfectio boni. Et dicit articulo quarto quod bonum importat causalitatem finis secundum quam bonum est diffusivum sui, quia importat rationem perfecti, non solum secundum rationem causæ formalis per quam aliquid perficitur, et constituitur in se



perfectum, sed secundum rationem appetibilis, qua movet appetitum, et hæc est ratio finis. In articulo autem quinto ostendit, quod perfectio, qua aliquid dicitur bonum consistit in modo, specie et ordine. Nam perfectum dicitur aliquid per aliquam formam, qua constituitur in actu, et hæc vocatur species, quia forma dat speciem rei. Ad formam autem aliquid præexigitur, et aliud consequitur. Præexigitur quidem modus, id est, commensuratio ad sua principia, sive efficientia, a quibus est, sive materialia, in quibus recipitur. Consequitur autem ordo, seu pondus, et inclinatio ad tendendum in sibi conveniens, et ita consistit bonum in specie, modo et ordine.

Circa tertium, dividit in articulo sexto bonum in honestum, utile et delectabile. Quæ divisio sumitur ex ipsa ratione appetibilis; dicitur enim appetibile id in quod tendit appetitus, et ubi terminatur motus ejus. Et ita requirit medium per quod tendit ad terminum et in ipso termino rem, in quam tendit, et quies, seu cessatio motus, quia fruitur termino. Si ergo aliquid appetitur, ut medium dicitur bonum utile, quia non in eo sistit, sed illo utitur ad aliud. Si appetitur ut terminus, si sit res propter se desiderata est honestum, si ut quies, seu jucundatio in bono, est delectabile.

## QUÆSTIO VI.

# DE BONITATE DEI.

## SUMMA.

Quatuor ordinate explicat D. Thomas in hac quæstione. Primo, quoad an est, an Deo conveniat bonum. Secundo et tertio, quoad quid est, videlicet quantum, et quale sit illud bonum. Quantum, quia summum; quale, quia a se, seu per essentiam, et non per qualitates superadditas. Ex quo sequitur quartum scilicet, quod si est bonum a se alia debent esse bona ab ipso.

Circa primum, Deum esse bonum constat, quia est perfectus, ut quæstione quanta ostensum est, et est appetibilis, sibi quidem, quia est sua perfectio, nobis autem, quia dat nobis esse, et perfectionem tamquam primum agens.

Circa secundum, ostendit in articulo secundo, quod Deus sit summum bonum, in ly autem summum importatur quædam comparatio excessus maximi ad ea quæ sunt infra ipsum. Potest autem aliquid esse maximum, vel in aliquo determinato genere excedendo ea, quæ sunt illius generis, sicut dicimus summum Angelum, summum cælum, primum cælum, vel potest excedere simpliciter in omni genere bonorum, et sic solus Deus est summum bonum excedens omnia. Et ratio est, quia est prima causa omnium tamquam causa æquivoca, cujus proprium est non esse, ejusdem rationis cum effectu, sed excellentiori modo habere perfectionem effectus, ergo convenit Deo excedere omnia bona, quia est causa omnium æquivoca, et sic est summum.

Circa tertium, ostendit in articulo tertio quale sit hoc bonum, scilicet quod sit bonum per essentiam, quod nulli creaturæ convenit, quæ suam bonitatem habent per aliquid superadditum. Cujus ratio est, quia bonum est idem, quod perfectum, et res in actu, nulla autem creatura est, quæ per suam essentiam, id est, per prædicata quidditativa habeat totam suam perfectionem, et actum, nam in primis non habet esse, sine quo essentia non habet perfectionem in actu, neque bonum. Deinde, neque habet operari, quia potentiæ, quibus operatur non sunt ipsa essentia, et operatio ipsa etiam est accidens, et id quod consequitur per operationem, scilicet effectus, aliquid est præter essentiam, ergo in creaturis non pertinet ad essentiam omnis perfectio, et actus, qui pertinet ad bonitatem scilicet esse, operari, et consequi finem, quæ tamen omnia in Deo non distinguuntur, sed sunt ejus essentia.

Circa quartum, ostendit in articulo quarto omnia bona creata dici bona per bonitatem sibi formaliter convenientem intrinsece, participatam tamen a Deo, et ideo posse dici bona bonitate divina, ut causante, et efficiente. Ratio est, quia in absolutis non fit denominatio, nisi ab aliqua forma intrinseca, licet possit esse participata ab aliquo extrinseco, ergo



creaturæ non possunt dici bonæ, nisi per aliquam bonitatem sibi intrinsecam, licet a Deo participatam non tamquam ab idæa separata, quæ formaliter denominet, ut ponebat Plato, sed quæ effective participet, et det uniuscujusque perfectionem, et bonitatem.

## DISPUTATIO VI.

DE BONITATE IN COMMUNI, ET DE BONO  
DIVINO.

—

### ARTICULUS PRIMUS.

*Quid sit bonum transcendentale, et  
quid addat supra ens?*

I. Loquimur de bono transcendentali, quod est passio entis, nam de bono morali, et malo illi opposito tractandum est 1-2, quæst. xviii. Dari autem hanc bonitatem transcendentalem, et omni enti communem constat, tum ex Scriptura, Gen. 1: *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona*; Ecclesiast. xxxix: *Opera Domini universa bona valde*; 1 ad Tim. iv: *Omnis creatura Dei bona est*. Tum etiam ratione, quam supra explicando textum quæstionis quintæ ex D. Thoma attulimus, quia nullum est ens, cui non competat aliquid esse, et possit competere aliquis finis, ergo est capax alicujus boni, quia ipsum esse, bonum est, et finis bonum est, et appetibilitatem importat; unde unumquodque appetit suam conservationem, et suum esse.

II. In præsentia ergo inquirimus quid sit hoc bonum, vel in quo consistat formaliter. In quo consideramus duo, scilicet quid sit ratio boni, et quid addat supra ens. Quid addat supra ens, est quæstio omnibus passionibus entis communis, quid vero sit formaliter, sed quid importet in suo formali conceptu hoc bonum, hoc est peculiare ipsi.

Licet enim identificetur cum ente, habet tamen peculiarem rationem secundum quam explicatur, et distinguitur ab aliis passionibus entis, veritate, et unitate, etc. sicut etiam attributa identificantur cum Deo, et tamen uniuscujusque ratio seorsum explicabilis est.

### VARIÆ SENTENTIÆ.

III. Mirum est quantum auctores variant in explicanda formali ratione boni. Fere tamen omnes sententiæ ad duas classes reducuntur. Quidam enim constituunt bonum in aliquo absoluto. Alii in aliquo respectivo, quia primi considerant in bono id quod perfectionis est, secundi id quod convenientiæ, et appetibilitatis. In prima classe est Scotus in 1 dist. iii, qu. iii, qui posuit rationem boni formaliter importare aliquid absolutum a parte rei distinctum ab ente, distinctione illa sua formali sæpius repetita. Cajetanus super articulum primum hujus quæstionis quintæ constituit rationem boni in aliquo absoluto indistincto tamen ab ente quia docet bonum consistere in appetibili fundamentaliter sumpto non formaliter, ideoque magis exprimit rationem perfectionis, seu actualitatis, quam entis. Hervæus autem quodlib. iii, q. ii, in ipsa ratione perfectionis quatenus perficiens est constituit rationem boni, cui videtur assentiri Molina 1 p. q. v, art. 1, disputatione unica in principio, quatenus bonitatem constituit in ipsa entitate, quæ requirit habere adjunctam relationem quamdam rationis, scilicet relationem perficientis ad rem perfec-

tam, et hoc requiri tamquam conditionem, nam entitativam perfectionem, et bonitatem idem esse dicit. Et inde colligit bonitatem proprie non esse passionem entis, quia includit ipsam entitatem, passio autem non includit suum objectum.

IV. At vero in alia classe seu linea, Durandus, in 1 dist. xxxiv, art. 1, docet bonum formaliter consistere in relatione convenientiæ, non ad appetivum, sed ad aliud extremum, cui conveniens est. Sententiam autem Durandi multi sequuntur, quantum ad hoc, quod est constituere rationem formalem boni in relatione, non tamen sequuntur omnes in eo, quod constituat rationem boni in relatione convenientiæ ad alterum extremum. Sed in primis p. Vazquez hic disp. xxiii, c. iii, iv et vii, distinguit duplex bonum, aliud relate, aliud absolute. Bonum relate est idem, quod bonum alteri, et hoc constituit cum Durando in relatione non ad appetitum, sed ad illud extremum, cui est conveniens, et respectu cuius dicitur bonum, sicut venenum est bonum serpenti, et malum homini. Quæ relatio aliquando est realis, ut in bono creato convenienti alteri, aliquando rationis ut in Deo, qui est bonus creaturæ. Bonum autem absolutum dicit consistere in integritate rei, tunc enim est bona, quando integra in suo genere, neque in eo illi aliquid deest. Hanc autem integritatem in rebus compositis dicit esse relationem realem partium integrantium totum, in simplicibus vero esse relationem rationis.

Deinde, p. Suarez in met. disp. x, sect. i, n. xi, convenit quidem cum Durando, quod ratio formalis boni sit ratio convenientiæ ad alterum, hoc tamen non constituit in relatione aliqua, sed solum in connotatione alterius rei, seu naturæ, ut ha-

bentis connexionem, inclinationem, vel proportionem aliquam cum altera, sicut ea ratione Cajetanus 1-2, q. xxxi, art. 1, explicat rationem delectabilis, quod consistit in quadam convenientia, cum natura sensibili, quod non est relatio, sed ipsamet res ut accommodata alteri, quæ accommodatio non potest intelligi nisi secundum aliquam proportionem aut connexionem, vel inclinationem cum altero. Addit vero probabile esse, quod ratio boni absolute sumpti prout est bonum ipse non est passio entis, sed ipsummet ens, ut perfectum, et constitutum in se, sive sumatur pro perfectione essentiali, qua ratione omni enti convenit, sive pro perfectione consummata, quæ solum convenit enti in statu perfecto. Solum ergo bonum alteri est passio entis. Hoc autem licet sit probabile, adhuc tamen addit posse etiam hoc bonum absolute sumptum explicari per modum convenientiæ, et sic distingui ratione ab ente, dicitur enim bonum absolute ex aliqua convenientia, qua est appetibile: dicitur autem ens quatenus constituitur in esse, ita quod nihil illi desit ad sui constitutionem et existentiam.

V. Alii denique simpliciter fatentur rationem formalem boni constitui in ipsa relatione appetibilis ad appetitum, quæ est relatio rationis: attribuiturque ab aliquibus Capreolo in ii, dist. xxxiv, q. 1, licet alii in alio sensu illum explicant. Denique, alii existimant rationem boni dicere hæc omnia, perfectionem, actualitatem, et appetibilitatem, unde ultima ratio constitutiva boni est appetibilitas, sicut ultima ratio hominis est rationalitas. Ita Biescas hic q. v, art. 1, dub. 1.

VI. Pro hujus resolutione duo supponenda sunt. Primum, quod generale est in omnibus passionibus entis, aliud esse quid passio entis ad-



dat ad ens ; aliud quid pertineat ad intrinsecum constitutivum ipsius, et quid importet essentialiter. Passio enim entis eo modo, quo passio est, non potest addere supra ens aliquid reale, vel realiter distinctum, nam illud reale, quod adderet contineri deberet sub ente, et ad rationem entis pertinere, in tantum enim est quid reale, in quantum est ens, conceptus autem entis est universalissimus, quod omnem entitatem, et realitatem comprehendit, ergo implicat quod ad talem conceptum aliquid superaddat aliquam entitatem, seu realitatem, quomodo enim addere potest, si in illo comprehenditur, et sub illo continetur, quia ens ex sua ratione universalissima omnia comprehendit ? Quare ens in communi, et in tota sua universalitate sumptum non potest habere passionem aliquam per modum additionis realis ad se, sed passiones entissimæ realia sunt ipsius ens sunt, solumque connotationem aliquam aliqujus respectus rationis, vel negationis importare possunt juxta quam distinguantur ab ipso ente, et superaddant ei. Nec tamen consistere possunt formaliter in illa connotatione rationis, quia alias formaliter essent nihil, ut statim dicemus, nec realiter ipsum denominarent eique convenirent. Quæ doctrina est expressa D. Thomæ q. i de veritate, art. i et q. xxi, art. i, ubi docet quod verum, bonum, et unum non possunt addere supra ens nisi aliquid rationis, eo quod extra totam rationem universalissimam entis non est addere aliquod ens, seu entitatem realem. Ex quo etiam fit, quod realiter, et essentialiter passiones istæ sunt ens, et non solum sunt id quod superaddunt ad ens, ideoque dicuntur a D. Thoma distingui ratione ab ente, et in sua ratione formali bonum importare rationem perfectionis, ut docet in quæstione

v, art. iii et qu. vi, art. iii et quæst. xlix, art. i. Ratio vero est, quia alioquin istæ passiones in suo essentiali conceptu essent nihil, seu aliquid fictum nec realiter convenirent enti, quia quod in se non est realiter, in se est nihil, et sic ens realiter non esset bonum, neque verum, quia verum in re nihil esset sed solum aliquid fictum. Ens autem quod realiter non est verum, sed fide, est ens rationis et nihil, et quod in re non est bonum, non appetitur, ut realiter bonum, sed phantastice, et fide, quæ omnia absurda sunt. Oportet ergo quod istæ passiones in suo conceptu essentiali includant ipsum ens, et non solum id, quod addunt supra ens, nam extra totum ens solum est aliquid rationis, et consequenter non potest esse formalis eorum ratio, sed solum aliquid connotatum.

VII. Secundo, supponimus quod nulla relatio seu convenientia, aut conditio concurrens ad rationem boni potest ejus realitatem essentialiter constituere; neque formalem rationem, ut distinguitur ab ente ejus subjecto, sed solum inter varias conditiones, aut formalitates in ratione boni inventas, quærenda est illa, quæ sit aptior, et intimior ipsi rationi constitutive formaliter boni, ita quod formaliter excludat malum. Hoc patet, quia relatio omnis, seu convenientia, aut est realis, aut rationis; si realis non distinguitur ab ente, ut a subjecto passionis, sed est ens, et sub ente continetur alias esset nihil. Si est rationis non potest formaliter constituere passionem realem, repugnat enim aliquid reale constitui formaliter aliquo rationis. Quare nihil reale convertitur cum ente, et adæquat ipsum nisi sit ipsum ens, si quidem ita transcendens est, quod extra ipsum nihil est. Multo minus potest esse aliquid absolutum, quia illud etiam non est

distinctum ab ente, sed ens contentum sub illo alias esset nihil. Quare formalis ratio boni, et aliarum passionum entis non potest distinguere ab ipsa entitate, sed est ipsamet entitas non absolute, sed supponendo aliquam connotationem, vel conditionem, qua supposita, et per ordinem ad illam entitas ipsa est passio, sicut in Deo ipsamet essentia, ut explicat peculiarem aliquam conditionem est attributum. Cum autem bonum sit formaliter oppositum malo, et includat illud, necesse est formalem rationem boni venari ex illa conditione, seu formalitate quæ formaliter est exclusiva mali, inde enim accipi debet constitutio boni.

VIII. Dico ergo primo: Non potest poni ratio formalis boni formaliter consistere in aliquo absoluto superaddito enti, nec in aliqua relatione reali, vel rationis. Sumitur ex D. Thoma loco citato in 1 quæstione de veritate, ar. 1 et q. XXI, ar. 1. Et ratio est, quia non potest superaddi enti aliquid quod non sit ens, ergo illud absolutum non potest constituere bonum tamquam aliquid superadditum enti, sed si est ens debet contineri sub ente, sic non potest adæquare ipsum tamquam æquale. Si vero non est ens est nihil, et ens rationis.

IX. Dices: Bonum non est ens absolutum ut quod sed ut quo, et ita potest esse aliquid non contentum in ente, sed superadditum illi, sumendo ens non in tota sua universalitate pro eo, quod est ens ut quod sed ut quod, et sicut existentia est adæquata omni enti, et tamen non est ens superadditum illi, quia se habet tamquam ens ut quo, non ut quod, et similiter est communis enti relativo, et absoluto, et tamen dicitur aliquid absolutum, quia etiam relativa non habent esse per ordinem ad alterum, sed in ordine ad se, ita non repugnat bonum conve-

nire omni enti, et tamen simpliciter loquendo esse aliquid absolutum, et in ordine ad se, quia bonum sequitur esse, seu ens in actu. Sed contra est, quia bonum non se habet ut id, quo ens constituitur in ratione entis, neque in ratione constitutiva essentiae, neque in ratione terminativa existentiae, unde si habet rationem entis, et recedit a nihilo non potest id habere tamquam aliquid superadditum eo modo, quo existentia se habet ad essentiam. Et ratio est, quia bonum non ponit formaliter rem extra causas, sed potius indiget extra causas poni si quidem bonitas potest appeti, ut nondum existens, sed ut possibilis existere, et similiter potest concipi ut existens actu, ergo bonum non se habet tamquam ipsa ratio existendi ut quo, sed existentia debet distinguere ab ipsa bonitate, sicut distinguitur ab essentia, quia reddendo essentiam existentem, reddit etiam bonitatem existentem. Et licet bonitas sumatur et conveniat enti per ordinem ad existentiam, et prout est in statu capaci existentiae, non tamen bonitas comparatur ad ens tamquam ipsa ratio formalis, quæ redditur existens, sed tamquam aliquid, quod potest existere, et non existere, habere esse, et non esse. Si ergo bonum se habet ut capax existentiae non potest dici ens tamquam aliquid superadditum enti in tota sua universalitate, quia sic comprehendit omne illud, quod est capax essendi, et dicit ordinem ad esse. Cæterum existentia dicitur superaddere enti in tota sua universalitate sumpto, et tamen non esse nihil secundum se, quia comparatur ad ens non ut id quod est habens esse, sed ut ratio habendi esse, et ita comparatur ad ipsum non ut constituens entitatem, sed ut ratio terminandi, et ponendi extra causas, et extra nihil, et per se ipsam habet non esse



nihil ut quo, licet distinguatur, et superaddat ad ipsum ens, quod est capax habendi tale esse accidenta-liter, et ut quod. Hoc autem non currit respectu boni, quia bonum non est ens, et extra nihil tamquam id quo res est existens, sed tamquam id, quod indiget existentia, ut sit extra nihil, ergo si habet rationem entis, vel debet esse ut aliquid contentum sub ente, et sic non se habere ut passio illius, sed ut inferius vel est adæquatum illi, et sic non est ens per aliquid superadditum enti sumpto in tota sua universalitate. Et dico sumpto in tota sua universalitate, quia in quolibet esse creato sumpto in particulari ad hoc, ut consurgat bonitas ejus simpliciter, et perfecte, requiruntur plura realiter distincta vel tamquam partes ex quibus integratur, vel tamquam accidentia perficientia rem illam.

X. Secunda pars conclusionis probatur, quia omnis relatio, vel realis, vel rationis. Si rationis non potest formaliter constituere bonum quasi sic bonum formaliter non conveniret enti in re, et sic ens non esset in re formaliter bonum. Si realis vel est prædicamentalis, et sic est inferior ad ens, cum sit unum ex prædicamentis, non est inferior ad ens, cum sit unum ex prædicamentis, et sic est et sic non posset esse passio entis universaliter sumpti; præterquam quod relatio ipsa prædicamentalis est res quædam bona sicut alia prædicamenta, non ergo est ipsa formalis ratio bonitatis, quia omnis res constituitur bona, cum potius sit bonum quoddam particulare, vel est relatio transcendentalis, et sic oportet ostendere, in quo consistat ista transcendentalis relatio, nam non est aliquid distinctum, et superadditum entitati, sed est ipsa ut ordinata est vel dependens ab aliquo ad quod dicit habitudinem. Et sic non potest convenire omni enti, cui

convenit bonum, nam Deus est summe bonus, et non per ordinem transcendentallem ad aliquid extra se. Et creaturæ sunt bonæ in quantum perfectæ in se, et appetibiles, ergo potius dicuntur bonæ per hoc quod terminant respectum transcendentalem appetitus, quam per hoc quod dicant respectum transcendentalem ad alterum, a quo dependeat, vel circa quod versentur, transcendentalis enim relatio, qua aliquid ordinatur ad alterum potius dicit rationem perfectibilis, et tendentiæ ad bonum, et perfectum, quam ipsam formalem rationem boni, licet enim plura perficiantur aliquo respectu transcendentali, tamen non dicuntur formaliter bonæ, quia sic respiciunt, et perficiuntur, sed quia supposita tali relatione, et perfectione terminant respectum appetitus ad se, et redduntur appetibilia.

XI. Confirmatur, quia formalis ratio boni est illa, qua formaliter tollitur malum, et qua terminat appetitum, seu reddit rem appetibilem, hoc autem non convenit relationi. Nam malum, seu defectus non tollitur per relationem, sed per oppositum effectum, est enim defectus privatio alicujus debiti ad plenitudinem rei, hoc autem debitum non est sola relatio, nec privatio relationis est præcise ipse defectus, relatio enim resultat posito termino, et fundamento, unde non datur privatio relationis, nisi detur privatio termini, vel fundamenti, ergo sicut malum non potest consistere formaliter in defectu solius relationis, ita nec bonum in positione relationis. Similiter appetitus non intendit relationem, nec illa est, in quo quiescit formaliter loquendo, sed tendit in illam perfectionem, quæ talem relationem fundare potest, sicut scientia tendit in unitatem quæ fundat rationem scibilis. Quare non potest formaliter bonum consistere

in aliqua relatione, sive reali, sive rationis.

XII. Dico secundo: Formalis ratio boni transcendentalis consistit in ipsa perfectione intrinseca, et entitativa rei quatenus fundat, et connotat rationem perfectivi per modum appetibilis, et non solum per modum formæ informantis, et constituentis. Et licet appetibilitas explicetur per relationem quamdam rationis ad appetitum, sicut scibile per relationem rationis ad scientiam; non tamen in ista relatione formaliter consistit ipsa ratio boni, sed in eo quod est fundamentum hujus relationis, et ei præsupponitur, licet eam connotet, aut fundet. Hæc conclusio sumitur ex aliquibus locis D. Thomæ quæ inter se comparata illam manifestant. Nam in primis sæpe docet aliquid dici bonum in quantum perfectum, et appetibile, et quod in eo consistit, dicit enim in hac quæstione v, ar. i: « Quod ratio boni consistit in hoc quod sit appetibile, unumquodque autem est appetibile in quantum perfectum, et perfectum in quantum ens actu, ergo in tantum est aliquid bonum in quantum est ens. » Qui discursus loquitur de ipsa ratione formali, nam cum intendat probare quid sit bonum, et in quo consistat, si solum loqueretur de bono materialiter, et identice nihil probaret de eo, quod pertinet ad propriam rationem boni. Illa etiam particula in quantum, significat rationem formalem, et cum assumat in antecedenti ipsam rationem appetibilis, quod non pertinet materialiter tantum ad rationem boni, sed formaliter, manifestum est quod de ipsa formali ratione boni loquitur, cum docet ad illam pertinere rationem perfecti, et entis. Et eodem modo in articulo quinto dicit: « Unumquodque dici bonum in quantum perfectum, sic enim est appetibile. » Et i

p. q. XLVIII, ar. v dicit: « Quod bonum consistit in perfectione, et actu principaliter, et per se. » Ex hoc autem quod dicit bonum addere supra ens rationem appetibilis in articulo primo hujus quæstionis quintæ, constat non consistere in solo conceptu entis, vel perfectionis quomodo-  
 cumque, sed ut connotat, vel fundat appetibilitatem. Et luculentius hoc explicat quæstio XXI de veritate, articulo primo dum inquit: « Quod supra ens, quod est prima conceptio intellectus unum addit id quod est rationis tantum scilicet negationem, dicitur enim unum quasi ens indivisum, sed verum, et bonum positive dicuntur, unde non possunt addere nisi relationem, quæ sit rationis tantum. Illa autem relatio secundum philosophum v met. dicitur rationis tantum secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id, ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio dependentia quadam sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili, dicitur enim sensibile referri secundum philosophum non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum, et ista est in omnibus aliis quæ se habent ut mensura, et mensuratum, vel perfectivum, et perfectibile: oportet igitur, quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum, quo aliquid subsistit in specie illa, et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter; uno modo secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus. Alio modo est ens perfectivum alicujus non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum, bonum enim est in rebus, ut philosophus dicit in v



met. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius, et conservativum habet rationem finis, et inde est, quod omnes recte definientes bonum ponunt in eo aliquid quod pertinet ad habitudinem finis. » Ita D. Thomas.

XIII. Ex hoc sumitur fundamentum conclusionis. Nam in ratione boni duo oportet salvare scilicet, quod concipiatur per modum passionis in ente, et quod conveniat ei in quantum perfectum est. Et quod perfectum sit omnes intelligunt tamquam per se notum, quia ratio boni debet excludere formaliter rationem mali, malum autem cum consistat in defectu, et privatione alicujus debiti loquendo de malo esse physico (quidquid sit in esse morali) oportet quod ratio boni consistat in ratione perfecti. Rursus hoc perfectum non potest induere rationem passionis ad ens nisi connotando relationem illam rationis, quæ involvitur in perfectivo se habente per modum finis, seu appetibilis. Nam perfectio dupliciter potest considerari, et similiter perfectum. Uno modo in genere causæ formalis constituentis, alio modo in genere causæ finalis moventis, seu allicientis. Nam perfectionem ipsam informare, et constituere formaliter rem perfectam negari non potest, cum unumquodque constituatur per actualitatem aliquam, actualitas autem perfectio est, ergo perfectio formaliter constituere habet rem perfectam in genere causæ formalis. Sic autem non potest esse passio, neque concipi ut superadditum entitati, sed ut constituens ipsam entitatem, quatenus perfecta, et integra est in sui constitutione, et sic perfectum pertinet ad essentiam, seu entitatem constitutam, quia consideratur ut constituens, ergo oportet quod extrahatur perfectio a conceptu causæ formalis, quæ est causa constituens, et

consideretur sub conceptu perfectivi per modum appetibilis, vel finis, eo quod finis perficit movendo, seu alliciendo, et per modum perfectivi se habet, quatenus finis appetitur ut perfectio appetentis, in quam tendit appetens tamquam ad perficiens se, appetibile autem ut tale non se habet respectu appetentis, ut constituens ipsum, sed ut perficiens, quia si appetibile constitueret appetitum non consummaret ipsum, sed constitueret in ratione appetitus, et per modum appetentis, non per modum terminati, et perfecti in suo termino et objecto appetibili, impossibile est ergo quod appetibile constituat appetitum, ut appetitus est, ergo talis respectus perfectivi per modum finis non est respectus constituentis, sed superaddentis, et perficientis constitutum, ergo prout sic bonum considerari potest in ratione passionis respectu entis constituti, non autem ut formaliter constituens, et sic perfectio ut constitutiva est, formaliter non pertinet ad rationem boni ut passio est, sed ut ejus constitutum, et integrum est, sed debet sumi perfectio ut in ratione appetibilis moventis perfectiva est, et consummativa ipsius appetitus. Et hæc consideratio magis propria est boni ut bonum est, quam aliæ considerationes quæ in aliis sententiis ponuntur v. g. quod habeat rationem convenientis, vel integri, et similia, nam magis proprium est perfectionis perficere (quod per se in quarto modo de illo dicitur) quam relatio convenientiæ, vel integritatis explicare, quod magis videtur aliquid consecutum ad rationem perfectionis. Non potest autem pertinere ad rationem formalem boni, ut est passio entis perfectio ut formalizans, et constituens, sed ut finalizans, seu alliciens, et movens.

XIV. Ex his colligitur rationem convenientiæ ita demum pertine-

re ad rationem boni, si explicetur convenientia pro appetibilitate, appetibile enim conveniens est appetitui, et ad hoc tandem reducitur p. Suarez disputatio x met. citata, qui rationem boni, ut est passio entis constituit in ratione convenientiæ, quam tandem dicit esse appetibilitatem; non tamen appetibile sumitur pro ipsa relatione rationis, quam importat appetibile ad appetitum, sed pro fundamento talis relationis, quia formalis ratio boni non potest esse aliquid rationis, sed sumitur pro ratione ipsa perfectiva per modum finis, seu appetibilis allicientis, quæ tamen non nisi per relationem a nobis explicatur, per relationem tamen non constituitur formaliter, sed solum connotat, aut fundat illam, sicut in Deo omnipotentia, vel libertas explicantur per ordinem ad creaturas, non tamen formaliter consistunt in illa relatione ad creaturas quæ est rationis quam connotat.

XV. Constat secundo, excludendam esse sententiam p. Vazquez ubi supra dicentis, quod bonum absolute consistit in relatione integritatis rei ad sua constitutiva, bonum autem relate in relatione convenientiæ ad alterum, vel in ipsa connotatione aut inclinatione alterius ad se. Constat enim ex dictis non posse formalem rationem boni consistere in relatione. Et ulterius probatur, quia relatio integritatis in rebus simplicibus est ejusdem ad se ipsum, quæ est relatio rationis, et sic non potest constituere formaliter bonitatem realem. In rebus vero compositis datur quidem relatio partium inter se ad integrandum totum, et ad ipsum totum integratum per illas, quæ relatio potest quidem esse realis, sed non pertinet ad bonitatem, quæ est passio, sed ad ipsam constitutionem rei, sicut etiam unio partium, quæ est relatio non

pertinet ad passionem, sed ad ipsam rei constitutionem, et sic etiam integratio rei pertinet ad constituendam rem integram. Unde non potest pertinere ad passionem id quod pertinet ad constitutionem integritatis: bonum autem cum sit passio debet supponere istam integritatem, et ad illam consequi non constituere, alioquin passio formaliter coincideret cum eo, cujus est passio. Et præterea bonum debet opponi formaliter ipsi malo, et reddere rem ipsam appetibilem, et perfectivam per modum finis, ipsa autem relatio integritatis formaliter non expellit malum, quia malum non est defectus, aut privatio relationis, sed perfectionis debitæ. Neque etiam appetitus terminatur ad relationem, sed ad rem in se. Ergo hæc relatio integritatis non potest esse formalis ratio boni licet inveniat in bono. Similiter bonum relate, quod importat convenientiam ad alterum potest dici bonum illi, vel quatenus constituit illud in eo, in quo illi conveniens est, vel quatenus est appetibile ab illo per modum finis. Si hoc secundum, est nostra sententia, quod bonum consistit in appetibili, seu perfectione ut finalizante. Si primum, non se habet illud bonum per modum passionis, sed per modum constituentis, bonum autem semper debet explicari per modum passionis.

XVI. Sequitur tertio, non subsistere sententiam, patris Suarez constituendo bonitatem, quæ est passio in ratione convenientiæ, seu coaptationis aut inclinationis ad alterum præter rationem appetibilis, quod tandem ut diximus ultimo fatetur ipse p. Suarez. Et ratio est, tum quia etiam bonum absolute sumptum se habet ut passio entis, nam etiam prout sic non explicat eundem conceptum cum ente, nam ens dicitur per ordinem ad esse, et opponitur



ipsi nihilo, bonum autem non explicat ordinem ad esse, sed ordinem perfectionis per modum finis, neque opponitur nihilo, sed malo, unde cum isti conceptus sint diversi, et unus consequatur ad alium, etiam bonum absolute sumptum non est constitutivum entis, sed passio entis. Tum etiam quia quod est conveniens uni est disconveniens alteri, sicut calor est conveniens igni, sed disconveniens aquæ, et venenum est conveniens serpenti, sed non homini. Ergo si bonum in quantum passio consistit in ipsa convenientia ad alterum, et ista æque sit convenientia ad unum, et disconvenientia ad alterum, non minus erit proprietas entis convenientia ad unum quod est bonum, quam disconvenientia ad alterum, quod est malum, nullus autem ponit, quod malum est passio entis, ergo neque bonum sumptum solum pro convenientia ad alterum. Denique, quia alias Deus non haberet propriam passionem boni nisi per ordinem ad creaturas, si enim bonum est passio entis solum ratione convenientiæ erga alterum, ergo Deus non dicitur bonus nisi ut conveniens alteri extra se, et consequenter per ordinem ad creaturas.

XVII. Ultimo, constat quod appetibile sumitur dupliciter, scilicet relative, et fundamentaliter, seu radicaliter, ut bene notat Cajetanus hic. Radicaliter est ipsamet perfectio, non ut constituens in genere causæ formalis, sed ut perficiens in genere finis, et ut se diffundens. Relative autem est ipse ordo appetibilis ad appetitum, qui non potest esse realis, sed rationis, quia appetibile se habet ut perfectio, et appetitus ut perfectibilis, perfectio autem non dependet a perfectibili, sed e contra. Non tamen potest formaliter in hac relatione consistere bonum, licet per illam a nobis explicetur, quia

non potest realis bonitas constitui per id, quod rationis est. Unde formale constitutivum boni non potest distingui ab ente, sed entitative, et in re coincidunt. Superaddit autem ad essentiam non id quod formaliter est constitutivum sui, sed in quod se habet ut conditio requisita ad hoc, ut bonum exprimat distinctum conceptum, quam ens absolute dictum, quod non exprimeret, nisi conditionem illam superadderet. Sicut infra quæstione xix, dicemus in constitutione actus liberi Dei non importari aliquid distinctum ab actu necessario, connotari tamen aliquem respectum rationis per modum conditionis, ratione cujus concipitur distinctus a necessario.

#### SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XVIII. Primo arguitur: Non omne ens est finis, si quidem multa se habent ut media, et tamen omne ens est bonum: ergo bonum non potest consistere formaliter in perfectione entis, ut finalizans, et ut appetibilis. Confirmatur, quia ideo bonum est appetibile, quia est actus dans esse et unumquodque appetit suum esse, et suum conservari: ergo prius est in ente ratio appetibilis, seu finis quam ratio constituens, et dans esse, si quidem ad hoc appetitur, et quæritur ut constituat, et det esse: ergo male dicitur, quod perfectio ut constituens non est passio, et ut appetibile est passio, cum esse appetibile præcedat rationem constituentis, non enim id quod appetitur, prius constituit, et postea appetibile est, sed prius appetitur, quam adveniat, et constituat.

XIX. Respondetur quod esse bonum vel appetibile sumitur, aut simpliciter, aut secundum quid, ut docet D. Thomas in hac quæstione v, art. vi, simpliciter quando terminatur

ultimum seu finis, secundo quid quando ut medium. Hoc enim etiam appetitur, sed non simpliciter, sed tamquam ducens ad aliud ubi ultimo sistitur, et sic ea, quæ se habent, ut medium etiam sunt appetibilia, et bona, et movent secundum quid, scilicet non ratione sui, sed ratione convenientiæ, et ordinis ad aliud, ubi terminatur motus appetitus. Et non determinamus hic an bonitas in mediis sit eadem quæ in fine, solum participative, et denominative eis conveniens, an alia eis intrinsece competens. Sed sive hoc sit sive illud (de quo 1-2, quæstione viii) tamen constat bonitatem in mediis ordinari ad finem, et esse illi inferiorum, et quasi secundum quid. Et hac ratione bonum non dicitur univoce de utili et honesto, de medio et fine, ut docet D. Thomas articulo vi citato ad iii. Ad confirmationem respondetur quod sicut dicit D. Thomas articulo secundo hujus quæstionis v, non inconvenit, quod bonum licet consequetur ad ens ut passio, sit prius entitate in intentione, licet non in exercitio, et sic perfectio ut consistuens entitatem prius intenditur appetitu, quam constituat in exercitio, in ipso tamen ente constitutio prius ei convenit ratio entis, quam appetibilitas. Itaque appetibilitas subjective est posterior ente, objective vero, et in intentione est prior, et ita non tollitur, quod perfectio ut appetibilis sit passio entis, tamquam subjecti cui convenit, sicut cognoscibile, seu veritas est passio entis, et tamen objective prius cognoscitur, quam sit in se, verum enim abstrahit ab existentia objective sumptum.

XX. Secundo, arguitur pro sententia Vazquez, nam nos dicimus bonum consistere in appetibilitate radicali, radix autem appetibilitatis est integritas, et constitutio ipsa entis, sicut risibile radicaliter est

humana natura, seu rationalitas, et visibilitas radicalis est ipsum iudicium : ergo coincidimus cum ejus sententia, et solum verbis ludimus. Antecedens patet, nam radix proprietatis est essentia : ergo radix appetibilitatis est entitas, ut perfecta, et integra. Confirmatur, quia si alicui desit aliquid ex his, quæ ad ejus integritatem conveniunt, ex illius defectu præcise res dicitur mala, licet alteri disconveniens non sit, sed solum in se non perfecta, ergo bonum absolute dicitur ratione integritatis, quia oppositorum eadem est ratio, malum enim dicitur ex defectu alicujus, quod pertinet ad integritatem : ergo bonum dicitur ratione ipsius integritatis. Et hoc sæpius significat D. Thomas dum ponit bonum etiam ut appetibile consistere in eo, quod sit perfectivum, ut in ista quæstione v, articulo i, ubi inquit : « Unumquodque appetitur secundum quod est perfectum » et ad i dicit : « Quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter, » articulo v inquit : « Quod bonum consistit in specie, ordine, et modo, quod totum pertinet ad integritatem rei. »

XXI. Confirmatur secundo pro altera parte de bono relative, quod consistit in relatione convenientiæ. Quia eadem res dicitur bona, vel mala respectu diversorum, imo respectu ejusdem, eadem res invariata modo est mala, modo bona, sicut ignis est conveniens in hieme, et in æstate disconveniens, ergo bonum relative debet consistere in relatione convenientiæ, non in perfectione absolute sumpta, convenientia enim ad alterum relatio est, aliquando realis, aliquando rationis.

XXII. Respondetur appetibilitatem radicaliter esse ipsam essentiam materialiter, et identice, non tamen formaliter sub conceptu essentiæ, et per modum constituentis, sed per



modum finalizantis, et fundantis ordinem ad appetitum, nec requiritur major distinctio in passionibus entis transcendentalibus, quia non possunt distingui ab ente universaliter, et transcendentaliter sumpto, et ita non sunt passiones cum eo rigore, et distinctione, qua passiones rei particularis ab illa distinguuntur sicut risibilitas ab homine. Quare in passionibus entis, radicale et formale coincidunt, et solum penes diversos conceptus, seu habitudines distinguuntur, et secundum quod fundant istam diversitatem dicitur unum radicaliter fundare alterum. Neque hoc est incidere in sententiam Vasquez, quia ipse non constituit bonum in ipsa integritate habendo relationem tamquam conditionem, seu connotationem requisitam, sed in ipsa relatione integritatis formaliter illud constituit, quod est longe diversum a nostra sententia. Nec valet argumentum, quod passio debet distingui a re cuius est passio, et sic bonum ab ente. Jam enim dictum est, quod non est passio rigore, sed solum ratione distincta, et secundum diversum conceptum exprimendi ens ut in se, vel ut perfectivum alicujus.

XXIII. Ad primam confirmationem respondetur quod sublato aliquo pertinente ad integritatem, res ipsa redditur in se mala, quia tollitur ratio appetibilitatis radicalis, quæ consistit in ipsa perfectione, non quidem in ordine ad se præcise, sed ut perfectum est appetitus per modum finis, supponit tamen necessario rem esse perfectam in se, sicut propria passio supponit essentiam constitutam, et ita sicut qui destruit essentiam destruit passionem, ita qui destruit perfectionem in se destruit eam etiam ut est perfectiva ad alterum.

XXIV. Ad loca D. Thomæ respondetur ipsum constituere bonum

in ratione perfecti non quomocumque et in ordine ad se, ut perfectivi appetitus per modum finis, et per modum appetibilis, ut explicat in quæstione XXI de veritate, ar. 1 et in hac quæstione, ar. v.

XXV. Ad secundam confirmationem respondetur negando consequentiam, sed solum sequitur, quod bonum relate acceptum importat illam coaptationem, et proportionem ad aliud ex parte ejus, in quo materialiter consistit, formaliter autem in ratione boni importat hanc eandem perfectionem convenientiæ per modum appetibilis, et ut finalizans. Itaque relatio convenientiæ, seu perfectionis ut proportionatæ, et convenientis alteri, si sumatur per modum convenientis in genere causæ formalis non est ipsa formalis ratio boni, sed si sumatur per modum perficientis in genere causæ finalis, seu appetibilis. Unde tam bonum absolute quam bonum relate ex parte formalis rationis boni consistunt in appetibilitate per modum causæ finalis, sed differunt ex parte fundamenti, seu perfectionis materialiter sumptæ, quia unum dicit appetibilitatem propter se, aliud appetibilitatem propter aliud, quia unum fundatur in perfectione absoluta in se perfecta, aliud in perfectione juxta proportionem ad alterum; utrumque tamen dicit ordinem appetibilitatis formaliter.

XXVI. Tertio, arguitur in favorem sententiæ Suarez ad probandum, quod bonum non sit passio entis, nisi ut est bonum alteri, non ut est bonum absolute. Nam bonum alteri in quocumque ente invenitur secundum aliquem respectum, et considerationem, in omni enim ente invenitur quod alicui bonum est, bonum autem absolute non distinguitur ab ipso conceptu essentiæ in se, si quidem bonum absolute non est aliud quam perfectum, ratio au-

tem perfecti pertinet ad ipsam constitutionem essentiae, non ad passionem; constitutio enim non invenitur sine integra, et plena convenientia praedicatorum, si enim aliquid desit non erit essentia, ergo prout sic perfectum absolute non constituit passionem. Nec potest perfectio absoluta sumpta, esse appetibilis, nisi reducat ad id, quod est bonum alteri, quia vel est appetibilis illa perfectio alteri, vel sibi. Si sibi idem erit appetens, et appetibile, quomodo ergo supponit appetitum, qui tendat ad appetendum se? Si est appetibilis alteri hoc ipso est bonum alteri, et sic est passio entis. Confirmatur primo, nam secundum diversum gradum perfectionis unumquodque constituitur in certo gradu entis, et distinguitur unum ab alio, ergo perfectio prout sic, et ut est bonum absolute, ad constitutionem et distinctionem essentialem entis pertinet potius, quam ad propriam passionem. Confirmatur secundo, quia perfectum vel sumitur pro eo, cui nihil deest, seu extra quod nihil est accipere, ut dicitur v met. cap. xvi, vel accipitur pro eo quod simpliciter habet id quod requiritur ad essentiam alicujus rei; sicut puer potest dici homo perfectus hoc secundo modo, non primo. Si perfectum primo modo sumatur, non omne ens est perfectum, neque omne bonum perfectum est, et tamen omne ens est bonum, debet ergo sumi secundo modo ut sit generale omni enti, sic autem nihil amplius dicit, quam essentiam in suis praedicatis constitutam, ergo ut sit passio entis debet sumi bonum pro eo quod est bonum alteri, non pro bono absolute.

XXVII. Respondetur quod sive inveniatur bonum alteri in omni ente, sive non, de quo non disputo, tamen bonum alteri non potest esse principalis ratio boni, quia simpli-

citer perfectius bonum est, quod est bonum in se consummatum quam quod est bonum alteri, et solum ratione proportionis, et convenientiae ad alterum. Nam si sit bonum in se, et ita perfectum, quod etiam sit diffusivum sui, et perfectivum alterius sic, non est dubium, quod esse bonum alteri est multo perfectius, et hoc modo etiam id quod est bonum in se, et absolute pertinet ad passionem entis, si sumatur illa perfectio quatenus diffusiva sui, et perfectiva per modum finis, et non solum per modum constituentis in genere causae formalis, ut explicatum est. Unde dicitur ad argumentum, quod perfectio pertinet ad rationem essentiae, et ad integritatem, et totalitatem ejus, sine qua non invenitur essentia, sumendo ly perfectum, et integrum, secundum habitudinem causae formalis, secundum quam format, et constituit essentiam, seu naturam aliquam. Illa tamen perfectio sub habitudine causae finalis, vel appetibilis pertinet ad bonum, quod est passio. Atque ita habitudo causae formalis, et habitudo causae finalis in aliqua perfectione distinguunt inter perfectionem, ut pertinet ad conceptum essentiae, vel ad passionem. Et cum instatur quomodo sit appetibilis ista perfectio absoluta, sibi an alteri, respondetur quod perfectio absoluta est appetibilis sibi (nam alteri solum est appetibilis ut proportionata, et conveniens.) Unumquodque enim maxime, et principaliter se amat, et procurat sui conservationem, et esse, neque est idem formaliter appetitus, et appetibile, si enim appetitus est elicitus distinguitur ab appetibili, quia non appetit se nisi ut apprehensum, et sic per potentiam superadditam naturae appetit. Si autem appetitus sit innatus distinguitur ab appetibili, quia appetibile est in quantum perfectio, et actus, appetitus autem ut est in po-



tentia ad illud inesse, seu existentia habendum, vel ad ejus conservationem.

XXVIII. Ad primam confirmationem respondetur illud esse verum de perfectione in genere causæ formalis, et ut constituens speciem, seu essentiam, non in genere causæ finalis, sic enim consequitur, et se habet ut passio, at vero primo modo, ut pertinens ad constitutivum essentiae.

XXIX. Ad secundam confirmationem respondetur quod perfectio utroque modo fundat bonum, aliquando simpliciter consummatum, et perfectum, aliquando imperfectum, et non consummatum, et sic habet convenire vel enti perfecto, vel imperfecto, sed in utroque statu potest accipi, vel ut fundat genus causæ formalis, vel finalis, et primo modo se habet ut pertinens ad essentiam, secundo modo ad passionem non realiter, sed ratione distinctam ab ente.

XXX. Ultimo, arguitur, quia antecedenter ad omnem appetitum, vel ordinem radicalem, vel formalem ad illum res dicuntur bonæ, ergo impertinens est talis ordo appetibilitatis ad constituendam rationem boni. Antecedens probatur, quia ante illum ordinem qui est rationis res dicitur habere realem perfectionem, et exclusionem defectus, seu mali, ergo non est cur non appelletur bonum, sicut appellatur perfectum, et sine malo, præsertim quia prius est aliquid bonum in se, quam alteri, appetitus autem est aliquid distinctum ab appetibili, et sic bonitas appetibilitatis est bonitas alteri. Et confirmatur, quia alioquin perfectio intrinseca rei, quæ est bonitas ejus esset dependens ab extrinseco appetitu. Unde si omnis appetitus redderetur impossibilis, omnes res redderentur malæ, seu amitterent bonitatem sine aliqua intrinseca mu-

tatione, et defectu in ipsa perfectione intrinseca. Et hoc urgetur amplius, quia non potest bonitas constitui ut dependens ab aliquo appetitu, sed in se, et a se sufficientissima est, ergo non est de ratione boni ordo ad appetitum. Et ratio est, quia bonitas importat perfectionem rei consummatam, et quanto aliquid perfectius, tanto melius est; perfectius autem dicitur aliquid quanto est independentius ab altero, ergo in ipsa perfectione rei constitutiva etiam semoto ordine radicali ad appetitum, datur bonitas. Confirmatur secundo, quia verum, et bonum inveniuntur ante omnem operationem intellectus, et sunt aliquid reale ex parte radicalis appetibilitatis, vel cognoscibilitatis, ergo non dependet ab aliqua relatione rationis etiam tamquam a conditione seu connotato. Consequentia patet, quia id quod dependet ab alio, ut a conditione requisita non invenitur sine ea, licet non constituatur per ipsam, ergo non datur in re bonitas, sed per rationem, si quidem ad ejus constitutionem aliquid rationis requiritur, etiamsi ratio formalis dicatur aliquid reale. Si autem datur in re bonum, quod est passio entis, et distinguitur a vero, ergo est aliquid superadditum enti, alias passio ejus non esset.

XXXI. Respondetur quod ante formalem, et radicalem ordinem ad appetitum res non sunt bonæ nisi in potentia, quasi materialiter, eo quod nondum intelligitur perfectio entis, ut perfectiva finaliter, seu per modum causæ finalis, sed ut constitutiva, seu constituens in genere causæ formalis. Et cum dicitur, quod pro illo priori autem formaliter, excluditur enim id unde habet resultare integritas perfectiva, et tolli formaliter defectus in appetibili, et sic per illam perfectionem non absolute, sed

ut subest ordini perfectivi, et appetibilis constituitur bonum, quod est passio, non per perfectionem, ut formaliter constituit rem perfectam. Dum vero dicitur, quod prius est bonum in se quam alteri, dicimus quod bonum in se non contraponitur huic, quod est esse bonum appetitui, sed huic, quod est esse bonum per modum proportionis, et convenientiæ, et quasi dependenter ab altero respectu cuius dicitur bonum, et sic est bonum respective, non absolute, et secundum se, nam etiam bonum in se, et absolute debet esse tale per hoc, quod sit perfectivum appetitus, et diffusivum sui. Hoc autem maxime convenit bono in se, magis enim habet rationem finis id quod in se est bonum consummate, quam quod est bonum tantum relate, tamquam utile, et tantum ut conveniens alteri.

XXXII. Ad primam confirmationem respondetur quod bonitas non dicit ordinem ad extrinsecum per modum dependentiæ ab illo, sed per dependentiam illius a se, et ideo appetibile non consistit in ordine reali ad appetitum, quia talis ordo non datur, sicut omnis mensura non respicit mensuratum relatione reali, sed e converso, et sic illa ratio solum est rationis, quæ non potest formaliter constituere realem bonitatem, sed solum connotari ab illa. Quod si omnis appetitus creatus redderetur impossibilis, saltem maneret divina voluntas, cui posset illa perfectio complacere non tamquam objectum ejus motivum, sed ut effectus illius, vel maneret tunc bonitas materialiter, et radicaliter non formaliter, quia non maneret, ut perfectiva et ut causa finalis, non quidem ex defectu intrinseco, sed ex defectu termini extrinseci, sicut si non esset possibilis potentia videndi, non esset visibile formaliter, sed solum radicaliter. Nec tunc diceretur

res mala privative, sed negative, id est, nondum formaliter bona, sicut si veritas non posset cognosci ab aliquo intellectu, non remaneret formaliter cognoscibilis, sed radicaliter. Ad id vero quod dicitur de bonitate divina, dicimus ipsam non dependere ab appetitu creato, respectu vero sui idem esse in Deo bonitatem, et voluntatem sine ulla dependentia, sed per summam identitatem, respectu vero appetitus creati potius dependet appetitus creatus a bonitate Dei, quam e contra. Et cum dicitur quod illud dicitur perfectius, quod est independentius, et absolutius, respondetur id intelligi de eo quod est independentius ab ordine reali, non ab ordine rationis, ordo enim rationis potius dicit independentiam in re, et ideo convenit alicui, quia comparatur ad alterum sine dependentia ab illo in re, et consequenter non realiter, sed solum per rationem potest illud respicere, et ita tales relationes rationis potius attestantur maiorem perfectionem rei, et independentiam illius, dum tamen sit perfectivum, et faciens dependere alterum a se.

XXXIII. Ad secundam confirmationem respondetur probare quod verum, et bonum formaliter sunt aliquid reale, non tamen quod non connotent aliquid rationis sicut potentia Dei connotat respectum rationis ad creaturas, et similiter ideæ, et tamen sunt aliquid reale. Cum vero dicitur quod si dependet ab aliquo respectu rationis, non existet, nisi illo posito. Respondetur proprie non dependere aliquid a respectu rationis prout actu intellecto, et considerato, sed dicitur exigere aliquem respectum rationis, quia includit aliquam perfectionem, quæ sine respectu aliquo rationis considerari a nobis non potest; vel quia includit aliquam privationem, seu negationem, quæ ab intellectu per mo-



dum positivi consideratur. Itaque aliquando respectus rationis oritur ex perfectione unius super aliud, et ex independentia ab illo, et tunc talem respectum fundare, maximæ perfectionis est; nec res existit per talem respectum, sed talis respectus consequitur, et connotatur, quatenus a nobis concipi non potest sine illo, quia se habet ut perfectio alterius non dependens ab illo, sed faciens aliud dependere a se: sicut omnipotentia Dei, et ideæ, et actus liberi in Deo non possunt considerari sine respectu rationis ad creaturas non constituyente illa attributa, sed consecuto ad illa. Et sic etiam se habet respectus rationis in bono, quia se habet ut perfectum, et perfectivum appetitus. Aliquando vero respectus rationis, seu ens rationis includitur in aliquo propter ejus imperfectionem, sicut fides includit obscuritatem, tempus habitudinem partis præteritæ ad futuram, et tunc non est inconveniens, quod talis res dependeat ab aliqua negatione, vel habitudine non ut actu considerata, sed considerabili. Quod vero dicitur bonum esse passionem entis jam supra diximus in rigore non esse passionem physicam, id est, distinctam a subjecto, sed metaphysicam, et transcendentalem, solum secundum diversos conceptus seu respectus.

## ARTICULUS II.

*Utrum bonitas conveniat omni enti, et sit passio ejus?*

I. Ostendit D. Thomas articulo III quæstionis V, omne ens esse bonum tali ratione: omne ens in quantum ens est in actu, et suo modo perfectum, omne autem perfectum habet rationem appetibilis, et boni; ergo omne ens in quantum ens habet rationem boni. Consequentia est in barbara. Minor probata est articulo

primo, nihil enim appetitur nisi perfectio, et actualitas aliqua, seu esse, appetitus enim est potentia, et reddit ad actum, et perfectionem, perfectio ergo est appetibilis, et actuatur ipsum appetitum. Major est manifestata, quia in tantum aliquid est imperfectum, et deficiens, in quantum deest ei aliquid esse in actu. Si enim nihil desit, perfectum dicitur, ergo in quantum ens, seu ut non deficiens ab ente perfectum est, si enim aliquid habeat de imperfecto, et deficientia, hoc erit in quantum aliquid ens, vel esse illi deest, si enim de ente non deficit ei, nihil deficit, ergo deficientia solum est non entis, et sic in quantum est nihil habet de defectu, neque est perfectum. Et licet detur ens in potentia, tamen hoc ideo est ens deficiens, quia prout in potentia aliquid ei deest, scilicet ille actus, ad quem est in potentia. Quando ergo reduplicatur ens in quantum ens, reduplicatur ens in actu, et non in potentia, quia prout in potentia deest ei aliquid ens, et sic non potest reduplicari id quod deest de entitate, sed quod habetur de ente. Ergo ens in potentia est particula diminuens, seu deficiens ab ente, quia non habet aliquid ens, ad quod est in potentia, sed ei deest. Quando autem reduplicatur ens in quantum ens, non reduplicatur deficientia entis, sed ratio entis, sicut homo in quantum homo non reduplicat deficientiam hominis, sed id quod hominis est. Ergo ens in quantum ens est perfectum, id est, non deficiens ab ente.

II. Contra hanc conclusionem plura sunt, quæ faciunt difficultatem. Primo enim materia prima est ens reale, cum componat in facto esse ens reale, et sit principium naturale ejus, et tamen secundum se non est bona, ut affirmat D. Thomas in præsentiquæstionis quintæ arti-

culo III, eo quod materia non est ens actuale, sed in potentia secundum se, neque appetibile, sed appetens, et purus appetitus : ergo non omne ens in quantum ens est bonum. Secundo, mathematica sub statu suæ abstractionis sunt entia, quia non sunt nihil, neque ens rationis, et tamen prout sic non sunt bona, quia non sunt in statu movendi, et finalizandi, et sic sub illo statu non sunt appetibilia, ut affirmat S. Thomas citato loco, articulo III ad IV ; ergo non omne ens est bonum. Tertio, creaturæ possibles sub statu possibilitatis sunt entia realia objective, si quidem sunt producibilia, ens autem rationis producibile non est, et tamen prout sic non sunt bonæ etiam objective, ergo. Minor probatur, quia prout sic non possunt amari, neque amantur a Deo, ut ostendemus infra, quæstione XIX, ergo non sunt objectum appetitus. Ergo non sunt appetibiles, neque bonæ etiam objective. Quarto, peccatum secundum malitiam morale est aliquid positivum in sententia probabili, de qua dicitur 1-2, quæstione XVIII et tamen prout malum morale non est bonum, sic enim esset a Deo in quantum malum morale, quod fides abhorret. Et idem argumentum fit de veneno in quantum nocivum, sic enim est ens, et tamen est malum, et peccator in quantum peccator est ens, et tamen est malus. Quinto, divinæ relationes sunt plures entitates, seu realitates relativæ, et tamen non sunt plures bonitates, sed una bonitas, sicut una actualitas, et una essentia divina, ergo bonum non sequitur, nec æquatur omni enti.

## DE MATERIA PRIMA.

III. Circa primum argumentum, multi dissident a D. Thoma. Sua-

rez, disp. X, met. sect. III, num. XXIV sentit materiam esse actu bonam, eumque plures sequuntur, et nuper etiam Biescas super hunc articulum III, dub. III ad primum et dub. VI, quia censet materiam secundum se esse ens actu extra causam, ad id enim putat sufficere esse essentiae, non existentiae. Probat autem Suarez, tum quia D. Thomas III contra gent. c. XX, expresse affirmat materiam esse bonam, tum quia una materia est perfectior altera, ut cœlestis sublunari, tum quia materia est appetibilis a forma, tum quia materia actu est vera, et verum ens reale non rationis, et actu facta a Deo, ergo etiam est actu bona, quia : « Cuncta, quæ fecit Deus sunt valde bona, » tum denique, quia materia secundum se, et seorsum a forma habet suum esse actu, et actum entitativum, licet non formalem. Ergo habet quidquid requiritur ad rationem boni transcendentalis.

IV. Nihilominus supersedendum est in præsentia a disputatione de natura materiæ, quod est ens in potentia ad formas, caretque secundum se non solum actu formali, sed etiam entitativo, ut in I physicor. et in I de generat. ostendimus. Nunc autem solum sufficit advertere, quod materia prima secundum se non est immediate capax existentiae, sed mediante forma. Et ita D. Thomas III contra gent. c. XX vocat ex D. Dionysio materiam non existentem, nam ipsa non existentia, scilicet materia secundum quod intelligitur privationi subjecta appetit bonum scilicet esse. Materia ergo secundum se, id est, ut privata forma non est existens, sed appetens existentiam, et tendens ad illam. Hujus autem duplex est causa. Prima, quia existentia est actus secundus, et forma est actus primus, materia autem non est actus primus, nec secundus, sed capax utriusque, quando autem



sunt aliqui actus ex sua formali, et essentiali ratione ordinati, non potest recipi unus, nisi mediante alio, sicut patet in gradibus contrahentibus ipsam substantiam, vel ipsum vivens, nam non potest sensitivum recipi, nisi mediante vegetativo, nec rationale, nisi mediante sensitivo. Quod enim esse existentiae sit actus secundus in ordine entitativo constat ex supra dictis, quia existentia est perfectior omni actualitate, et omnes aliæ actualitates de se sunt in potentia ad illam, quia omnes possunt existere extra causas, et sine existentia extra eas non sunt: ipsa vero existentia, seu positio extra causas non est ulterius in potentia, ut sit actu, nam si esset in potentia adhuc non esset extra causas, sed aliquid ei deesset, et illud, quod deesset minus haberet de existentia. Existentia ergo in eo, quod existentia, non est ulterius in potentia, est ergo actus ultimus, seu actus secundus entitativus in essendo, sicut operatio est actus secundus in operando, quare sicut operatio essentialiter supponit actum primum operativum, ita existentia supponit actum primum entitativum, et sicut unus gradus perfectior supponit alium minus perfectum, sic quia existentia in actualitate est perfectior, et ex intrinseco conceptu est actus ultimus necessario supponit alios actus, qui non sunt ultimi, sed in potentia ad ipsum. Quod vero materia non sit actus primus patet, quia non est forma, sed receptiva omnium formarum, quæ sunt actus primi, ergo materia sine ulla forma, seu actu primo non est immediate capax actus ultimi, qui est existentia. Si autem esset capax non esset ratio cur materia non diceretur actus primus, et consequenter forma, et cum non sit accidens esset forma substantialis, quia ille dicitur actus

primus, qui habet entitatem immediate capacem actus secundi. Imo si materia immediate haberet existentiam, cum in se sit subjectum incommunicabile ulteriori subjecto, hoc ipso redderetur subsistens, quia redderetur habens existentiam incommunicabiliter, quia haberet illam tamquam in re, seu subjecto incommunicabili. Nec obstat, quod communicaretur formæ, nam etiam quodlibet subsistens creatum communicatur formis accidentalibus supervenientibus, et eodem modo tunc communicaretur materia formis, quia non possent informare illam dando primum esse substantiale, sed supponendo aliquod esse primum, et sic tolleretur omnis generatio substantialis, sicut tollebant antiqui ea ratione moti, quia dicebant materiam esse ens actu, et non puram potentiam. De quo late agimus, q. iv physicor. et q. i de generat.

V. Secunda vero ratio in eo consistit, quia existentia non potest determinari, et limitari ad aliquam speciem, nisi ratione alicujus formæ constituentis determinatam naturam specificam, et ita si nulli formæ adjuncta daretur in materia, non haberet existentia, unde ad determinatam speciem pertineret. Hoc autem ideo est, quia existentia est actus ultimus entitativus nulli rei creatæ conveniens quidditative, ut supra late probatum est, non ergo potest esse determinabilis, et contrahibilis per aliquas ultiores differentias, alias illæ differentiæ essent actualiores, quam ipsa existentia, quod repugnat cum sit actus ultimus, ergo non potest existentia communiter concepta contrahi per intrinsecas differentias ipsam contrahentes, et actualiorem reddentes. Solum ergo potest limitari, et determinari ad aliquam speciem ratione naturæ, seu formæ, cui adjungitur,

et quam reddit extra causas in facto esse eo modo quo omnis forma modificatur, et limitatur ex subjecto, in quo recipitur, quia unumquodque recipitur juxta modum recipientis, sicut tantum de aqua recipitur in vase, quantum vas capere potest. Si ergo existentia immediate conveniret materiæ primæ carenti omni forma, et actu primo, non haberet in se unde determinaret illam existentiam, quia materia de se, neque est species, cum non sit totalis natura, sed pars, seu principium ejus, neque est principium ejus, neque est principium determinans, et formaliter constituens naturam, cum de se sit principium indifferens, et indeterminatum, et in potentia ad omnes formas, per quas formaliter aliquid constituitur in suo esse formali, et specifica. Si ergo illi convenit immediate existentia, oportet, quod etiam sit existentia potentialis, et indifferens, non autem determinata ad certam speciem; hæc enim datur per formam, definitur enim in *ii* physic. quod forma est species vel exemplar, sed erit ulterius determinabilis per existentiam formæ, quod videntur admittere auctores oppositi. Sed tamen est contra naturam existentiae, si quidem est actus ultimus, quo res est extra causas, et consequenter non amplius determinabilis, neque indifferens; in hoc enim quod est ponere extra causas, omnes existentiae æquales sunt, quia vel ponunt extra causas vel non, si non ponunt, nondum datur existentia; sed adhuc res est intra causas. Si ponunt, ergo nihil intra causas relinquunt, et sic non amplius habent, quod faciant in officio, et munere existentiae. Ergo quæcumque alia existentia, quæ nihil amplius facit non est perfectior, et actualior in hoc munere existentiae, et sic non potest aliam actuare, et perficere:

omnes ergo sunt æquales, quia omnes versantur inter nihil, et ens extrahendo a nihilo aliquid ut sit ens, qui sunt termini contradictorii, et non habent latitudinem. Solum ergo diversitas earum provenit ex limitatione naturarum, seu specierum, ad quas pertinent, et quibus conveniunt; materia autem secundum se est indifferens ad omnes formas, et capax earum, non ergo potest illi convenire determinata existentia nisi mediante forma, et sicut sub quacunque forma totius collectionis, ad quam est in potentia potest actuari materia, ita sub quacunque existentia per illas formas proveniente potest existere. Nec corrumpitur materia ex eo quod una existentia tollitur ablata forma, quia tollitur una existentia inadæquata, et hoc per subrogationem alterius, et ita non desinit esse, sed diversis existentis successively subjicitur, quarum quælibet inadæquate illi convenit, sicut et ipsa forma.

VI. Ex his autem assurgimus ad considerandum quomodo materia in aliquo sensu dicatur bona, in alio negetur. Potest enim considerari materia vel secundum se tantum, et entitatem suam absolutam, vel secundum ordinem, et habitudinem ad fortunam sibi extrinsecam. Et secundo oportet advertere, quod ut dicit D. Thomas opus. *ii*, cap. *cxvii*: « Subjectum mali est bonum, non quidem, ut oppositum malo, sed ut in potentia ad ipsum. » Ubi distinguendum est de bono, quod dupliciter dicitur, uno modo, quod est oppositum malo, et tollit illud, alio modo, quod est in potentia ad bonum, et malum, et est indifferens ad ipsum potestque esse subjectum mali.

VII. Dicimus ergo juxta mentem s. doctoris quod materia non est bonum intrinsece, et formaliter, et quasi possessive, loquendo ex se, et



ex propriis, neque est bonum oppositum malo, seu privationi, sed susceptivum ejus, est tamen bonum quasi participative, et tamquam aliquid ordinatum ad bonum, et in potentia ad ipsum, sicut dicit Div. Thomas citato opusculo II, cap. cxv : « Quod potentia in quantum ordinatur ad actum habet bonitatem. » Cujus signum est, quod quanto potentia est capacior actus, et perfectionis, tanto magis commendatur. Et hoc quod est ordinari ad bonum habet materia in se intrinsece, sicut habet intrinsece esse potentiam, et appetitum ad bonum, id est, ad formam, et ad esse. Et sufficit ut dicatur bona simpliciter, ut dicit D. Thomas III contra gent. c. xx, licet non sufficiat ut denominetur actu, et simpliciter ens. Cujus differentie ratio est, quia bonum potest dici simpliciter tale ratione ordinis, ens autem non nisi ratione formæ, et esse, quod de facto habet, nam quod ordinatum est ad finem, jam ratione illius ordinis bonum dicitur, quia tendit ad bonum licet nondum ad illud pervenerit, quia sic ordinari bonum est, et bonum consistit in modo, specie, et ordine, ita quod etiam ordo, et ordinate se habere, bonum est, et actu denominat bonum. At vero ens actu non dicitur, nisi quia actu habet esse, quidquid enim actu habet esse non est ens in potentia, et sic ens actu, ut dividitur contra ens in potentia est illud, quod formaliter in se habet esse, non quod ordinatur ad esse, nam ordinari ad esse etiam convenit enti in potentia, esse autem in actu in informatione consistit, non autem in ordinatione, bonum autem etiam in ordine consistit, et non solum in possessione, et hac ratione dicit D. Thomas loco citato contra gentes materiam esse bonam simpliciter, licet non sit ens actu de se, sed solum ordinetur ad esse, et ad or-

nam, qui ordo sufficit ad denominationem boni.

VIII. Cæterum in hac quæstione v, art. II ad III, dicit D. Thomas materiam esse bonam in potentia, sicut ens in potentia, participare autem aliquid de bono, id est, ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum et idem affirmat, quæstione XXI de veritate, art. II ad III, neque in hoc contradicit illo loco citato ex III contra gent. quia hic loquitur de bono absolute, et informative, non de bono participative, et ordinative, seu per modum ordinis, et tendentiæ ad bonum, et de hoc loquitur in III contra gentes, neque hoc negat in hoc loco primæ partis. Ubi etiam dicit participare aliquid de bono, scilicet ordinem ad bonum, licet per se, et per suam intrinsecam bonitatem quasi positive bona non sit, quia caret forma, et actu, bene tamen ad bonum ordinata. Sic ergo materia est bona bonitate ordinis, non tamen bonitate possessionis, et informationis, quia non habet actu esse, neque formam ex se, sed solum habet tendentiam, et ordinem ad bonum, id est, ad formam, et ad esse. Et ratione ordinis denominatur quidem bona simpliciter, ut dicit in III contra gentes, c. xx, quia ad denominationem boni sufficit ordo ad bonum non possessio boni, et quia iste ordo est ad aliquid extrinsecum materiæ, scilicet ad formam, dicitur etiam bona bonitate extrinseca, non quia ordo non sit intrinsece in materia, sed quia ad aliquid extra se ordinatur. Non tamen dicitur bona possessive, et secundum bonitatem intrinsecam absolute, sed respectu hujus boni est in potentia, ut dicit in hoc loco primæ partis. Et ideo materia non dicitur bona bonitate, quæ opponitur malo, et excludit malum, seu privationem, sed bonitate, quæ ordinatur ad bonum, et est in potentia ad

possidendum ipsum, recipit autem tam bonum, quam malum, id est, tam formam, quam privationem. Quare bene stat, quod materia sit bona bonitate ordinis, et per modum potentiæ, et tendentiæ ad bonum, non tamen sit bona possessive, nisi in potentia. Et primo modo loquitur D. Thomas in III contra gentes secundo modo in hac prima parte. Et ratione primi denominatur bona simpliciter, quia ad rationem boni sufficit habere ordinem licet nondum possideatur id, ad quod ordinatur.

IX. Ad rationes in oppositum adductas. Ad primam ex loco D. Thomæ III contra gentes, constat ex dictis. Ad secundam dicitur unam materiam esse perfectiorem altera perfectione extrinseca, et participativa, quæ est perfectio ordinis, non perfectione absoluta, et possessive habita ex parte perfectionis, ad quam ordinatur. Et sic ex diversa ordinatione, et aptitudine ad diversos actus, seu formas, et ad diversum modum actuandi una potentia dicitur perfectior alia, ut dicit D. Thomas opusculo II citato, cap. cxv. Et in specie loquens de diversitate perfectionis in materia p. q. LXVI, art. II ad IV, docet distinguere unam materiam ab alia propter diversam ordinationem ad diversos actus, non propter diversam actualitatem in se, sicut etiam una herba dicitur sanior altera, licet neutra habeat intrinsicam sanitatem, sed propter diversum ordinem ad sanum animalis.

X. Ad tertium respondetur quod materia non est appetibilis a forma ratione sui, et sub statu materiæ nudæ, et privatæ omni forma, in quo statu dicitur non esse bona, sed appetitur modus essendi in materia, quem habet forma, scilicet esse in materia, et ita non materiam ipsam secundum se, sed id quod in materia habetur, scilicet esse in materia,

et modum essendi in ipsa, hoc appetit forma, materiam vero ipsam non appetit absolute, et secundum se, id est, sub statu privationis, sed ut subest isti modo, et isti esse, materia enim ut privata omni forma a nullo appetitur. Et contra vero forma appetitur ratione sui, et non solum ratione ejus, quod exercetur in illa, quia ratione sui est actus constitutivus, et informando constituit.

XI. Ad quantum respondetur primo, quod alia est ratione bonitatis, verita enim est abstractior bono, quia non convenit rei secundum exercitium existentiae, sed ratione intelligibilitatis, quæ convenit quidditati etiam abstrahendo ab esse. Et hoc ideo quia intelligibilitas licet fundetur in objecto, exercetur tamen in intellectu, quia intellectus intelligit trahendo res ad se, et ita sufficit quod existat aliquid intelligibiliter in intellectu, non in re. Bonum autem non est in voluntate, sed in rebus ad quas inclinatur voluntas. Secundo, dicitur quod veritas dupliciter potest alicui convenire, scilicet objective, et subjective. Objective quia potest capi ab intellectu, et sic omne ens est verum objective, etiam creaturæ possibles, etiam materia prima, imo et ens rationis. Subjective est veritas, quæ subjectum aliquod constituit in vero esse sicut aurum verum distinguitur ab auro falso, et sic veritas est conformitas rei ad sua principia, a quibus procedit, vel ad ideam artis, si sit res artificiosa, vel ad ideam divinam si sit res naturalis. Et hoc modo materia non habet veritatem actu, nisi quamdiu est sub forma, quia sic solum habet conformitatem ad ideam divinam, quia ut dicit D. Thomas infra q. xv, art. III ad III, materia sine forma non habet ideam peculiarem, neque seorsum sine forma facta est a Deo.



XII. Unde solvitur id quod obijci-  
tur de materia, quod sit facta a Deo,  
dicimus enim esse factam a Deo su-  
bordinatam, et subjectam formæ  
non ut privatam omni forma. Unde  
est bona prout est sub forma, et ra-  
tione ordinis ad illam, non ut su-  
best privationi, et ut denudatur om-  
ni forma, sub hoc enim statu non  
est facta a Deo. Ac denique, quando  
dicitur materiam habere suam enti-  
tatem, respondetur quod habet en-  
titatem potentialem, et informabi-  
lem a forma non actu habentem  
esse, et sic non habet bonitatem, ni-  
si participative, et ratione ordinis,  
seu tendentiæ ad bonum non pos-  
sessive et formaliter.

#### MATHEMATICA AN SINT BONA ?

XIII. Circa secundam difficulta-  
tem, Div. Thomas docet mathema-  
tica, ut subsunt illi abstractioni non  
esse actu bona, quia sub illo statu  
non movet, licet in re bona sint re-  
moto tali statu. Itaque licet omne  
ens sit bonum, non tamen sub omni  
statu, et consideratione exercet ra-  
tionem boni.

XIV. Contra quam doctrinam te-  
net p. Vazquez in expositione arti-  
culi secundi hujus quæstionis quin-  
tæ et dicit tria. Primum, quod doc-  
trina D. Thomæ non probat intellec-  
tum nostrum non posse concipere  
in istis mathematicis rationem bo-  
ni, si quidem mathematici non so-  
lum speculantur essentiam, et natu-  
ram lineæ, sed etiam perfectionem  
ejus, et integritatem, hoc autem est  
bonum, ergo non abstrahunt a ra-  
tione boni, si quidem non abstra-  
hant a ratione integri, et perfecti,  
quod utique bonum est. Secundo,  
dicit non esse necessariam existen-  
tiam, ut aliquid sit bonum cum conste-  
tet essentias rerum possibilium esse  
bonas, et cum abstrahimus essen-

tiam rei per intellectum, ab exis-  
tentiâ enuntiamus vere de illa, quod  
bona sit, bonum enim importat con-  
nexionem per se cum ente. Unde in  
propositione, quæ enuntiatur esse  
bonam ly est abstrahit ab existen-  
tia. Unde infert, quod cum dicitur  
verum esse in intellectu, et bonum  
in rebus non intelligitur, quod bo-  
num solum conveniat existentibus,  
sed quia bonum convenit rebus ex  
se ipsis, verum autem per ordinem  
ad intellectum. Tertio, dicit quod  
cum philosophus dicit mathemati-  
cam non esse bonam loquitur de  
bono relate, quod consistit in con-  
ventia ad alterum, quod habet ra-  
tionem finis, non de bono absolute,  
quod consistit in integritate, et per-  
fectione rei.

XV. Ad hæc impugnatur ratio D.  
Thomæ qua probat mathematica non  
esse bona, quia non sunt separata  
secundum esse sicut intelligentiæ,  
seu Angeli, sed secundum rationem,  
et ita non sunt bona. Contra enim  
est, quia etiam universalialia ut spe-  
cies, et genera in quocumque præ-  
dicamento abstrahunt per rationem  
et non secundum esse, et tamen  
non amittunt rationem finis, et per-  
fecti, et boni. Quod vero mathema-  
tica abstrahunt a motu, nihil refert,  
magis enim abstrahunt a motu me-  
taphysica, quam mathematica, et  
tamen illa non amittunt rationem  
boni, et finis. Similiter impugnatur  
ipsa conclusio, quia vel intelligitur,  
quod mathematica abstrahunt a  
bono negative, quia non considerant  
illud, vel privative, quia repugnant  
illi. Primum verum est, sed com-  
mune multis aliis abstractionibus,  
in quibus non consideramus bonum,  
sed solum essentiam omissa boni-  
tate, sicut alias naturas omissis pro-  
prietatibus. Secundum stare non po-  
test, quia impossibile est, in aliquo  
statu repugnare passionem, in quo  
non repugnat essentia, et funda-

mentum passionis, sed in statu abstractionis mathematicæ non repugnat essentia, seu entitas, neque integritas, et perfectio, quæ est fundamentum boni, ergo neque repugnat ipsa passio quæ est bonum.

XVI. Nihilominus S. Thomas in hac parte amplexus est dictum philosophum in III met. text. IV, ubi inquit: « Quod in immobilibus non contingit aliquid esse per se bonum. Unde in mathematicis nihil per hanc causam probatur, neque est aliqua demonstratio. Quare ejus, quod melius, aut pejus, et omnino alicujus talium nemo mentionem facit. » Ita Aristoteles, ubi videri potest D. Thomas lect. IV, et rursus XII, met. lect. VII, moderatur philosophus illam propositionem, quam posuerat in III met. scilicet quod in immobilibus non est per se bonum, et finis, ibi enim dicit Aristoteles quod etiam in immobilibus est quodammodo finis, scilicet non finis generandus, et acquirendus per actionem sicut sanitas est finis actionis sanativæ, sed finis, qui est præexistens acquisitioni, ut centrum præsupponitur ad grave, et talis finis potest esse immobilis sicut centrum immobile est. Sed hoc intelligitur dummodo in illa immobilitate habeat esse, nam si immobilitas repugnet existentiae, neque habeat ordinem ad illam, caret ratione finis, et sic se habent mathematica.

XVII. Pro cuius intelligentia advertendum est ex Cajetano in præsentī quæstione V, art. II, quod quantitas potest dupliciter abstrahi. Uno modo secundum abstractionem generis, vel specie ab individuis, remanente tota natura, et quidditate quantitatis, sicut omnes aliæ naturæ, quando in universali concipiuntur: et hæc abstractio fit ab intellectu universalizante naturam, et hoc modo quantitas in abstracto consi-

deratur a metaphysico, et sic non amittit rationem perfectionis, neque boni. Alio modo fit abstractio quantitatis denudando illam a sensibilitate, et fit per imaginationem, sicut imaginamur distantiam quantitatis in vacuo lineas, aut superficies in eo imaginantes, et talis abstractio non est universalis a particulari, sed solum quantitatis interminatæ, seu imaginatæ a sensibili, sicut si in relatione aliquis consideraret puram rationem ad, et non rationem in, solum consideraret id quod est commune relationi reali, et rationis, non autem id quod perfectionis, et realitatis est in relatione. Prima ergo abstractio non tollit in quantitate prædicata constitutiva, et perfectiva, quæ bonitatem fundant, et ita sicut in aliis naturis in universali conceptis remanet bonitas, licet non exerceatur ejus assecutio, et motio, nisi in singulari, ita et in quantitate. Secunda vero abstractio tollit rationem boni, quia denudat quantitatem ab omni ratione sensibili, et tantum relinquit illam suæ imaginationi, quantitas autem imaginaria de se bonitatem non habet nisi fiat sensibilis, et ponatur realiter per modum quantitatis, quæ est in subjecto, alias enim est indifferens quantitati fictæ, et veræ.

XVIII. Ex his deducitur, quod si quantitas mathematice considerata illo secundo modo abstrahit, ex vi talis abstractionis non sortitur bonitatem. Constat autem ad demonstrationes mathematicas perinde se habere lineas, et figuras imaginarias, et reales, nam etiamsi in vacuo imaginentur lineæ, æque bene potest ibi fieri demonstratio mathematica. Si vero fiat linea in aliqua materia reali, non considerat illam quantum ad suam quidditatem realem, id enim pertinet ad metaphysicum, sed solum quantum ad proportionem mathematicam. Quare ex vi talis



abstractionis omittit rationem boni, quia non attenditur ejus perfectio, vel convenientia, aut conducentia ad aliquid, sed sola est extensio imaginata prout continuitatem, commensurationem, vel proportionem habet, ut docet D. Thomas XI met. lect. III.

XIX. Dices : Hoc modo etiam quantitas mathematica abstrahit a ratione entis, redditur enim ens imaginarium, sicut relatio, ut abstrahit ab in, et solum consideratur respectus ad, non explicat perfectionem, et bonitatem, sed neque entitatem. At vero Div. Thomas non negat mathematicis rationem entis, ut patet in hoc articulo secundo ad quartum sed solum rationem boni. Confirmatur, quia quantitas mathematica solum abstrahit a subjecto, non vero a sua essentia, seu quidditate, sic enim remaneret nihil, et sic neque quantitas esset, sicut si qualitas sine subjecto consideraretur, non propter hoc amitteret suam quidditatem, neque bonitatem, ergo similiter quantitas non amittit illam, alioquin fatebimur nunquam posse rationem boni separari a ratione essentiae, seu entis, quod tamen communiter negatur in istis mathematicis, in quibus non tollimus rationem entis, sed solum rationem boni.

XX. Respondetur quod mathematica ex vi suæ abstractionis, et conceptus excludunt a quantitate statum sensibilem, nec considerant quantitatem secundum illam realitatem, qua potest cadere sub sensu, sed secundum extensionem imaginabilem præcise, quia ut diximus ad demonstrationes mathematicas sufficiunt lineæ, et figuræ in imaginatione formatæ, quandum ad id, quod extensionis, proportionis, vel continuitatis, considerari potest, non vero quantum ad id, quod sensibilitatis est in tali quantitate, seu

in quantum ens naturale est. Et sic apud Averroes et alios antiquos considerabatur quantitas interminata, et terminata, et illa interminata dicitur, quæ præcise extensionem considerat secundum quod præcise sequitur ad materiam, quantum ad id, quod de extensione potentiali, et formabili dicit : terminata vero quantitas est illa, quæ sub certa terminatione, et formatione concipitur, et sic redditur sensibilis, de quibus dimensionibus interminatis videri potest Div. Thomas opusculo XXXII, cap. VI, et opusculo LXX, quæst. IV, articul. II. Ita mathematica considerat quantitatem, quantum ad id præcise, quod habet de extensione interminata, et secundum id, quod habet a materia, non secundum terminationem, modum, quem habet a forma, ratione cujus redditur sensibilis. Quare quantitas mathematica habet conceptum positivum quantitatis interminatæ eo modo, quo quantitas potest inveniri sive imaginario, sive sensibiliter in ratione entis veri. Unde permissive se habet ad rationem entis realis, et veri, neque positive includendo, et considerando adæquate neque positive excludendo per repugnantiam, realitatem ipsius quantitatis. Et in hoc differt a quantitate pure imaginaria, quæ est ens rationis, hæc enim repugnanter se habet ad quantitatem realem, quia ens rationis est. At vero quantitas mathematica non repugnanter se habet, sed indifferenter, quia æque bene potest facere suas demonstrationes in lineis realibus, vel imaginariis, sicut si relatio consideretur secundum rationem ad præcise nondum consideratur, ut ens rationis, nec tamen ut determinate ens reale, sed indifferenter ad illud, quia non consideratur adæquata ratio ejus ex omni parte, quæ requiritur ad realitatem, ad quam etiam requiritur

ratio in, sed ex ea parte, qua indifferens est ad realitatem, et solam explicat rationem ad. Sic quantitas consideratur a mathematico inadæquate, et sub ea ratione præcise extensionis interminatæ, quæ indifferenter se habet ad imaginariam, et realem et sic non excludit rationem entis, sed permittit, neque repugnanter se habet ad illud, sed indifferenter. Unde nec ens rationis est determinate, nec ens reale determinate, sed indifferenter et permissive se habet ad utrumque. Quod non solum contingit in ratione entis in communi, quæ abstrahit ab ente reali, et rationis, sed etiam in relatione, quæ abstrahit a reali, et rationis secundum inadæquatum conceptum ad et in quantitate, quæ abstrahit ab imaginaria, et sensibili sub inadæquato conceptu extensionis interminatæ. Cæterum hæc differentia, et permissiva abstractio quantitatis non sufficit ad bonitatem, nisi ab illo statu indifferenti, et interminato reducatur ad statum quantitatis sensibilis, et sic non est immediate bona, tum quia non consideratur ut perfecta, sed ut indifferens ad reale, et rationis, sicut ratio sub conceptu ad non explicat perfectionem, neque bonitatem, licet reductam ad in reale, illam habeat, non immediate sub illo conceptu: tum quia sub ratione interminatæ extensionis realis solum consequitur ad materiam non ad formam. Unde sicut materia non est actu bona, sed potentia, quia solum consideratur, ut formalis, non ut formata, ita quantitas ut præcise sequitur ad materiam, formabilis est non formata, et sic non actu, et determinate bona.

XXI. Ad confirmationem respondetur quod quantitas mathematica non solum abstrahit a subjecto eo modo quo quantitas in eucharistia

sine subjecto manet, hæc enim non amittit sensibilitatem, licet actua-lem inhærentiam non habeat, sed est abstractio quantitatis ab ipsa sensibilitate, quam habet in ordine ad subjectum, seu ad formam sensibilem, a qua illam participat. Et sic abstrahit a quidditate sua ut adæquate considerata, et per modum sensibilis, solumque considerat de illa id, quod est extensionis interminatæ, et indifferenter se habentis ad imaginariam, et sensibilem quantitatem, sicut in exemplo relationis considerantis ad rationem ad, et non in, declaratum est, ubi non abstrahitur quidditas, sed inadæquate consideratur.

XXII. Ad fundamentum pat. Vazquez circa primum ejus dictum, respondetur mathematicum non considerare essentiam, et naturam lineæ, aut integritatem et perfectionem ejus prout sensibilis, et naturalis est, sed solum prout imaginabilis, vel ut indifferenter se habent ad imaginariam, quæ est ens rationis, et ad sensibilem, quæ est realis: bonitas autem non sequitur, nisi ad perfectionem realem, et sensibilem quantitatis, non ad illum statum quantitatis imaginabilis, sic enim non attenditur integritas ejus, sicut nec terminatio, vel formatio, sine terminatione autem, et formatione non datur integratio, et perfectio quantitatis, sed imaginatio, quod solum pertinet ad mathematicum, non enim speculatur naturam, et quidditatem lineæ, id enim ad metaphysicum spectat, sed id quod extensionis imaginabilis est.

XXIII. Ad secundum dictum p. Vazquez respondetur quod ad bonitatem non requiritur existentia, ut ratio bonitatis, sed ut conditio, requiritur enim quod sit in statu ordinabili ad esse, et participativo ipsius esse quantum est ex vi ipsius



naturæ, licet non habeat exercitium actualiter movendi, nisi ponatur, aut consideretur in aliqua existentia. Creaturæ autem possibles remanentes statu possibilitatis non sunt bonæ, neque appetuntur, ut dicemus ad quæstionem XIX, status enim possibilitatis non est appetibilis, cum sit status non essendi, sed creaturæ possibles transeundo de statu possibilitatis ad futuritionem, et præsentiam, sic sunt appetibiles, sed hoc modo jam incipiunt pertinere ad statum existentiae, id est, ordinari ad eam, non per modum solius potentiae, sed per modum transeuntis de potentia ad actum, de statu possibilitatis ad statum futuritionis. Et cum dicitur, quod bonum importat connexionem per se cum ente, et quando dicitur, quod ens est bonum, ly est abstrahit ab existentia, respondetur quod bonum importat connexionem per se cum ente, ut perfecto, et importante ordinem ad esse, non cum ente quomodocumque considerato et in quocumque statu, et sic potest in sua prædicatione abstrahere ab existentia, tamquam a ratione connexionis, non tamen tamquam a conditione, et actualitate, ad quam dicit ordinem ipsum bonum, et ita naturæ acceptæ in universali, et abstrahenti ab existentia per se convenit ratio boni, et finis, non tamen sine aliquo ordine ad existentiam, quia de se existentiae est capax, licet non habeat in exercitio eam, nisi in suis individuis. Abstractio autem mathematica non solum abstrahit ab actuali exercitio existendi, sicut universale, sed etiam ab ordine ad illam; qui consideratur in statu quodam exuente omnem rationem sensibilis per modum extensionis interminatæ, et consequenter sub illo statu non redditur bona aut appetibilis, sed imaginabilis eo modo, quo explicatum est.

XXIV. Ad tertium dictum respon-

detur philosophum non solum loqui de bono relate, quod est bonum mediorum, sed etiam de bono absolute, quod est bonum finis, si quidem dicit non habere motum finalizantis, et sic carere bono.

XXV. Ad id quod objicitur impugnando sententiam D. Thomæ respondetur quod mathematica abstrahunt ab esse aliter quam species, et genera, seu quæcumque alia universalialia, nam in abstractione universalis solum impeditur exercitium existentiae propter separationem a conditionibus individuantiis, non autem ordo, et fundamentum ad essendum, neque ipsa ratio perfectionis, et actualitatis, quia omnia constitutiva naturæ remanent, in quibus aliqua actualitas reperitur dicens ordinem ad esse, et ita remanet fundamentum appetibilitatis. At vero abstractio mathematica ita versatur imaginabili modo circa extensionem lineæ, vel figuræ, quod nullo modo considerat ipsam naturam, et quidditatem quantitatis, sicut metaphysica, sed denudat omnem rationem sensibilitatis, et solum accipit ipsam dimensionem sub statu indifferenti ad veram, vel imaginariam, ut explicatum est. Unde dicit Div. Thomas I p. quæst. XLIV, artic. I ad III: « Quod mathematica abstrahunt ab habitudine ad causam agentem, quia abstrahunt ab esse. » At vero aliæ naturæ consideratæ in universali non abstrahunt ab habitudine dependentiæ, quam fundant ad suum agens licet abstrahant ab exercitio productionis.

XXVI. Ad id quod dicitur de abstractione a motu optime advertit Cajetanus in præsentī articulo secundo, quod non ex negatione motus physici sequitur negatio boni, ut patet in rebus immaterialibus, quæ sunt immobiles physice, et habent rationem boni, sicut e contra potest

dari motus, et tamen non esse bonum in actu, sicut in materia prima, quæ mutationis est capax. Quare abstractio a motu tunc tollit rationem boni, quando tollit rationem perfectionis allicientis, et sic quia quantitas in abstractione mathematica exiit a ratione sensibili, per quam alliciat, et non induit rationem immaterialis naturæ, sed solum imaginabilis extensionis indifferenter se habentis ad extensionem imaginariam, vel realem, ideo talis abstractio a motu, id est, a naturalitate, seu sensibilitate tollit in quantitate rationem boni, quia ex vi illius conceptus præcise dicit extensionem, qualis etiam invenitur in vacuo, et non solum, ut in subjecto naturali.

XXVII. Ad impugnationem conclusionis D. Thomæ respondetur quod mathematica abstractio non solum negative se habet erga bonum, sicut quando consideratur ens non considerando bonum, sed etiam privative, quia considerat quantitatem denudatam perfectione, qua redditur sensibilis, et naturalis, et cum motu, et non solum considerat illam ad modum imaginariæ quantitatis, ut satis declaratum est. Et verum etiam est, quod quamdiu manet essentia rei, ut est fundamentum passionum, manent passionem, sed bonum est passio entis, ut perfecti, et non alio modo; quantitas autem mathematica non est perfecta, et integra, sed inadæquate se habet, ut imaginabilis non ut sensibilis, eo modo quo relatio considerata ex parte ad, et non ex parte in.

XXVIII. Adhuc tamen instabis: Nam quantitas, ut considerata a mathematica est objectum specificans ipsam scientiam, et actum cognoscendi, sed tota perfectio actus cognoscendi sumitur ab objecto, ergo objectum debet esse perfectum, et bonum, et finis talis actus, si qui-

dem perficit illum, et specificat. Non requiritur autem, quod ut aliquid sit bonum sit perficiens alterum tamquam forma subjectum, sed sufficit, quod sit perficiens tamquam objectum specificans, sic enim est appetibile, respectu actus specificati, et bonum ejus, ac perfectio. Unde ex eo, quod ens mathematicum sit verum utpote cognoscibile, sequitur etiam, quod sit bonum, quia est perfectio objectiva, et specificativa ipsius actus, ergo perfectio illius, et finis ejus, non ergo abstrahit quantitas mathematica a ratione finis.

XXIX. Respondetur illud argumentum evidenter instari in malo, et privatione, hæc enim possunt esse objectum cognitionis, et tamen cognitio ipsa est bona, et perfecta, et sumit suam specificationem ab objecto, et tamen malum, ut malum non est bonum, sed oppositum bono. Dicendum ergo est, quod cognitio sumit perfectionem suam ex objecto non ut perfecto in se, sed ut cognoscibili, potest enim dari perfectissima cognitio circa objectum imperfectissimum, ut circa materiam primam potest metaphysica versari, cognoscibile autem perficit cognitionem in ratione veri abstrahendo ab esse, et a convenienti, et bono, cognoscimus enim etiam, quæ horremus, et odio habemus, sed perficit ipsum in quantum intra potentiam intentionaliter ponitur media specie, et hæc species bona est, et perfecta formaliter, licet objectum, ad quod extra terminatur, bonum non sit. Itaque ipsa repræsentatio rei non bonæ bona est, quia bene, et perfecte repræsentat, et secundum exactam similitudinem, et talis modus assimilandi convenienter et perfecte etiam ea quæ bona non sunt, conveniens est, et perfectus, et sic circa non bonum potest esse bona, et perfecta repræsentatio.



tio, seu actus, quia bonitas talis repræsentationis, et actus consistit in ipso convenienti modo repræsentandi, et correspondendi ipsi rei repræsentatæ, seu cognitæ. Et quando dicitur quod ut aliquid sit perficiens alterum, seu perfectio illius, sufficit, quod perficiat ut objectum, non ut forma, respondetur quod ut sit perficiens extrinsece, et terminative sufficit, quod sit objectum, ut autem sit perficiens formaliter, et intrinsece requiritur quod secundum aliquod esse intrinsece perficiat, sicut ad cognitionem requiritur intrinseca proportio ad objectum, potest autem etiam circa id, quod non est bonum dari bona proportio, et conveniens, sicut res imperfectæ, et malæ possunt optima repræsentatione repræsentari, quia bonitas repræsentationis in ipsa convenientia repræsentandi consistit, non in bonitate extremi repræsentati. Et sic mathematica licet sint non bona, actu bono et perfecto attinguntur. Et cum dicitur quod est bonum, et appetibile, et finis respectu ipsius actus cognoscendi, respondetur quod proprie non se habet, ut finis, sed ut objectum specificans, neque est appetibile ratione sui, sed ratione cognoscibilitatis, seu proportionis, quam exigit cognitio ad ipsum, sicut etiam mala, privationes, et non entia sunt objecta cognitionis, non tamen sunt bona, et appetibilia, quia cognitio non appetit objectum in se, sed proportionem ad illud, ut ad cognoscibile, et in ratione veri attingibile si ve in se sit bonum, si ve non, nec ratione sui est bonum cognitioni, sed ratione proportionis in esse cognito, quia etiam circa malum potest esse proportio bona.

ALLÆ DIFFICULTATES A PRINCIPIO  
SOLVUNTUR.

XXX. Ad tertium argumentum

de creaturis possibilibus, respondetur esse bonas in potentia, non in actu, et ita possunt amari extrahendo illas a tali statu, et ordinando ad esse, non relinquendo eas in illo, sic enim manente statu possibilitatis non sunt amabiles, quia est status abstrahens ab omni esse, et considerans solum prædicata essentialia non aliquem effectum, vel ordinem ad esse, quia potius ille status privat, et repugnat omni esse, et res quæ reducuntur ad esse amittunt illud statum. An vero ratione sui, licet non ratione status possint res illæ terminare saltem simplicem complacentiam sine aliquo ordine ad esse, dicemus infra super quæstionem xix. Nunc sufficit argumento, quod illæ res possibles non habent bonitatem aliquam nisi possibilem, seu in potentia, et sic si amantur est ratione ordinis ad esse, quod est ipsis possibile, non autem abstrahendo ab omni ordine ad esse, et tantum ratione essentialis connexionis prædicatorum, quæ solum in illo statu considerantur, non ordinando illa ad esse, et ad appetitum.

XXXI. Ad quartum respondetur quod peccatum in illa sententia est positivum non quomodocumque, sed ut fundans privationem, et sic est positivum defectuosum, et non undequaque perfectum, bonum autem sequitur ens, ut perfectum, et non ut defectuosum, et sic peccatum non est a Deo ut fundat privationem, et malum, et resiciens; est tamen a Deo illud positivum, quatenus aliquid entitatis est, et sub illa ratione, qua est a Deo non est formale peccati, quia ut sit formale peccati requiritur, quod illud positivum sit non quomodocumque, sed ut fundans privationem, et ut deficientes et sic illud positivum non sub omni ratione est a Deo, scilicet non sub ratione deficienti, seu ut fundat deficientiam, sic enim est ex nihilo

non ex Deo, sed solum sub ratione efficienti. De veneno autem dicimus quod est malum alteri, sed non sibi et ideo retinet bonum ei, cui conveniens est, non ei, cui nocivum : hoc autem non tollit, quod omne ens non sit bonum, sed quod non omni enti sit bonum.

XXXII. Ad quintum dicemus infra quæstione xxviii. Interim sufficit respondere relationes divinas esse bonas, sed non bonitate multiplicata, sed eadem, sicut habent eandem essentiam, et existentiam, et omnipotentiam. Itaque omne ens debet esse bonum, sed non oportet, quod distincta bonitate sit bonum, licet entitas distincta sit, potest enim multiplicari realitas per multiplicationem respectuum, et non multiplicari secundum perfectiones, quia in relationibus perfectio sumitur non secundum oppositionem ad suum correlativum, sed secundum ordinem ad suum perfectibile, et secundum id in quo sunt, non secundum id ad quod sunt, quia nihil perficitur ad alterum, sed in se. Quare cum relationes divinæ tantum habeant oppositionem respectu sui correlativi, non respectu sui perfectibilis, vel perfectionis, consequenter non multiplicantur in perfectione. Ergo neque in bonitate, quæ perfectionem sequitur, bene tamen in realitate, quæ etiam in respectu ad correlativum salvatur, et ita multiplicatur. Vel si illæ relationes dicunt diversas perfectiones et bonitates relativas, quidquid bonitatis est in una, est in altera, sed alio modo, quia quælibet relatio infinita est; de quo dicemus loco allegato.

### ARTICULUS III.

*Utrum sit proprium Dei esse bonum per essentiam?*

I. Affirmat D. Thomas hic quæstione vi, ar. iii, quem sequuntur

communiter ejus discipuli Cajetanus, Bagnez, Gonzalez, Navarrete, Biescas super eundem locum. Negant p. Vazquez hic disp. xxiv, cap. ii; Molina super quæstionem vi, ar. iii, disp. ii; Valentia hic quæstione vi, punct. ii et alii, quorum fundamenta postea adducemus; existimant enim vel existentiam non distingui ab essentia in creatis, si ratione existentiae sunt bonæ, vel essentiam habere in se sufficientem actualitatem, quod bona sit scilicet ipsum esse essentiae.

II. Supponimus autem quod esse tale per essentiam dupliciter dicitur. Uno modo, ita quod ly per essentiam opponatur ei, quod est per participationem. Secundo, ut opponitur ei, quod est tale accidentaliter, et tunc esse tale per essentiam est idem quod esse tale essentialiter. Primo modo esse per essentiam, id est, non participative tollit causam efficientem, et est idem, quod esse tale a se, et non ex participatione alterius causæ. Secundo modo ly per dicit causam formalem, scilicet esse tale per formam essentialem, et non per formam accidentalem.

III. Sententia ergo D. Thomæ consistit in tribus dictis. Primum est, quod in creaturis solum est bonum participative, et in Deo non participative, sed a se. Ita s. doctor in hac quæstione vi, articulo iii, in argumento, sed contra ex Boetio, et in quæstione xxi de veritate, ar. viii : Secundum dictum est, quod etiam sumendo ly per essentiam pro eo, quod est essentialiter esse tale, et non accidentaliter, etiam solus Deus est bonus essentialiter. Ita sumitur ex isto articulo iii in corpore, et ad ii, et qu. xxi de verit. art. v, ubi inquit : « Quod secundum Augustum Boetium, et auctorem libri de causis dicendum est, solum Deum esse bonum per essentiam, et creaturas per participationem, » et statim



ostendit bonitatem completam, et absolutam in creaturis dependere ab accidentibus. Tertium dictum est, quod quantum ad bonitatem secundum quid, et non simpliciter etiam creaturæ sunt perfectæ, et bonæ substantialiter quatenus in sua essentia perfectionem aliquam habent, sed non omnem sibi debitam, et convenientem. Hoc tertium dictum sumitur ex D. Thoma supra quæstionem v, ar. i ad i, ubi dicit : « Quod secundum esse substantiale aliquid est perfectum non simpliciter, et absolute, licet sit ens simpliciter, » quia perfectum dicitur aliquid quando est in ultimo, non in primo esse, seu fundamento cælestarum perfectionum.

IV. Circa primum dictum nulla est difficultas, nam constat omne ens creatum esse ens per participationem, et ab alio non per essentiam, et a se, quod non solum verificatur de ente creato quantum ad sua accidentia, et existentiam, sed etiam quantum ad ipsum esse essentiae, licet enim res sub statu possibilitatis solum dicat prædicata essentialia, et objective possibilia, tamen quando in re producuntur non solum producitur existentia, et accidentia, sed etiam ipsa essentia redditur participata a Deo, ut tamen subjecta existentiae, a qua distinguitur, quia vere illa essentia producta est in rerum natura, et sic homo habet ipsam substantiam, vitam, et reliqua prædicata essentialia participata a Deo, et non a se, neque enim tollitur, quod aliquid sit essentialiter tale, et tamen participative habeat illam essentiam, tamquam aliquid derivatum a prima essentia, quæ est ejus idea, et exemplar.

V. Circa secundum dictum est ferre tota difficultas, et controversia præsens, quia non apparet quomodo ipsamet essentia ratione sui non

habeat bonitatem, cum ratione sui non careat perfectione, et integritate essentiali. Dicimus tamen quod loquendo de bonitate absolute, et simpliciter, sicut loquitur D. Thomas et advertit Cajetanus supra quæstionem vi, ar. iii, §. Ad hoc dicitur, et sequuntur communiter discipuli Div. Thomæ supra citati, impossibile est, quod ens creatum habeat bonitatem essentialiter, et ex vi solius essentiae formaliter loquendo, licet verum sit, quod radicaliter in substantia contineatur tota bonitas, quæ ex operationibus, vel accidentibus provenire potest, si quidem accidentia, et operationes in ipsa substantia radican-<sup>3</sup>tur. Existentia autem licet non sit radicaliter in substantia quantum ad connexionem, reducitur tamen ad ipsam quantum ad limitationem, et specificationem, quam habet ex illa. At vero formaliter loquendo non potest essentia dici bona ex vi solius essentiae, seu substantiae, sed ex aliquibus accidentibus, vel prædicatis accidentaliter convenientibus. Ratio est, quia bonitas rei resultat ex eo, quod habet perfectionem sibi debitam, et convenientem, si quidem bonum dicit rationem perfecti quod est appetibile, et si est bonum simpliciter debet esse perfectum simpliciter. Ergo non debet solum habere primam actualitatem, sed etiam consummatam, et ultimam ex his, quæ sibi debentur, sed non potest substantia creata per se ipsam habere omnem perfectionem sibi debitam consummate, et ultimate, nisi per aliquid sibi accidentaliter superveniens, ergo non potest ex vi prædicatorum essentialium tantum, dici bona simpliciter. Consequentia patet, quia non dicitur consummate perfecta ante illa prædicata accidentalia, sed privata aliquo sibi debito, et ad quod per se ordinatur, sine quo potentialiter se habet, bonitas au-

tem simpliciter convenit alicui ex plenitudine essendi, ut dicit D. Thomas 1-2, q. xviii, ar. 1, idem est autem plenitudo essendi, quod habere omnia sibi debita, et ad talem essentiam pertinentia. Minor vero probatur, quia triplex est perfectio conveniens rei, scilicet esse, operatio, et finis, ad quem ordinatur, quæ omnia perfectiones sunt accidentales, et non essentielles rei, et sine illis non dicitur res aliqua perfecta simpliciter. Nam quod essentielles non sint, satis constat, nam existentia est prædicatum accidentale rei creatæ, et similiter operatio, quia exit ab ipsa natura jam constituta, et procedit ab ea, ergo non constituit eam, et similiter finis est aliquid, ad quod tendit ipsa natura rei, sicut lapis ad centrum, ergo finis non pertinet ad constitutionem essentiæ. Similiter constat, quod essentia rei sine existentia solum est ens in potentia, et non actu appetibilis, et bona, et sine operatione, et fine manet privata aliquo, ad quod per se ordinatur, ergo non habet consummatam perfectionem ex his quæ sibi debentur, ergo non manet bona simpliciter, quia bonum est ex integra causa pertinente ad consummationem debitam tali rei.

VI. Dices : Sine istis accidentalibus perfectionibus non manet substantia perfecta accidentaliter, manet tamen perfecta essentialiter, quia ipsa essentiæ constitutio perfectio est, constatque essentia ex aliquo prædicato magis, vel minus perfecto, si quidem graduantur diversæ essentiæ juxta diversos gradus essentielles, et unusquisque gradus est perfectior altero, ergo antecedenter ad esse, et ad operationem invenitur perfectio essentialis, et in linea perfectionis essentialis consummata est, quia integre constituta, licet accidentaliter non sit perfecta. Et confirmatur, quia ipsa acci-

dentia sicut existentia, et operatio per suam essentialem rationem sunt perfecta, et non indigent alia existentia, vel operatione, ergo similiter ipsa substantia, quæ est perfectior ipsa existentia, et operatione dicitur habere in se essentialem perfectionem consummatam.

VII. Sed contra est, quia ipsa essentia, et natura licet constituatur per prædicata essentialia, tamen ex ipsis prædicatis essentialibus habet ordinari ad illa extrinseca, et dependere ab illis, ut in actu sic perfecta consummate, et simpliciter, et non solum maneat in potentia. Et ratio est, quia ex vi essentialium prædicatorum solum constituitur natura in ratione primi principii, seu radicis eorum, quæ sibi debentur, et superveniunt, ergo ex vi prædicatorum essentialium solum habet esse radicaliter, et fundamentaliter bona, seu inchoative, non autem formaliter, et simpliciter. Et sic fatemur, quod in linea essentialis constitutionis, et radicis est perfecta, et bona essentia, perfecta, et bona radix, sed hoc non est esse bonum, et perfectum simpliciter, et formaliter, sed inchoative, et radicaliter. Et hanc bonitatem nos fatemur, imo bonitas ut supra diximus non distinguitur ab entitate, bonitas quidem radicaliter, et inchoative ab entitate essentiali, bonitas vero consummata, et perfecta etiam ab entitate accidentali. Et ratione hujus perfectionis, et bonitatis radicalis dicitur una essentia perfectior alia in gradu suo, sicut enim est radix perfectionis operationis, et accidentium, ita in se essentialis est perfectior, licet utraque in suo ordine non perficiatur simpliciter nisi per aliquid superadditum essentiæ. Et D. Thomas aperte fatetur se loqui de bono simpliciter, quando dicit res non esse bonas essentialiter quæstione xxi de veritate, art. v. At vero



Deus hæc omnia habet tamquam prædicata essentialia, esse, et operationem, et omnia, et sic per suam essentiam dicitur bonus, et perfectus, etiam sine ullo ordine, aut dependentia ad aliquid extra se.

VIII. Ad confirmationem respondetur ipsam existentiam et operationem non esse bona ut quod, sed ut quo, et ita non indigent alia existentia, et operatione, ut bona sint, sed illis indiget substantia, ut per illa reddatur bona.

IX. Circa tertium dictum, aliqui dubitant an revera detur aliqua bonitas essentialis in rebus, an vero omnis bonitas accidentalis sit, ita quod neque secundum quid, neque simpliciter aliquod essentialia bonum sit in creaturis. Et hoc ideo, quia remota existentia totum quod essentialia est non manet nisi in potentia, ens autem ut in potentia non est simpliciter neque actu bonum, sed solum in potentia, quod est non esse bonum. Ergo bonitas in actu semper est accidentalis. Quare cum res dicantur bonæ per participationem a Deo, et primum quod a Deo participatur sit esse, quod est universalissimus effectus primi agentis, omnis bonitas participatur mediante esse, et consequenter mediante aliquo accidentali, quod est esse.

X. Nihilominus oppositum dicendum est, sumiturque ex D. Thoma q. XXI de verit. art. v, ubi docet substantialem bonitatem non variari in creaturis, bene tamen absolutam, et completam quæ ex accidentibus pendet, quamvis hæc ipsa bonitas substantialis habeatur per participationem secundum esse, et dependenter a primo esse. Fatetur ergo D. Thomas dari aliquam bonitatem substantialem invariabilem, quam distinguit a bonitate absoluta, et completa, quæ est bonitas simpli-

citer. Et ratio est, quia substantia quando producit, licet dependeat ab existentia, ut sit in rerum natura, tamen non constituitur ipsa existentia, nec sola entitas existentiae ibi datur, sed etiam entitas essentialis, quæ existentiae subicitur, et hæc aliquam perfectionem, et actualitatem habet, ratione cuius est radix operationum, et accidentium, et non ratione existentiae, licet sine existentia actu non sit, sed solum in statu potenciali: posita autem sub existentia, non solum ratione existentiae, sed etiam ratione sui perfectionem habet, quæ est radix accidentium. Et hæc aliqua bonitas est, et sic habet bonitatem substantialem, sicut et perfectionem, sed non plenam, et simpliciter ratione sui tantum, sed dependentem ab existentia, ut sit in actu, et ordinata ad operationem, et finem, ut sit perfecta, et consummata. Unde loquendo de bonitate simpliciter non convenit rei essentialiter, sed per aliquid superadditum accidentaliter, quo consummatur. Loquendo autem de bonitate secundum quid, seu de bonitate, quæ est radix, et fundamentum seu inchoatio, et non consummatio perfectionis, illa convenit substantiae, quæ est ens simpliciter, ut docet D. Thomas hic qu. v, art. i ad i, ubi concludit, quod secundum primum esse, quod est substantiale dicitur aliquid quod est ens simpliciter, solum bonum secundum quid, id est, in quantum est ens; Secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid (id est accidens,) et bonum simpliciter. Constat autem quod ens simpliciter dicitur aliquid ratione actus substantialis, non ratione existentiae, licet dependeat ab existentia quo ad statum essendi extra causas, et extra possibilitatem, et bonum simpliciter, id est, completum, et plenum etiam quoad statum non convenit

rebus essentialiter, sed accidentaliter.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XI. Primo objicies : Nam ratio entis intrinsece, et essentialiter imbitur in quacumque differentia, et prædicato essentiali rei creatæ v. g. hominis, ergo est ens per essentiam suam, id est, essentialiter, licet participative, et dependenter a Deo, ut ab efficiente, ergo etiam est bonum per suam essentialem rationem, seu formam. Antecedens est certum, quia conceptus essentialis quantumcumque intimus necessario includit ens, alias esset nihil, ergo per suam formam, et conceptum essentialem est ens. Consequentia vero probatur, quia bonum est passio entis, ut perfecti, essentia autem in suo conceptu essentiali aliquam perfectionem, vel actum includit; ergo ex vi talis formæ essentialis est bona, eo modo, quo est in actu, et perfecta. Et præsertim hoc urget, quia ut supra diximus bonum ita est passio entis, quod non distinguitur ab ipso, neque addit supra ens aliquam realitatem, sed solum relationem rationis, ergo per eandem essentialem formam qua aliquid est ens est bonum, saltem identice.

XII. Confirmatur, quia quando passio dicitur de subjecto per verbum est, ly est abstrahit ab existentia, et a tempore, et multo fortius quando ipsa passio non est alia entitas realiter ab entitate essentiæ, ergo quando ens dicitur bonum abstrahit ab existentia, et sic antecedenter ad existentiam res dicitur bona, ergo essentialiter est bona, et independenter ab existentia, aliisque accidentibus. Confirmatur: res adhuc possibilis, et non existens est perfecta, et appetibilis, ergo bona. Conse-

quentia patet, quia bonum est id ens, quod appetibile. Antecedens probatur : est perfecta, quia secundum diversas rationes essentielles dicitur diversimode perfecta essentia, sicut dicitur Angelus essentialiter perfectior homine ratione suæ essentialis differentiæ. Est appetibilis, nam infirmus appetit sanitatem, quæ nondum est, sed potest esse, et aliquando quæ nunquam erit, imò et impossibilia amare possumus simplici affectu, ergo independenter ab existentia res appetitur actu, ergo est actu appetibilis, ergo bona.

XIII. Respondetur quod in conceptu essentiali includitur ens, et actualitas, seu perfectio essentialis, ut inquit D. Thomas xxi de veritate, art. v ad 1. Sed hæc bonitas est secundum quid, non perfecta et completa, et simpliciter, hoc enim habet dependenter ab esse, et aliis perfectionibus accidentalibus. Et bonum est passio entis non absolute, et pro quocumque statu, sed sub statu entis perfecti, et ordinati ad existentiam, et ad accidentia, bonum autem secundum quid, et inchoative pertinet ad solam essentiam secundum se, et ita docet D. Thomas hic q. v, art. v ad 1 et q. xxi de verit. art. 1, quod bonum sequitur ad ens, ut perfectum, imò non quomodocumque debet esse perfectum, sed debet esse in statu appetibilitatis, id est, non solum debet esse perfectio informans, et constituens, sed ut finalizans; nulla autem perfectio finalizat nisi per ordinem ad esse, quia non aliter est appetibilis, ut docet D. Thomas in hac quæstione v, art. v, art. ii ad iv, informatio enim fit mediante conjunctione, et unione formæ, finalizatio autem mediante apprehensione dirigente ad assecutionem rei. Unde finalizatio movet secundum ordinem ad esse, quia movet ad executionem, seu est principium



executionis, executio autem est circa esse, et ideo finis in finalizando dicit ordinem ad esse. At vero informatio, et constitutio rei non fit mediante existentia tamquam ratione formali, sed ipsa conjunctione formæ ad materiam, ex qua resultat compositum, quod subicitur existentia. Unde ad informandum, et constituendum compositum existentia non se habet ut causa, sed ut effectus, seu quid consecutum, ad finalizandum autem in intentione se habet ut causa. Unde licet inter prædicata essentialia dentur multæ perfectiones essentielles, tamen prout ibi non considerantur in statu appetibilitatis, et finalizationis, sed in statu constitutionis, et informationis, quod non sufficit ad rationem boni, ut supra satis ponderavimus. Et hoc modo convenit alicui per essentiam aliqua perfectio v. g. esse animal, vel rationale (licet participative a Deo, ut a causa efficiente) non tamen convenit per essentiam finalizare sine ordine ad esse. Neque obstat, quod bonum non distinguatur realiter ab ente, id enim intelligitur de ente perfecto in sua plenitudine consummato, seu ab ente in communi, ut dicit D. Thomas q. xxi de verit. art. 1, tamen ab ente nondum perfecto, et consummato, sed solum inchoative sumpto, et quantum ad essentialia prædicata, bene potest distingui bonum completum, et perfectum, quia bonum est ex integra causa, et integritas ista potest constare ex distinctis entitatibus, et sic ab una solum distingui ratione alterius.

XIV. Ad primam confirmationem respondetur, quod in prædicatione propriæ passionis, ly est abstrahit ab existentia in eo præcise, in quo passio est, et eo modo, quo est passio. Unde bonum completum, et simpliciter tale, cum non sit passio entis, quomodocumque, sed ut per-

fecti, et consummati, respectu illius prædicabitur necessario, sed tunc supponitur existentia et alia accidentia, quibus completur, et consummatur, et de ipsa existentia prædicare existentiam, aut perfectionem existentia, prædicatio est æternæ veritatis, et abstrahit ab existentia secundum exercitium non ut in actu signato, et ut extremum prædicationis. Respectu autem entis non perfecti neque consummati non prædicatur bonum completum, et simpliciter tamquam passio, sed bonum secundum quid, et radicaliter, seu inchoative tale, ut explicatum est, et talis bonitas abstrahit ab existentia exercitio, licet non ab ordine, et tendentia ad illam, sine qua non potest finalizare.

XV. Ad secundam confirmationem respondetur, quod seclusa existentia, res possibles dicuntur habere diversam perfectionem essentialem, et graduationem illius, non tamen habent rationem boni, simpliciter, neque in statu appetibilis, et finalizantis, licet per modum constituentis inveniantur ibi perfectiones prædicatorum essentialium sub statu possibilitatis. Neque ex tali perfectione prout præcise essentialis est sequitur bonitas, quæ sit simpliciter talis, sed solum quæ radicaliter, et inchoative; et secundum quid sit bonitas, et per modum status potentialitatis.

XVI. Ad aliam probationem, qua probatur esse appetibile id quod non existit, distingo: quod non existit in executione transeat; quod non existit in intentione, et apprehensione, nego; apprehendi autem debet aliquid, ut habens esse vel ordinatum ad esse. Et quidem si ejus assecutio intendatur, debet considerari possibile, vel futurum. Si non intendatur, sed solum simplici complacentia placeat, debet saltem considerari, aut conveniens, aut con-

junctum mihi saltem conditio-  
nate, et apparenter, et sub illa con-  
ditione placet, et illa est existen-  
tia saltem imaginata, ut cum  
quis imaginatur se esse Angelum,  
complacet in hoc, quia considerat  
se esse Angelum, ubi intervenit  
apprehensio ipsius esse. Et cum ins-  
tatur: Est actu appetibile, quia actu  
appetitur; ergo est actu bonum, dis-  
tinguo; actu appetibile ine xecu-  
tione, nego; in intentione transeat, et  
tunc habet esse in intentione, non  
in executione, et sic non est actu  
appetibile, sive in intentione, sive  
in executione, sine ordine ad esse,  
sine quod non datur actu bonum.

XVII. Si instes: Essentia ex se ra-  
dicaliter est bona, ergo habet ra-  
dicaliter appetibilitatem, sed bonitas  
non consistit in actuali appetibili-  
tate, sed radicali, ut supra diximus,  
ergo essentia hoc ipso quod habet  
appetibilitatem radicaliter, habet  
bonitatem actualiter, quia in illa  
radicali consistit, licet exercitium  
non habeat, respondetur quod bo-  
nitas non consistit in appetibilitate  
radicali, sed in relatione radicali  
appetibilitatis actualis, est enim ac-  
tualis appetibilitas illa quæ est  
fundamentum, et radix relationis,  
quam fundat appetibilitas, in ac-  
tuali enim relatione non consistit  
bonitas, sed in actuali ratione appe-  
tibilitatis, quæ est fundamentum  
hujus relationis, et hoc fundamen-  
tum seu rationem appetibilitatis non  
habet essentia nisi per ordinem ad  
esse, ut declaratum est.

XVIII. Secundo objicit p. Vaz-  
quez hic disp. xxiv, c. ii, quia essen-  
tia non distinguitur realiter ab exis-  
tentia, ut probandum est in p. q.  
xvii, ergo est idem convenire boni-  
tatem secundum essentiam, et se-  
cundum existentiam, et solum dif-  
fert, quia ante existentiam solum  
dicuntur res possibles, et similiter  
bonitas eis conveniens possibilis

est, post existentiam vero est in  
actu, et sicut propter dependentiam  
ab efficiente potest res carere exis-  
tentia, et desinere esse, sic potest  
carere aliquo bono, et ei advenire  
malum oppositum. Secundo, quia  
creaturæ possibles diliguntur a Deo  
amore quodam complacentiæ, qui  
in Deo necessarius est, atque adeo  
supponit in ipsis creaturis bonita-  
tem, quam amet. Antecedens pro-  
batur ab ipso infra disp. lxxix. Con-  
sequentia vero satis nota est. Ter-  
tio, quia existimat bonitatem rei  
esse idem, quod integritatem illius,  
omnis autem essentia ante existen-  
tiam integritatem habet, cum sit  
constituta per sua prædicata, sive  
sit simplex, sive composita.

XIX. Respondetur omnia ista tria  
quæ tamquam certa sumit Vazquez  
a nobis negari, nam quod existentia  
distinguitur ab essentia supra pro-  
bavimus circa quæstionem tertiam.  
Quod vero creaturæ possibles non  
diligantur necessario a Deo ostende-  
tur infra quæstione xix, loquendo  
de amore terminato ad ipsas directe,  
nam quod Deus amando suam omni-  
potentiam velit omnes res illas esse  
possibles, hoc non est amare illas  
in ipsis, et ratione suæ bonitatis,  
sed ratione omnipotentiae, ex qua  
sequitur illa denominatio possibili-  
tatis in objectis. Denique, bonitas  
non consistit in sola integritate rei,  
prout dicit ipsam constitutionem  
rei, et perfectionem per modum cau-  
sæ formalis, sed ut finalizans, et  
appetibilis, et sic non dicit solam in-  
tegritatem rei per modum consti-  
tuentis essentiam, sed per modum  
perficientis appetitum, et sic addit  
appetibilitatem.

XX. Tertio, objicitur ex Molina,  
hic disp. ii, quia licet essentiæ crea-  
tæ non sint bonæ per essentiam  
suam, quia actualement bonitatem par-  
ticipant a causa efficiente, et ab  
existentia, tamen non est negan-



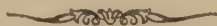
dum, quod quando existunt, sunt bonæ non solum bonitate existentiae, sed multo magis bonitate essentiae, quia in ejus opinione est perfectior, quam existentia, aut si non est perfectior, est distincta ab existentia; ergo habet suam bonitatem sicut et perfectionem ab essentia distinctam. Confirmatur ex p. Valentia, quia omnis creatura in quantum talis bona est, ut dicitur Genes. 1: *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona*, et aliis locis, quæ supra adduximus, essentia autem rei etiam seclusa existentia est creatura. Ergo bona, eadem quippe realitate, quia aliquid est ens, formaliter est bonum, et appetibile. Ergo essentia ante existentiam est formaliter bona, quia formaliter ens, alias solum appeteremus existentias, non res ipsas v. g. sanitatem, aut divitias, etc. Denique, Augustinus in lib. de natura boni, cap. 1, docet, quod omnis natura in quantum natura est bona, et frequenter contra Manichæos probat unamquamque rem esse bonam in genere suo.

XXI. Respondetur probare argumentum Molinæ, id quod jam supra diximus, quod ipsi essentiae, seu substantiae correspondet sua bonitas, tamen illa non est perfecta simpliciter, sed radicaliter, et inchoative, quod est habere bonitatem secundum quid, id est, nondum perfectam, sed adhuc perfectibilem, et dependentem ab existentia, et aliis accidentibus, ut sit in statu appetibilis simpliciter.

XXII. Ad confirmationem respondetur omnem creaturam esse bonam actualiter, et consummate sub or-

dine existentiae, radicaliter autem, et inchoative etiam ratione essentiae, quæ est radix accidentium, a quibus redditur plene, et consummate perfecta. Et hoc modo omnia, quæ Deus fecit sunt valde bona, fecit enim ea cum existentia, et accidentibus debitis, non sine illis in pura ratione essentiae. Et hoc etiam modo Augustinus et alii patres dicunt omnes creaturas esse bonas, non tamen dicunt quod solum ratione essentiae secludendo existentiam et accidentia sint bona simpliciter. Et similiter eadem realitate, qua aliquid est ens, est bonum, scilicet, eadem realitate, qua est ens perfectum, est bonum perfecte, et simpliciter, ea autem realitate, qua est ens quantum ad essentiam tantum, erit bonum radicaliter, et inchoative. Et sic appetitur res ipsa v. g. sanitas non quidem seorsum ab existentia, sed in ordine ad illam, neque existentia seorsum, sed existentia sanitatis, sed sine existentia, sanitas ipsa non est appetibilis actu, sed radicaliter eo modo, quo explicatum est.

XXIII. Ex dictis manet etiam soluta ratio patris Suarez disp. x, met. sect. III, num. xxv et xxvi, quæ reducitur ad prædictas, quia si essentia est distincta ab existentia petit distinctam bonitatem, et perfectionem, sicut humanitas Christi etiam secundum se est bona, licet non habeat esse proprium, sed assumatur a divino. Ex dictis enim manet soluta ista difficultas, et distinguendo de bonitate radicali et secundum quid, vel actuali, et simpliciter, ut dictum est.



## QUÆSTIO VII.

# DE INFINITATE DEI.

De infinitate Dei acturus D. Thomas tacite omnem modum infinitatis ad infinitatem essentiæ, seu substantiæ, et quantitatis reducit, et de his agit in hac quæstione. Nam infinitas respectiva, seu relationis solum consistit in eo quod aliquid infinitum respiciatur ab alio, sive ut principium, a quo est, sive ut objectum, seu terminus, ad quem est, quia relatio non habet perfectionem suam, sive infinitatem, aut limitationem aliunde, quam ex fundamento, vel termino, et sic infinitas ista quæ a relatione præsupponitur, vel attingitur, est infinitas substantiæ, vel quantitatis. Quod vero qualitas possit etiam imaginari infinita, id vel reducitur ad infinitatem essentiæ, vel quantitatis, quia si qualitas est infinita in actualitate, seu intentione formæ pertinet quasi ad ipsam essentiam rei si in extensione ad plura pertinet ad modum quantitatis.

Igitur in articulo primo inquit Divus Thomas, utrum Deus sit infinitus, non determinate in hoc, vel illo attributo, puta sapientiæ, vel potentiæ, etc. sed absolute secundum infinitatem naturæ, vel essentiæ, infinitas enim attributorum vel sumitur radicaliter a natura, cujus sunt attributa, vel formaliter ab objecto circa quod versatur, et ex sphæra, quam habent. Infinitas autem ipsius essentiæ sumitur penes exclusionem terminorum essentialium, quæ metaphysice sunt genus, et differentia, physice vero materia, et forma, vel loco materiæ subjectum.

Supponit s. doctor quod omnes philosophi antiqui attribuerunt primo principio infinitatem. Sed quia aliqui dixerunt primum principium esse aliquid materiale, consequenter attribuerunt Deo infinitatem materialem, quæ imperfectionem dicit, quia materia perficitur per formam, sine forma vero privatur perfectione, et ideo finitas materiæ, quæ est per formam dicit perfectionem, infinitas vero per privationem formæ dicit imperfectionem. E contra vero forma per receptionem in materia imperficitur, per segregationem vero ab illa perfectior redditur, et sic infinitas formæ a materia conducit ad perfectionem. Inter omnes autem formas esse est actualissimum, et maxime formale unde cum Deus sit esse irreceptum in alio, necesse est, quod sit infinitum in ratione formæ, et actus maxime formalis. De vi hujus rationis, quia explicatione indiget statim agemus.

In secundo articulo ostendit D. Thomas nullam rem esse infinitam simpliciter secundum essentiam nisi Deum. Nam materia si est infinita solum est infinita in potentia non in actu, in actu enim semper existit sub aliqua forma, infinitum autem in potentia solum est infinitum secundum quid. Forma autem si est recepta in materia manifeste est finita per ipsam receptionem. Si autem est extra materiam subsistens, vel recipit ipsum esse, vel non. Si recipit esse habebit esse finitum, quia receptum; essentia autem ipsa secundum se, et sine esse solum erit infinita secundum quid, quia in potentia se habet ad esse. Si autem habet esse non receptum, est Deus, et sic solus Deus est ex omni parte infinitus in esse. Vis hujus ratio-



nis est connexa cum ratione præcedentis articuli, et sic simul cum in illa explanabitur sequenti disputatione.

In articulis tertio et quarto exclusa a creaturis infinitate secundum essentiam, excludit infinitatem secundum quantitatem, sive continuam, quæ est infinitas magnitudinis, sive discretam, quæ est infinitas numeri. Et in articulo tertio excludit infinitum in actu secundum magnitudinem tam a corpore naturali, quia infinitas repugnat mobilitati, quam a corpore mathematico, quia hoc non potest inveniri in re nisi subjectatum in aliquo corpore naturali. In articulo autem quarto excludit infinitum in actu secundum numerum tam per se, quam per accidens, quia infinitas repugnat cuicumque speciei numeri, seu multitudinis, et determinati intentioni producentis ipsum. Quas rationes tam circa infinitum magnitudinis, quam multitudinis examinavimus quæstione xv physicorum.

## DISPUTATIO VII.

### DE INFINITATE DIVINA ESSENTIÆ.

#### ARTICULUS PRIMUS.

*An fundamentum infinitatis per essentiam recte sit assignatum a D. Thoma?*

I. Duplex ratio, seu fundamentum assignatur a D. Thoma pro infinitate essentiali. Primum, ex carentia terminorum, quibus forma finitur modo physico, scilicet per receptionem in materia, vel per ordinem ad illam. Secundum, ex carentia terminorum, quibus res aliqua finitur, et limitatur modo metaphysico, scilicet ex defectu generis, et differentię, qui sunt termini limitantes metaphysice essentiam, et hanc tradit D. Thomas I contra gentes cap. XLIII, et supponitur hic tradita a D. Thoma supra quæst. I, art. v, dum ostendit Deum non posse poni in aliquo genere, vel specie, et sic sublatis terminis metaphysicalibus, solum restabat tollere terminos physicos, qui ad invicem se limitant, scilicet forma per materiam, et materia per formam.

II. Ut autem rationes D. Thomæ in forma ponantur, et instantiæ con-

tra illas facilius solvantur, solum oportet supponere qui sint termini finientes, seu limitantes essentiam aliquam, seu substantiam, ex illorum enim exclusione constabit infinitas alicujus substantię. Et præter terminos metaphysicos, scilicet genus, et differentiam, quibus res aliqua limitatur, et determinatur ad certam speciem, constat terminos physicos substantię, seu essentię non posse sumi, nisi ex parte materię, seu subjecti, et formę, quia per hæc duo constituitur res physice in suo esse. Et videmus formam reducere per suam actualitatem, et determinare potentialitatem subjecti ad determinatam perfectionem, et speciem, e contra vero materia, seu subjectum limitat formam, quia unumquodque recipitur ad modum recipientis, sicut liquor in vase ad ejus mensuram se accommodat, et unum accidens in uno subjecto est perfectius, quam in altero. Et generaliter ex conjunctione duorum, seu mixtione ad invicem se limitant, et determinant. Quare etiam forma substantialis, seu essentialis ex materia in qua recipitur, determinabitur ad modum recipientis, et coarctabitur in explicando magis, vel minus suam perfectionem, et virtutem, et similiter materia ex ipsa forma determinatur ad talem, vel talem actualitatem participandam.

III. Supponit ergo D. Thomas

Deum carere limitatione ex parte generis, et differentiae, ut probatum est supra, quaestione III, art. V, et I, contragentes capite XLIII, citato, et ideo hic omisit illam rationem, et solum voluit probare Deum non esse finitum ex alio capite, ex quo potest essentia aliqua finiri quantum ad actum, seu perfectionem, quam habet, nam ex parte materiae constat Deo non posse tribui infinitatem, quia infinitas Dei non est secundum potentialitatem, et materialitatem, sed secundum perfectionem, et actualitatem, si quidem est actus purus. Et sic probat in praesenti, et loco citato contra gentes ratione secunda, Deum in ratione actus, et formae esse infinitum, quia nulla forma, neque actus in Deo est recepta. Et hoc probatur sic, quia existentia si non sit recepta, in aliqua natura, vel forma a qua distinguitur, non habet limitari ratione subiecti recipientis, quia caret illa, et in hoc convenit cum aliis formis carentibus subiecto, seu materia, sicut Angeli: sed ulterius distinguitur in hoc, quod aliae formae etsi non recipiantur, possunt tamen recipere ipsam existentiam, et alias formas accidentales, et ex hac parte non carent omni forma recepta. At vero existentia est formalissimus actus omnium, et terminus ultimus, unde est capax recipiendi aliam existentiam, vel formam, ergo si est irreceptibilis, debet esse ex omni parte infinita, quia neque in se recipitur, neque admittit aliam formam, quae recipiatur, et limitetur. Sed in Deo datur existentia irrecepta, quia est actus purus in toto genere entis omni potentialitate, et materialitate carens, ergo talis forma est ex omni parte infinita, si quidem neque est in se recepta, nec habet in se potentialitatem, ut aliam formam recipiat, et sic ex omni parte est infinita, quia nihil habet receptum,

actus autem, seu forma, quae non limitatur ex genere, et differentia non potest limitari nisi ratione subiecti, ergo si hoc caret ex omni parte, undique est infinita.

IV. Contra istam rationem obijciunt Scotus, Vazquez et alii. Et ferre tota vis argumentorum tendit ad destruendum, quod esse aliquid receptum, sit ratio, quare sit infinitum. Primo, quia forma antequam sit recepta in aliquo est in gradu determinato entis, sicut albedo est in genere coloris antequam recipiatur in corpore. Ergo ex alio principio sumitur limitatio, quam ex receptione. Secundo, quia Angelus est forma non recepta in materia, et tamen essentia ejus est finita. Ergo receptio non conducit ad infinitatem, nec receptio ad finitatem. Quod vero esse Angeli sit receptum, et ideo limitatum non obstat, quia esse est posterius essentia, et secundum D. Thomam distinctum ab essentia, ergo ante ipsum debet essentia esse finita ex alio principio, quam ex receptione, vel si est infinita ratione essentiae postulabit esse finitum, vel manebit essentia in linea, et ratione essentiae infinitae, quidquid sit de existentia. Hoc eodem argumento utitur Vazquez addens, quod quia existentia non distinguitur ab essentia, ideo si essentia est irrecepta etiam existentia. Quod vero habeat genus, et differentiam non obstat, quia haec solum componunt per rationem, compositio autem rationis Deo non repugnat. Eadem ratione utitur p. Suarez disputatione xxx, met. sect. II, quantum ad hoc, quod non requiratur aliquid realiter recipi in alio, ut finiatur ab alio, quia existentia non recipitur realiter in essentia, cum non distinguitur ab illa realiter. Unde dicit non requiri ad limitationem, et finitatem, ut aliquid recipiatur realiter in alio, sed sufficit, quod sit ab alio factum,



et dependens, sicque in mensura determinata recipiat perfectionem, suaque propria differentia limitetur, etiamsi non sit receptivum ipsius existentiae. Tertio, quia non est satis constans finiri aliquid, et limitari ex eo, quod recipiatur in alio v. g. forma in materia, vel esse in essentia, quia licet ita mutuo determinantur ad componendam unam tertiam entitatem, quæ ab aliis sit distincta, ex hoc tamen non fit rem illam esse finitam, ut falso Ferrariensis i contra gentiles, capit. XLIII, nam non est aliquid finitum ex eo, quod distinguatur ab alio, nam Deus est distinctus a reliquis omnibus, nec tamen est finitus.

V. Ad primum respondetur ex dictis formas esse in duplici genere, alias prædicamentales, quæ constant genere, et differentia, et tales habent suam limitationem metaphysicam in ratione generis, et differentiae sibi intrinsecam, et in talibus formis non quæritur finitas, vel infinitas illarum simpliciter, et in genere entis ex receptione, sed supponitur finita ex ipsa limitatione generis, et differentiae, et solum potest infinitas in tali genere inquiri ex irreceptione in subjecto. Aliæ vero formæ sunt non prædicamentales, nec ex genere, et differentia constantes, sicut existentia, quæ est actus entis in universali, et per omnia prædicamenta transcendit, et tales non possunt limitari, et finiri nisi ex receptione, vel ordine ad subjectum, seu materiam. Quod si nullam habeat receptionem, nec potentialitatem ad recipiendum, talis forma erit undique infinita, quia caret omni principio limitante. Cum ergo D. Thomas reliquerit probatum, quæstione III, articulo V, Deum carere genere, et differentia, solum restabat in præsentia inquirere, an esset finitus ex aliqua receptione, qua exclusa, quia est actus purus, restat

undique probata ejus infinitas essentialis.

VI. Ad secundum respondetur, quod ut sæpe diximus, Angelus licet non sit forma recepta, est tamen forma recipiens, et consequenter potentialitatem habens ad ea, quæ recipit. Unde petit esse limitatum hoc ipso, quod petit illud receptum, et sic non ex omni parte est infinita illa essentia, cum dicat ordinem ad esse finitum, non potest autem esse finita essentia, quæ talem habet potentialitatem, ut dicat ordinem ad esse finitum. Unde cum dicitur, quod esse est posterius essentia, respondetur quod esse secundum se est posterius essentia, sed ordo ad esse in ipsa essentia imbibitur, et ita si esse est receptum, et consequenter finitum, ordo essentiae recipientis ad illud etiam constituet essentiam limitatam, utpote ordinatam ad limitatum esse.

VII. Ad id quod addit p. Vazquez negatur existentiam non distinguab essentia creata, ut superius satis probatum est, sed quia hoc in opinione aliquorum versatur, et infinitas Dei non debet probari dependenter ab aliqua opinione. Addo quod in opinione non distinguente existentiam ab essentia actuali adhuc urget ratio D. Thomæ, quia licet existentia entitative sit idem cum natura subsistente, tamen illud exercitium procedendi ab alio per productionem, dependenter habetur ab actione alterius, et sic accidentaliter convenit ipsi rei productæ, et sic est receptum objective, et participative, licet non sit subjective. At vero cum ipsum esse est subsistens taliter quod neque quoad suam entitatem, neque quoad suum exercitium processionis, et productionis ab alio habet esse receptum, et accidentaliter conveniens, tam subjective, quam objective, tale esse caret omni limitatione, quia nullo modo

est receptum etiam objective. Quod patet a signo, quia tale esse non habebit operationem, vel aliquod accidens in se receptum: si enim in suo produci non dependet objective ab alio, neque in aliqua perfectione sui, vel operatione dependebit. Quare hoc ipso quod forma aliqua est ipsum esse optime probatur esse infinitum, quia non est esse receptum neque subjective, neque objective, licet apud D. Thomam non stet aliquod esse recipi objective, quin etiam sit distinctum ab essentia, et recipiatur subjective.

VIII. Ad id vero quod dicitur ex p. Suarez, solum manet ex dictis, dicimus enim, quod licet ad finitatem sufficiat aliquid esse factum, et dependens ab alio, tamen hoc ipso etiam est receptum, quia non est ab alio, nisi contingenter, et accidentaliter conveniat alicui.

IX. Ad tertium respondetur in hoc nullam posse esse dubitationem, quod materia limitet formam, et forma materiam, tum quia ab invicem sunt dependentes saltem in modo causandi, et essendi: tum quia omne recipiens ut tale, potentialitatem habet, neque enim recipit aliquem actum, nisi in quantum est in potentia ad illum, actus autem receptus in potentia, hoc ipso non est actus purus, quia conjungitur potentialitati, ergo est minor actu puro, et consequenter limitatus, limitatur ergo a potentialitate recipiente; tum denique quia omne, quod recipitur ad modum recipientis se accommodat, et omne recipiens juxta formæ determinationem actuatur, neque est a se, sed dependenter ab alio, cum quo communicat et ex ipsa conjunctione ad invicem suas condiciones communicant, et miscent, ergo limitant se, quia non relinquunt unumquodque in sua puritate, sed mixtum, et limitatum cum alio. Quare dubitari non potest,

rationem receptionis, et compositionis sufficere ad limitationem, nec sine limitatione posse intelligi. Nec nos dicimus ideo aliquid esse finitum, quia distinguitur ab alio, sed ex eo, quod recipiatur in alio, et communicetur ei, ita quod aliqua imperfectio illi admisceatur, si enim nulla admiscetur, imperfectio, aut potentialitas in aliquo genere, totum quod habet, erit perfectio; nulla autem perfectio finitur per accumulationem perfectionis, sed per detentionem perfectionis, aut aliquam earentiam illius.

X. Sed adhuc instabis: Nam passio recipitur in suo subjecto, et tamen ex eo, quod sit in subjecto naturali non finitur, sed potius ita perficitur, quod non potest crescere, ut de luce existente in sole, et gratia habituali in anima Christi, docet D. Thomas III p. q. VII, art. XI, ita ut non possit lux illa, neque gratia ista crescere non minus, quam si esset separata, ergo receptio non semper conducit ad imperfectionem. Confirmatur, quia accidens separatum a subjecto, et non receptum non propter hoc est perfectius, ut quantitas separata in eucharistia, aut calor si esset separatus non esset infinitus. Et materia prima in nullo recipitur, et tamen infinita non est, ergo irreceptio non est ratio infinitatis. Cujus ratio esse potest, quia non recipi præcise est negatio, ergo non potest esse ratio perfectionis absolute loquendo, quanto magis infinitæ.

XI. Respondetur, quod propriam passionem perfici in proprio subjecto intelligitur non absolute, sed comparative ad subjectum extraneum, a quo imperficatur per commixtionem sui contrarii, in subjecto autem proprio magis ab illo depuratur, et aliquando habet summum gradum, quem naturaliter habere po-



test. Nec tamen hoc contingit in omni subjecto proprio, nec semper, nam licet in sole lux semper inveniat eodem modo, quia est subiectum incorruptibile, tamen in igne calor in summo (quæ est propria passio ejus) non semper invenitur, sed quando est ignis in suo naturali statu, quando enim est via corruptionis, degenerat a calore summo, sicut aqua amittit aliquando frigiditatem in summo, vel humiditatem. Et risibilitas est propria passio hominis, non tamen est in summo in quolibet homine, sed unus est magis risibilis, quam alter. Sed dato quod propria passio in suo subiecto connaturali, et in statu naturali posita habeat majorem perfectionem, quam naturaliter habere potest, quantum ad depurationem a suo contrario, tamen alias limitationes habere potest ab illo, sicut est limitatio informationis, ne pluribus communicetur, et limitatio operationis ut circa minorem sphaeram operetur, si subjectum sit modicæ quantitatis, et limitatio intensionis, quia in hac per potentiam absolutam potest crescere, ut de luce solis fatetur D. Thomas in addition. q. lxxxv, art. iii, et de visione beata Christi iii p. q. x, art. iv ad iii, unde gratia Christi licet habeat infinitatem respectivam respectu dignitatis Verbi, et sit plena quoad omnes effectus gratiæ, et quoad depurationem a suo contrario, id est, a culpa, tamen in intensione entitativa de potentia absoluta crescere potest, ut suo loco dicemus. Aliam limitationem præter istas habet existentia ex eo quod est in subjecto creato, scilicet reduci, et limitari ad speciem naturamque subjecti quia in suo conceptu caret specie determinata, cum sit actus entis ut ens est, ratione autem subjecti est talis, vel talis speciei, ut affirmat D. Thomas, quæst. xxi de verit. art. ii ad iv.

XII. Ad confirmationem, respondetur accidens in eucharistia separari actu a subjecto non aptitudine, et sic limitari ab illo ex ordine quem dicit ad illud, et similiter anima separata ex ordine ad corpus. Angelus autem caret omni ordine ad materiam, et ex hac parte quamdam habet infinitatem, sed non simpliciter in genere entis, quia formum, quæ est existentia habet limitatam, quia receptam in se, et sic habet potentialitatem, et ordinem ad esse limitatum. Materia prima licet non sit recepta, non tamen est actus, neque forma, et sic ista irreceptione non habet infinitatem perfectionis, sed potentialitatis. Unde licet sola negatio receptionis ut sic non adstruat infinitatem perfectionis, bene tamen negatio receptionis in actualitate nihil amplius recipiente.

XIII. Secundo, objicit Vazquez disp. xxv, cap. iii, contra rationem D. Thomæ i contra gentes c. xliii, ubi probat Deum esse infinitum, quia non est limitatus ad aliquod genus, sed perfectiones omnium generum continet, omne autem finitum est in aliquo genere, definitur enim per genus, et differentiam, ergo Deus infinitus est et finitate caret, sicut et definitione. Contra hoc instat Vasquez primo, quia non repugnat Deum poni in genere, seu constare genere, et differentia, hæc enim compositio est per rationem, non realis, et sic potest competere naturæ infinitæ sine aliqua læsione simplicitatis ejus, et dari aliquem conceptum communem genericum naturæ finitæ, et infinitæ. Neque esse contentum prædicamento obstat infinitati, nam ut si aliquid in prædicamento sufficit habere prædicata quidditativa superiora, et inferiora constitutiva essentiae, quod etiam rei infinitæ competit. Secundo, quia Deum non definiri solum arguit Deum esse supra intellectum

humanum, qui non potest illum definire, non vero quod sit infinitus in se, potest enim dici quod Deus definitur a se ipso, sicut a se comprehenditur. Et si dicatur intellectum divinum esse infinitum, hoc restat probandum, cum infinitas intellectus pendeat ex infinitate essentiae. Denique, dici potest clare videri quoad suam quidditatem a visione finita beati, ergo potest ab illo definiri. Patet consequentia, quia definitio rei est illa, quæ solum prædicata quidditativa complectitur, hæc autem omnia attingit visio beata. Nec requiritur quod comprehendat, quia ad definitionem sufficit quidditativa cognitio, non comprehensiva.

XIV. Ad primum respondetur jam supra disputatione IV ostensum esse, quomodo repugnat Deum esse in genere, quia debet esse tamquam species quæ consurgit ex differentia contrahente genus, et consequenter tale genus dicit potentialitatem ad differentiam, potentialitas autem repugnat actui puro. Similiter species constituitur unica differentia, non autem omnes differentias sub suo genere contentas includere potest, sic enim non esset una species, sed plures. Si autem non includit omnes differentias, non includit omnes perfectiones pertinentes ad tale genus, et sic non est infinitum simpliciter in tali genere. Nec obstat quod sit compositio per rationem, quia debet esse per rationem cum fundamento, alias esset ficta. Ex parte autem fundamenti compositionis genericæ datur aliquid repugnans Deo, scilicet potentialitas contrahibilis, et determinabilis per differentiam, quod omnino repugnat actui puro. Unde non ponimus repugnantiam essendi in genere ex eo præcise, quod aliquid sit infinitum, sed ex eo quod sit infinitum per modum puri actus, et excludendo omnem

potentialitatem in toto genere entis.

XV. Ad secundum respondetur D. Thomam non asserere Deum esse infinitum, quia non definitur, seu non manifestatur ejus quidditas, sed quia tali modo non definitur, scilicet definitione constante ex genere et differentia, actu et potentia, qui sunt termini non solum definientes, sed etiam finientes, et limitantes quidditatem. Hoc autem modo neque a nobis, neque a se ipso Deus potest definiri, quia nec limitari. Non ergo probamus, quod Deus sit infinitus, quia a nobis diffiniri non potest, sed quia per actum, et potentiam, genus, et differentiam non potest diffiniri, unde non indigemus probare, quod intellectus divinus sit infinitus, sed solum quod ipsa essentia non sit definibilis per terminos limitantes essentiam. Ad id quod dicitur de intellectu beati, respondetur quod ille potest quidem definire quidditatem, quam videt, sumendo ly definire pro eo quod est explicare essentiam, non autem sumendo definire pro eo, quod est reducere quidditatem ad terminos limitantes, sicut sunt actus, et potentia, sic non potest intellectus beati definire Deum, sed infinitum relinquit, licet non indefinitum.

XVI. Ex dictis ferri potest iudicium de aliis rationibus, quibus probari solet infinitas divina ab aliis auctoribus, et plures ex illis affert D. Thomas I contra gentes, c. XLIII, sed sunt rationes quasi a posteriori: istæ autem quas hucusque explicavimus sunt quasi radicales, et fundamentales, et ideo difficiliiores ad penetrandum. Non potest autem probari infinitas divina ex aliquo effectu infinito a se producto, quia talis non datur v. g. infinitus numerus, vel quantitas, etc. sed solum potest probari vel ex modo ope-



randi, quia exigit infinitatem virtutis, et consequenter essentiali, ad quam sequitur virtus, vel ex modo essendi, quia caret principiis finientibus aliquam essentiali, quales sunt genus et differentia, actus, et potentia, recipiens, et receptum.

XVII. Igitur Molina in presenti quæstione, disputatione unica postrelatas varias rationes ad probandum infinitatem Dei, et ab eo reprobata, illam solum efficacem reputat, quæ deducitur ex modo operandi Dei, qui creat, et producit ex nihilo, ad hoc autem requiritur infinita virtus simpliciter, ergo infinita essentiali, si quidem virtus sequitur essentiali. Minor vero constat, quia inter nihil, et ens est infinita distantia, et improporatio, ergo virtus vincens talem distantiam debet esse infinita, quia tanto major est virtus, quanto majorem improporcionem vincit ad effectum. Hæc ratio adducitur a D. Thoma I p. quæst. XLV, ar. v, ad probandum quod nulli creaturæ potest convenire virtus ad creandum, quia requiritur infinita virtus. Eadem ratione usus est D. Thomas I contra gent. cap. XLIII, ratione IV circa finem. Sed tamen ista ratio est a posteriori, nec tradit fundamentum, et rationem infinitatis essentiali sed effectum, et consecutionem, sequitur enim ex essentiali infinita, virtus infinita.

XVIII. P. Vazquez hic disput. xxv, cap. v, eam rationem tradit infinitatis Dei secundum esse, quia non est ab alio, ut a causa efficiente, ergo non habet, a quo limitetur in esse, esse autem omnino independens infinitum est. Eademque rationem confirmat p. Suarez disp. xxx, met. I, sect. III. Quæ ratio procedit ex ipso modo essendi independenter. Hanc etiam rationem affert D. Thomas citato loco contra gent. ratione v quia : « Oportet, in-

quit, esse limitatum limitari per aliquid aliud, quod sit causa illius esse, vel receptivum ejus, sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse per se ipsum, nec esse ejus est receptivum, cum ipse sit suum esse. » Ubi tamen s. doctor ut etiam ibi Ferrariensis notat non procedit ex præcisa negatione causæ recipientis, licet enim omne quod est actu, et dependens ab alio ut ab efficiente, etiam sit limitatum et finitum, tamen non est hoc quasi per locum intrinsecum, nisi addatur id quod addit D. Thomas quod sit esse non receptum. Tum quia isti sunt termini essentiali (scilicet actus, et potentia, receptio, et receptibilitas) et consequenter per eorum remotionem debet intrinsece probari remotio infinitatis, seu infinitas ipsa : tum quia per hoc quod esse sit irreceptum est immixtum omni potentialitati, et consequenter habet omnem actualitatem illius formæ, seu actus, qui est esse, et sic habet omnem perfectionem in genere entis, atque adeo in tali genere non limitatur, cum esse sit formalissimum, et universalissimum omnium, et sic redditur simpliciter, et in toto genere entis infinitum. Ex eo autem quod res sit independens ab aliquo efficiente solum sequitur, quod a causa extrinseca non limitetur, restat vero probandum quod per causam intrinsecam non limitetur, posset enim aliquis dicere, quod licet aliquid sit factum ab alio, tamen intrinsece est infinitum, quia accipit ab alio efficienter totam infinitatem, quæ in illo est, et sic habet esse non receptum, nec limitatum intrinsece, restabat ergo hoc probare. Et similiter e converso, si haberet esse receptum in sua essentiali, et ab illa distinctum, licet a nullo esset factum, adhuc esset ens limitatum propter principia intrinseca limitationis penes actum recep-

tum, et potentiam recipientem, ergo non probatur infinitas simpliciter in esse, quamdiu non probatur per causam intrinsecam hujus infinitatis. Denique, restat probare, quod aliquid factum, et productum, non possit esse infinitum, posset enim aliquis dicere, quod Deus est agens infinitum univocum, et sic posset producere rem infinitam in se, et quamdiu hoc non destruitur, illa consequentia est infirma, est factum; ergo finitum, non factum, ergo infinitum. Itaque nisi addatur id quod D. Thomas addidit, scilicet quod sit esse, et non ab alio, nec receptum in alio, probatio est inefficax.

XIX. P. Suarez iterum in III lib. de attribut. Dei, cap. I, probat Deum esse infinitum, quia est id, quo majus excogitari non potest, non autem esset talis si non esset infinitus, quia supra quodlibet finitum addi potest, et aliquid majus excogitari, ergo debet esse infinitus. Hanc etiam rationem proponit S. Thomas I contra gent. cap. XLIII, præsertim ratione VII et VIII. Sed tamen hæc ratio non ostendit fundamentum ipsum, et rationem infinitatis essentialis in Deo, quia non procedit ex ipsa carentia terminorum limitantium essentiam, sed ad summum

probat infinitatem negativam, et syncategorematicam, scilicet quod nihil majus Deo potest dari, vel cogitari, sed quolibet dato melior est Deus, infinitatem autem positivam, et categorematicam non videtur directe probare, licet enim non possumus aliquid majus Deo cogitare, diceret tamen aliquis, quod etiam non possumus infinitum categorematicæ, et positive cogitare. Quod vero dicitur ad finitum semper aliquid addi posse, verum est, sed non sequitur, quod hoc modo pervenimus ad aliquid infinitum categorematicæ, et simpliciter, quia infinitum per additionem est impertransibile, sed solum quod nunquam sistemus in aliquo finito, cui non possit fieri additio ex parte nostræ cogitationis, sed quod in re possit additio fieri, quod perveniat ad infinitatem categorematicam, et positivam non potest efficaciter probari nisi recurrendo ad fundamentum positum de carentia terminorum essentialium.

XX. Sequebatur agere de infinito creato secundum numerum, vel magnitudinem, an sit possibile sed de hoc egimus, quæstione XV physicorum, ubi rationes D. Thomæ exposuimus, neque aliquid addendum occurrit.





# INDEX

## ADMONITIO LECTORI.

## NOTITIA HISTORICO-LITTERARIA IN AUCTOREM.

## AD SUMMAM TEXTUS MAGISTRI SENTENTIARUM ADNOTATIO.

## SUMMA TEXTUS LIBRI PRIMI SENTENTIARUM.

### PROLOGUS.

### Distinctiones quadraginta octo.

Scilicet : Distinctio I. 10 — II. 11 — III. 12 — IV. 13 — V. 14 — VI. 15 — VII. 16 — VIII. 17 — IX. 18 — X. 19 — XI. 20 — XII. 21 — XIV. 22 — XV. 23 — XVI. 24 — XVII. 25 — XVIII. 26 — XIX. 27 — XX. 28 — XXI. 29 — XXII. 30 — XXIII. 31 — XXIV. 32 — XXV. 33 — XXVI. 34 — XXVII. 35 — XXVIII. 36 — XXIX. 37 — XXX. 38 — XXXI. 39 — XXXII. 40 — XXXIII. 41 — XXXIV. 42 — XXXV. 43 — XXXVI. 44 — XXXVII. 45 — XXXVIII. 46 — XXXIX. 47 — XL. 48 — XLI. 49 — XLII. 50 — XLIII. 51 — XLIV. 52 — XLV. 53 — XLVI. 54 — XLVII. 55 — XLVIII. 56.

## SUMMA TEXTUS LIBRI SECUNDI SENTENTIARUM.

### Distinctiones quadraginta tres.

Scilicet : Distinctio I. 56 — II. 57 — III. 58 — IV. 59 — V. 60 — VI. 61 — VII. 62 — VIII. 63 — IX. 64 — X. 65 — XI. 66 — XII. 67 — XIII. 68 — XIV. 69 — XV. 70 — XVI. 71 — XVII. 72 — XVIII. 73 — XIX. 74 — XX. 75 — XXI. 76 — XXII. 77 — XXIII. 78 — XXIV. 79 — XXV. 80 — XXVI. 81 — XXVII. 82 — XXVIII. 83 — XXIX. 84 — XXX. 85 — XXXI. 86 — XXXII. 87 — XXXIII. 88 — XXXIV. 89 — XXXV. 90 — XXXVI. 91 — XXXVII. 92 — XXXVIII. 93 — XXXIX. 94 — XL. 95 — XLI. 96 — XLII. 97 — XLIII. 98 — XLIV. 99.

## SUMMA TEXTUS LIBRI TERTII SENTENTIARUM.

### Distinctiones quadraginta,

1 Scilicet : Distinctio I. 404 — II. 405 — III. 406 — IV. 407 — V. 408 — VI. 409 — VII. 410 — VIII. 411 — IX. 412 — X. 413 — XI. 414 — XII. 415 — XIII. 416 — XIV. 417 — XV. 418 — XVI. 419 — XVII. 420 — XVIII. 421 — XIX. 422 — XX. 423 — XXI. 424 — XXII. 425 — XXIII. 426 — XXIV. 427 — XXV. 428 — XXVI. 429 — XXVII. 430 — XXVIII. 431 — XXIX. 432 — XXX. 433 — XXXI. 434 — XXXII. 435 — XXXIII. 436 — XXXIV. 437 — XXXV. 438 — XXXVI. 439 — XXXVII. 440 — XXXVIII. 441 — XXXIX. 442 — XL. 443.

## SUMMA TEXTUS LIBRI QUARTI SENTENTIARUM.

### Distinctiones quinquaginta.

Scilicet : Distinctio I. 437 — II. 438 — III. 439 — IV. 440 — V. 441 — VI. 442 — VII. 443 — VIII. 444 — IX. 445 — X. 446 — XI. 447 — XII. 448 — XIII. 449 — XIV. 450 — XV. 451 — XVI. 452 — XVII. 453 — XVIII. 454 — XIX. 455 — XX. 456 — XXI. 457 — XXII. 458 — XXIII. 459 — XXIV. 460 — XXV. 461 — XXVI. 462 — XXVII. 463 — XXVIII. 464 — XXIX. 465 — XXX. 466 — XXXI. 467 — XXXII. 468 — XXXIII. 469 — XXXIV. 470 — XXXV. 471 — XXXVI. 472 — XXXVII. 473 — XXXVIII. 474 — XXXIX. 475 — XL. 476 — XLI. 477 — XLII. 478 — XLIII. 479 — XLIV. 480 — XLV. 481 — XLVI. 482 — XLVII. 483 — XLVIII. 484 — XLIX. 485 — L. 486.

## ISAGOGE AD DIV. THOMÆ THEOLOGIAM.

## EXPLICATIO CONNEXIONIS EX ORDINE TOTIUS SUMMÆ THEOLOGICÆ.

Prima partitio theologiæ. 183  
Circa objectum seu materias theologiæ divisio. 188  
Quid unicuique parti correspondeat. 189  
Prima pars. 190  
Secunda pars summæ. Prima secundæ. 191



Secunda secundæ.		Articulus IV. — Objectiones contra prædicta.	320
Tertia pars.	194	Solutiones objectionum.	322
Ordinatio primæ partis per suas quæstiones et materias.	193	Articulus V. — Quem inter cæteros liberos summa D. Thomæ locum dignitatis habeat.	330
Mysterium Trinitatis.	200	De Vincentio Belluacensi.	333
Processio creaturarum a Deo.	203	DISPUTATIO II. De præpositionibus erroribus, quæ in D. Thomæ obijciuntur.	336
Gubernatio creaturarum.	208	Articulus I. — Proponuntur quæ in D. Thomam obijciuntur.	337
ORDINATIO, CONNEXIO EORUM QUÆ PERTINENT AD PRIMAM SECUNDÆ.	211	Circa primum genus.	337
Primus tractatus de actibus humanis.	213	Secundum genus propositionum.	339
Tractatus secundus.	220	Articulus II. — Quis sit sensus D. Thomæ circa ea quæ Ecclesia docet de immaculatæ Virginis conceptione?	344
ORDINATIO SECUNDÆ SECUNDÆ PER SUAS QUÆSTIONES, ET MATERIAS.	232	Quam sobrie Ecclesia in hoc mysterio loquatur.	344
Fides.	233	Ad D. Thomæ sensum declarandum quædam prænotantur.	343
Spes.	236	Conformat se D. Thomas sensui Ecclesiæ.	349
Charitas.	236	Responsio ad objecta contra hanc propositionem.	354
De virtutibus cardinalibus. Prudentia.	241	Articulus III. — Satisfit aliis propositionibus D. Thomæ objectis in primo genere.	352
Justitia.	243	Tertia propositio: Quod Pater, et Filius possunt dici duo spiratores.	355
Fortitudo.	251	Quarta propositio: Filius Dei assumpsit hominem, et illa propositio: Ille homo cœpit esse Deus, licet sit falsa non tamen hæretica.	355
Temperantia.	256	Quinta propositio: Deus non potest creare aliam terram præter istam quam habemus.	357
De specialibus statibus.	264	Sexta propositio: Quod sit possibilis creatura existens absoluta necessitate.	357
Gratiæ gratis datæ.	263	Septima propositio: Quod in religione cum voto simplici paupertatis non possit coherere dominium.	357
Divisiones operationum.	267	Octava propositio: Christum Dominum benedixisse panem non aliis verbis, vel modo, quam consecratione.	359
Divisiones ministrationum.	268	Nona propositio: Episcopatus non est Sacramentum.	364
ORDINATIO TERTIÆ PARTIS PER SUAS QUÆSTIONES, ET MATERIAS.	271	Decima propositio: Imago Christi non est adoranda adoratione latræ, vel humanitas Christi.	366
Mysterium incarnationis.	271	Undecima propositio: Clericum si occidat aliquem se defendendo incurrere irregularitatem.	367
Vita, et gesta Christi.	277	Duodecima propositio: Propitiatorum fuisse tabulam lapideam.	368
Sacramenta Ecclesiæ.	280	Tertia decima propositio: Solemnitas voti consistit in aliqua consecratione ex apostolica traditione, et jure divino.	369
Baptismus.	282	Decima quarta propositio: Ex sponsali-	
Confirmatio.	282		
Eucharistia.	283		
Pœnitentia.	285		
TRACTATUS DE APPROBATIONE ET AUCTORITATE DOCTRINÆ ANGELICÆ DIV. THOMÆ.	288		
DISPUTATIO I. — De approbatione Ecclesiæ circa D. Thomæ doctrinam.	289		
Articulus I. — Jaciuntur fundamenta totius disputationis.	289		
Approbatio doctrinæ multiplici modo fit ab Ecclesia.	294		
Articulus II. — Quod genus approbationis doctrinæ D. Thomæ ab Ecclesia attributum sit.	293		
Quartus modus approbationis ab Ecclesia pro D. Thoma.	296		
Testimonium ab oratione Ecclesiæ universalis.	298		
Testimonia Sedis Apostolicæ approbantia doctrinam D. Thomæ.	300		
Concilii Tridentini pro D. Thoma commendatio.	304		
Responsio ad testimonia præfata ejusque reprobatio.	305		
Articulus III. — Quæ certitudo ex prædictis approbationibus pro D. Thoma eliciantur.	309		

bus irritis non oritur impedimentum publicæ honestatis. 373  
**Articulus IV.** — Quid de aliis propositionibus in secundo genere objectis. 375  
 De aliis propositionibus. 384  
**Articulus V.** — Quæ ad veram intelligentiam, et discipulatum D. Thomæ conducant. 382

## QUÆSTIO I.

**Primæ partis.** 388  
**Explicatio, et summa textus in prima quæstione.** 388  
**Ordo disputandi in hac quæstione.** 388  
**DISPUTATIO I.** — De certitudine principiorum theologiæ. 389  
**Articulus I.** — Ostenditur contra paganos fidem nostram esse aliis omnibus certioram. 389  
**Circa primum medium.** 391  
**Circa secundum medium.** 393  
**Circa tertium medium.** 399  
**Solvuntur argumenta.** 400  
**Articulus II.** — Ostenditur fidem nostram esse veram contra Judæos. 410  
**Solvuntur argumenta.** 424  
**Articulus III.** — Ostenditur contra hæreticos solam fidem catholicam esse veram. 429  
**Solvuntur argumenta.** 437  
**DISPUTATIO II.** — De scientia theologiæ. 442  
**Articulus I.** — Quomodo inter se comparentur fides, theologia, et sacra doctrina, et loquatur D. Thomas. 442  
**Articulus II.** — An requiratur ad theologiam fides supernaturalis. 444  
**Articulus III.** — Utrum theologia sit proprie scientia. 449  
**Solvuntur argumenta.** 453  
**Articulus IV.** — Quanta sit certitudo theologiæ conclusionis sine definitione Ecclesiæ, vel cum illa. 455  
**Solvuntur argumenta.** 459  
**Articulus V.** — Utrum theologia nostra subalternetur scientiæ beatæ et maneat cum ipsa. 461  
**Articulus VI.** — Utrum theologia subalternetur principiis naturalibus, ex quibus demonstrat. 470  
**Solvuntur argumenta.** 474  
**Articulus VII.** — Utrum theologia sit una scientia unitate specifica. 478  
**Corollaria ex dictis.** 483  
**Solvuntur argumenta.** 487  
**Articulus VIII.** — Utrum theologia sit scientia supernaturalis, vel naturalis. 492  
**Articulus IX.** — Utrum certitudo theologiæ sit major, quam omnis certitudo naturalis, et quomodo sit sapientia. 498

**Articulus X.** — Utrum theologia sit simul practica, et speculativa. 503  
**Solvuntur argumenta.** 514  
**Articulus XI.** — Utrum Deus sub ratione deitatis sit subiectum theologiæ. 516  
**Solvuntur argumenta.** 518  
**Articulus XII.** — Utrum modus procedendi theologiæ, et Scripturæ sit conveniens. 524  
**Qui sint sensus Scripturæ.** 525

## QUÆSTIO II.

**De Deo, an Deus sit.** 520  
**Summa totius quæstionis.** 529  
**DISPUTATIO III.** — De Deo, an sit. 529  
**Articulus I.** — An sit per se notum Deum esse, vel demonstrabile. 529  
**Solvuntur argumenta.** 534  
**Articulus II.** — Explicantur rationes quibus D. Thomas probat Deum esse. 537  
**Prima ratio.** 538  
**Secunda ratio.** 543  
**Tertia ratio.** 547  
**Quarta ratio.** 548  
**Quinta ratio.** 548

## QUÆSTIO III.

**Summa textus totius quæstionis.** 550  
**DISPUTATIO IV.** — De simplicitate Dei, et compositione creaturæ. 551  
**Articulus I.** — Utrum sententia, et natura distinguatur in omni creatura, et quomodo. 551  
**Prima difficultas.** 552  
**Secunda difficultas.** 558  
**Tertia difficultas.** 563  
**Articulus II.** — An subsistentia sit indivisibilis, et non composita, et susceptiva existentiae. 566  
**Subsistentia semper est indivisibilis.** 570  
**Articulus III.** — Utrum existentia distinguatur ab essentia increatis, et quomodo. 575  
**Existentia non est modus sed realitas.** 584  
**Solvuntur argumenta.** 587  
**Articulus IV.** — An existentia sit unica, et indivisibilis in toto, et perfectior ipsa natura. 594  
**Existentia est indivisibilis.** 594  
**Existentia est actus immediatus suppositi.** 599  
**Existentia est simpliciter perfectior actualitas quam essentia.** 602  
**Articulus V.** — An recte probaverit D. Thomas Deum non poni in genere. 607  
**Articulus VI.** — Quæ distinctio, et compositio sit inter attributa divina. 615  
**Solvuntur argumenta.** 626



## QUÆSTIO IV.

De perfectione Dei.	634
DISPUTATIO V. — De modo perfectionis divinæ.	636
Articulus I. — Utrum rationes quibus probat D. Thomas omnes perfectiones convenire Deo sint efficaces.	636
Articulus II. — Utrum omnes perfectiones creaturarum sint in Deo formaliter, vel solum eminenter.	643

## QUÆSTIO V.

De bono communi.	654
Summa quæstionis quintæ.	654

## QUÆSTIO VI

De bonitate Dei.	637
Quæstionis sextæ summa.	657

DISPUTATIO VI. — De bonitate in communi, et de bono divino.	658
Articulus I. — Quid sit bonum transcendente, et quid addat supra ens.	658
Variæ sententiæ.	658
Solvuntur argumenta.	666
Articulus II. — Utrum bonitas conveniat omni enti, et fit passio ejus.	672
De materia prima.	673
Mathematica an sint bona.	678
Aliæ difficultates a principio solvuntur.	684
Articulus III. — Utrum sit proprium Dei esse bonum per essentiam.	684
Solvuntur argumenta.	689

## QUÆSTIO VII.

De infinitate Dei.	694
DISPUTATIO VII. — De infinitate divinæ essentiæ.	694
Articulus I. — An fundamentum infinitatis per essentiam recte sit assignatum a D. Thoma.	694











## DATE DUE

GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.



GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall.



